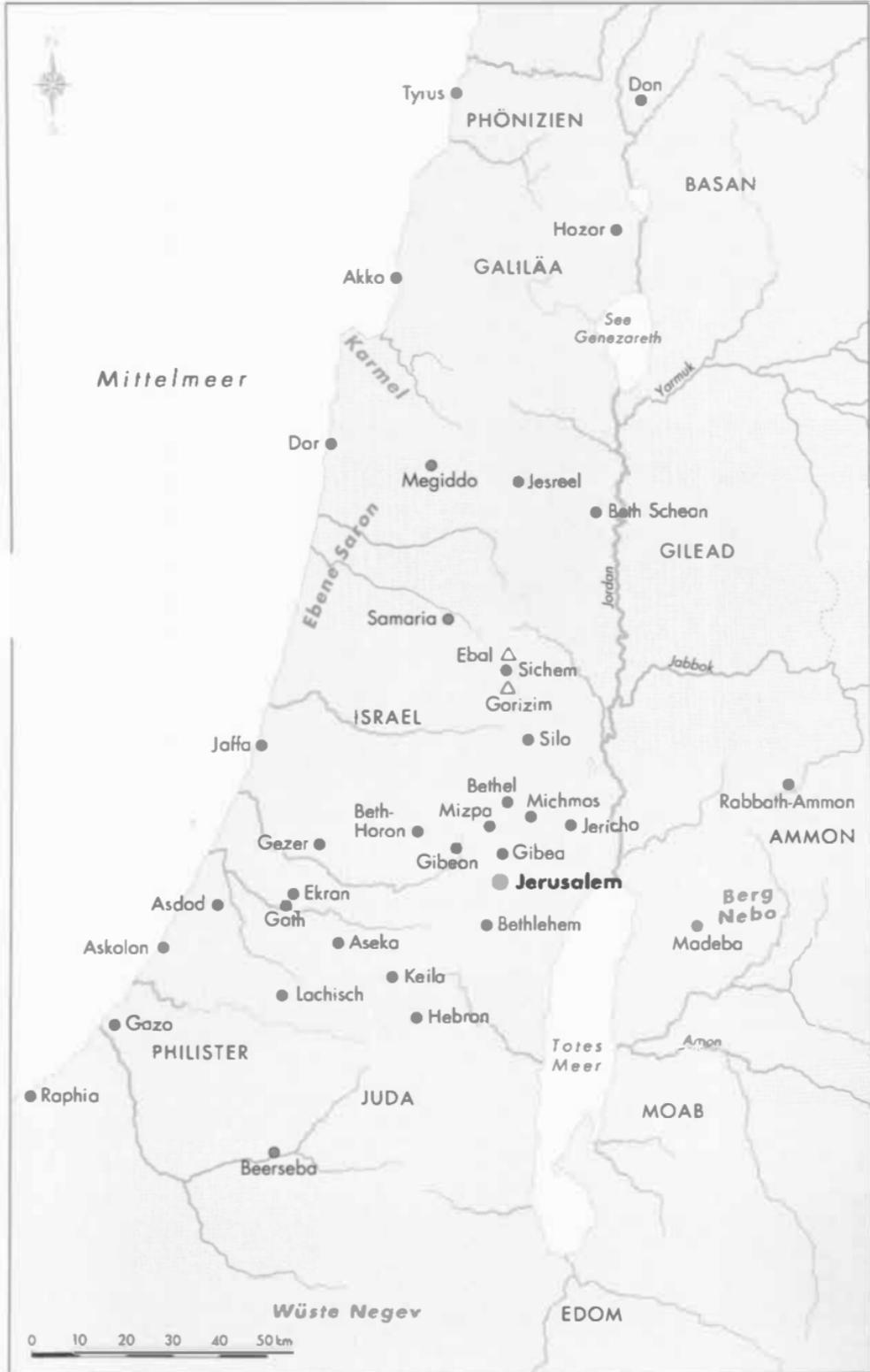


**Universität Passau**  
**Philosophische Fakultät**  
**Professur für Bayerische Landesgeschichte und europäische Regionalgeschichte**  
**Prof. Dr. Britta Kägler**

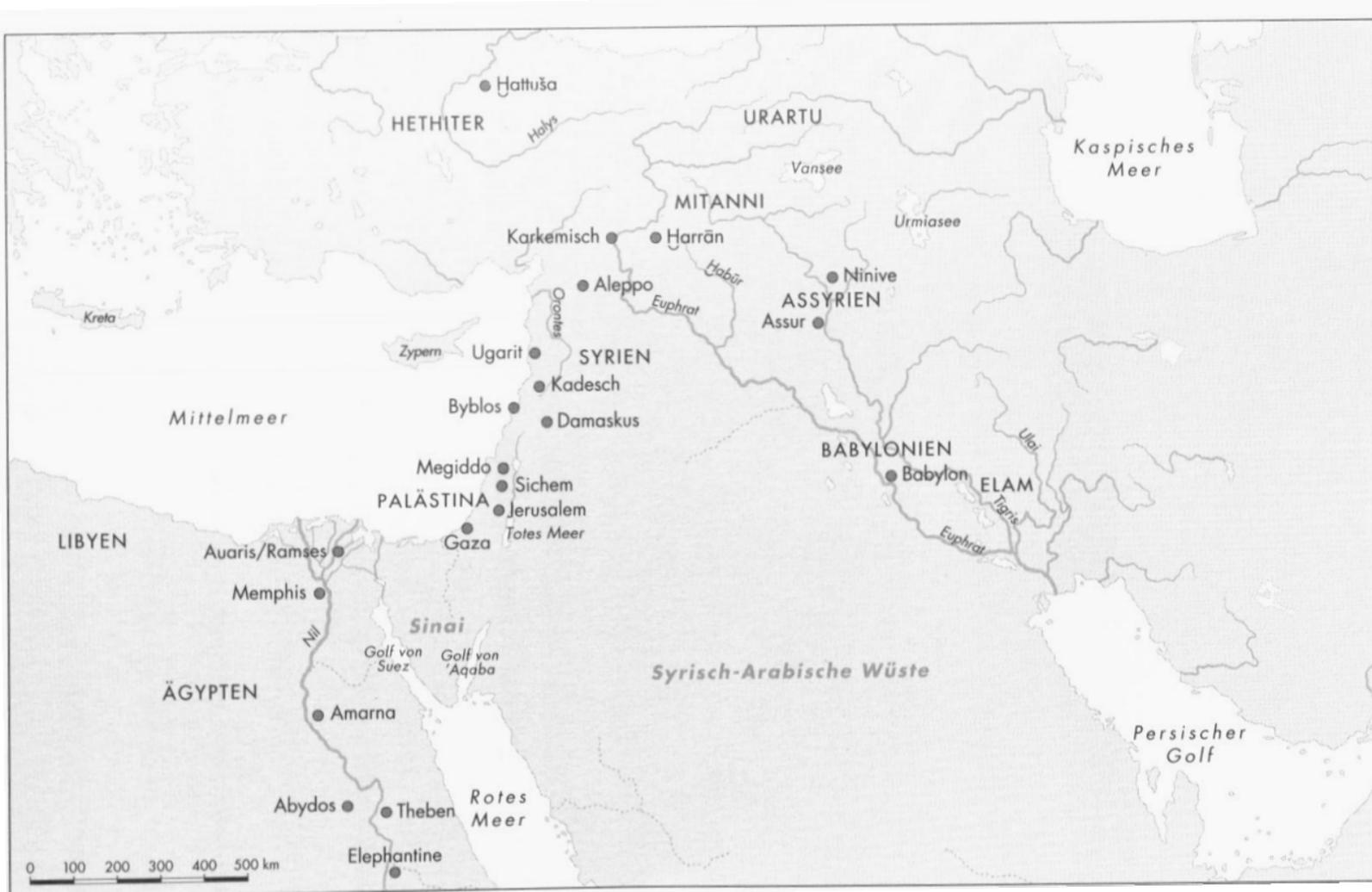
# **Jerusalem 2023**

**Reader**

Jerusalem Karten	3
Eckart, Otto: Das Antike Jerusalem. Archäologie und Geschichte. München 2008.	
- Eine Historische Geographie	5
Eckart, Otto. Das Antike Jerusalem. Archäologie und Geschichte. München 2008.	
-Das herodianische Jerusalem von der Zeit Jesu bis zur Zerstörung durch Titus 70 n. Chr.	9
Eckart, Otto. Das Antike Jerusalem. Archäologie und Geschichte. München 2008.	
-Jerusalem in römischer und byzantinischer Zeit bis zur muslimischen Eroberung im 7. Jahrhundert n. Chr.	23
Thorau, Peter: Wo jedes Sandkorn heiliger Boden ist. Die großen Pilgerziele: Jerusalem. In: Klaus Herbers u. a. (Hg.): Pilgerwege im Mittelalter. Darmstadt 2005, S. 27-56.	
-Die großen Pilgerziele Jerusalem	35
Baumgärtner, Ingrid: Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten. In: Dieter Bauer/Klaus Herbers/ Nikolas Jaspert (Hg.): Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Frankfurt am Main 2001 (= Campus Historische Studien, Bd.29), S. 271-334.	65
Bobzin, Hartmut: Jerusalem aus muslimischer Perspektive während der Kreuzfahrerzeit. In: Dieter Bauer/Klaus Herbers/Nikolas Jaspert (Hg.): Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigungen- Vorstellungen und Vergegenwärtigungen. Frankfurt am Main 2001 (=Campus Historische Studien, Bd. 29), S. 203-218.	129
Dominique, Trimbur: Geschichte im Zeitraffer. Ein historischer Überblick. In: Barbara Haider-Wilson/Dominique Trimbur (Hg.): Europa und Palästina 1799-1948. Religion-Politik-Gesellschaft. Wien 2010. (=Archiv für österreichische Geschichte, Bd. 142), S. 35-44.	144
Wurzeln des Nahost Konflikts. GEO EPOCHE Nr. 61 (06/2013).	154
Die Stadt der Städte Jerusalem. GEO EPOCHE Nr. 61 (06/2013).	155
Haß, Matthias: Gestaltetes Gedenken. Yad Vashem, das U. S. Holocaust Memorial Museum und die Stiftung Topographie des Terrors, Frankfurt/New York 2002. -Die Geschichte der Gedänkstätte Yad Vashem	160
Papin, Delphine/Tertrais, Bruno: Atlas der Unordnung. 60 Karten über sichtbare, unsichtbare und sonderbare Grenzen, Darmstadt 2022. - Das Westjordanland. Ein umstrittener Grenzverlauf	183



Eckart, Otto: Das Antike Jerusalem. Archäologie und Geschichte. München 2008.



## I. Eine historische Geographie Jerusalems

Die heutige Stadt Jerusalem liegt auf dem Kamm des Gebirges Judas nahe der Wasserscheide des Abfalls nach Osten zum Jordangraben und nach Westen zum Mittelmeer. Während nach Westen sich fruchtbares Hügelland bis zum Mittelmeer hinabzieht, fällt das Gelände nach Osten als Wüste steil in den Jordangraben ab. Auf dem Kamm des Gebirges verlief schon in der Antike eine Straßenverbindung von Hebron im Süden nach Sichem im Norden, die Süd- und Mittelpalästina verband. Eine weitere Straßenverbindung von Jericho und der Jordanfurt bei der heutigen Allenby-Bridge im Osten mit der Mittelmeerküste im Westen kreuzte nahe Jerusalem die Nord-Süd-Verbindung. Doch nicht allein diese Wegekreuzung war Anlass für die Stadt-siedlung Jerusalems, sondern ausschlaggebend für ihre Gründung an genau der Stelle, an der sie noch heute fast vier Jahrtausende nach ihrer Gründung steht, war die Gihon-Quelle am Fuße des SO-Hügels im Kidrontal. Die Siedlungsgeographie der Stadt ist ähnlich wie jene Roms durch die Hügel bestimmt, auf die sich die Stadtsiedlung im Laufe ihrer Geschichte ausdehnte, sowie durch die Täler, die ein Kreuz bilden (Abb. 1). Entstanden ist die Stadt auf dem SO-Hügel, der in drei Himmelsrichtungen durch die angrenzenden Täler Schutz bot. Nach Osten fällt der SO-Hügel, der historische Zionsberg, steil zum Kidrontal mit der Gihon-Quelle ab. Nach Westen bietet das Zentraltal Schutz. Dieses Tal beginnt beim Damaskustor der heutigen Altstadt Jerusalems und folgt in nord-südlicher Richtung parallel zum Kidrontal der heutigen «Talstraße» zum Felsendom auf dem antiken Tempelbezirk. König Herodes der Große (37–4 v. Chr.) ließ

Abb. 1 Blick auf Jerusalem und das Dorf Silwan von Süden. Im Vordergrund (von rechts nach links) Ölberg, Kidrontal, SO-Hügel, Zentraltal, SW-Hügel mit der Dormitio-Abtei, Hinnomtal um den SW-Hügel herum

im 1. Jh. v. Chr. zur Erweiterung des Tempelbezirks das Zentraltal in diesem Bereich aufschütten (Kap. 8). Südlich der Südmauer der heutigen Altstadt Jerusalems ist dann das Zentraltal wieder sichtbar, das allerdings durch den Siedlungsschutt von Jahrhunderten seit der Antike an Tiefe eingebüßt hat. Das Zentraltal vereinigt sich südlich des SO-Hügels mit dem Kidrontal, so dass der SO-Hügel einen auch nach Süden gesicherten Sporn bildet. Der SW-Hügel, der Zionsberg genannt wird, ist durch das Zentraltal vom SO-Hügel getrennt und durch das Hinnomtal geschützt, das in nord-südlicher Richtung parallel zu Kidron- und Zentraltal dem SW-Hügel nach Westen Schutz gibt, ehe es den Hügel umrundet, nach Osten abbiegt, in den Zusammenfluss von Kidron- und Zentraltal ausmündet und so dem SW-Hügel auch nach Süden Schutz gewährt. Nach Norden sind SW- und SO-Hügel durch das Kreuztal von einem NW- und einem NO-Hügel Jerusalems getrennt. Dieses Tal folgt der heutigen David- und Kettenstraße vom Jaffator bis zum Tempelbezirk. Mit herodianischer und muslimischer Erweiterung des Tempelbezirks wurde es in diesem Bereich zugeschüttet und ist aufgrund hohen Siedlungsschuttes auch westlich des Tempelbezirks kaum noch zu erkennen. An der SW-Ecke des heutigen Muristan, an den die Grabeskirche im Norden angrenzt, liegt die St.-Johannes-Kirche (Abb. 2), deren aus dem 11. Jh. n. Chr. stammendes Fußbodenniveau zwei Meter unter dem heutigen Straßenniveau liegt. Fünf Meter unter dem Fußboden der heutigen Kirche liegt das Fußbodenniveau der Krypta, das mit dem Fußbodenniveau der byzantinischen Kirche identisch ist. NW- und NO-Hügel wiederum sind durch das Zentraltal voneinander getrennt und der NO-Hügel durch das St.-Annen-Tal unterteilt, das vom Herodestor der heutigen Altstadt in süd-östliche Richtung bis zur St.-Annen-Kirche verläuft, die dem Tal den Namen gab. Als sich in herodianischer Zeit die Besiedlung Jerusalems über das Kreuztal hinaus nach Norden ausdehnte, fehlte der Stadt im Norden der natürliche Schutz, wie schon vorherherodianisch Kreuztal und St.-Annen-Tal keine dem Kidron-, Zentral- und Hinnomtal vergleichbare Sicherung boten, so dass die Nordseite stets die Schwachstelle in der militärischen Sicherung Jerusalems war

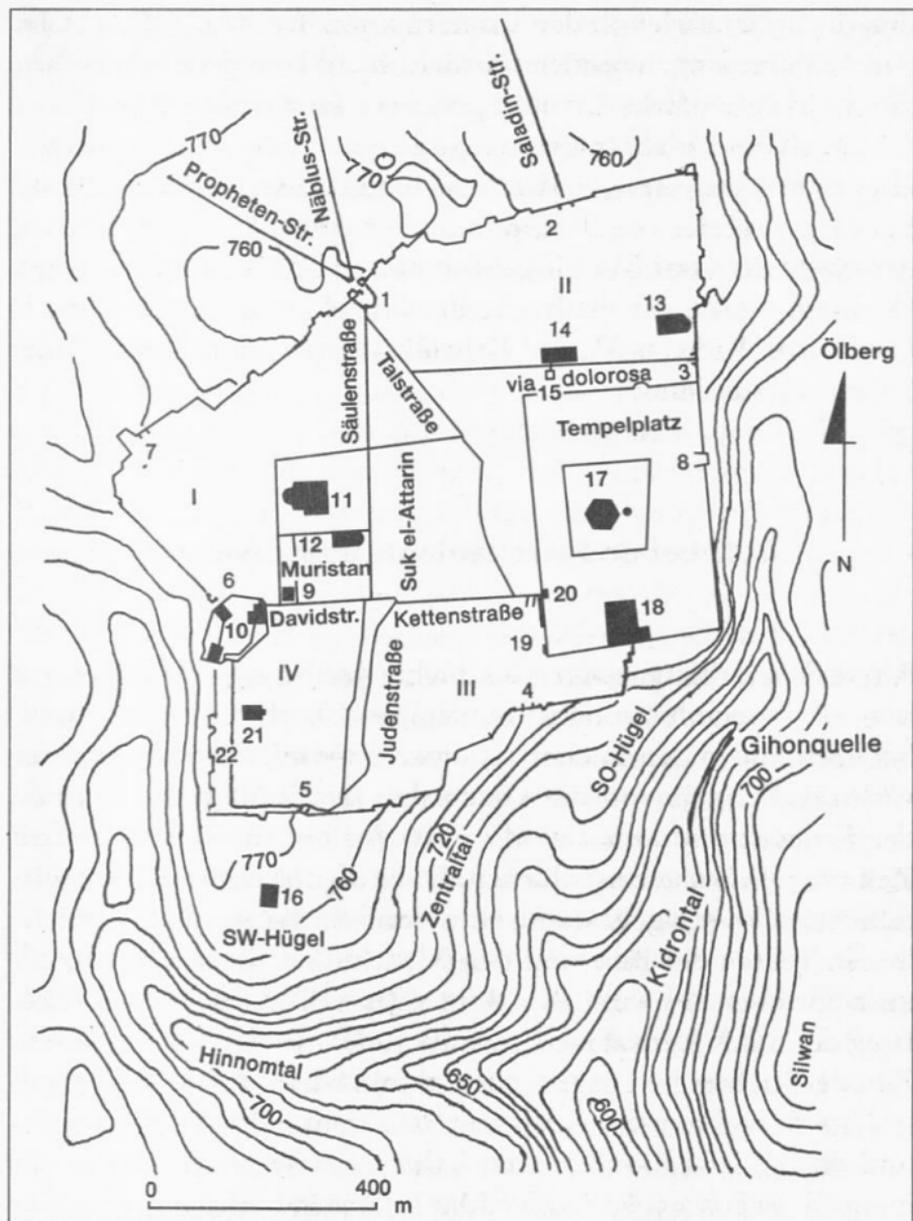


Abb. 2 Die Altstadt des heutigen Jerusalem.

- I. Christenviertel, II. Moslemviertel, III. Judenviertel, IV. Armenieviertel.  
 1. Damaskustor (byzantinisch: Stephanstor), 2. Herodestor, 3. Stephanstor,  
 4. Misttor, 5. Zionstor, 6. Jaffator, 7. Neues Tor, 8. Goldenes Tor, 9. St.-Jo-  
 hannes-Kirche, 10. Zitadelle, 11. Grabeskirche, 12. lutherische Erlöserkirche,  
 13. St.-Annen-Kirche, 14. Konvent der Zionsschwestern, 15. Ecce-Homo-Bo-  
 gen, 16. Dormitio-Abtei der Benediktiner, 17. Felsendom, 18. Aksa-Moschee,  
 19. Klagemauer, 20. Wilsons Bogen

und die Stadt auch von den Römern unter Titus im 1. Jh. n. Chr. von Norden eingenommen wurde, obwohl sie dort inzwischen durch drei gestaffelte Mauern gesichert wurde (Kap. 8).

Östlich des Kidrontals überragt die Ölbergkette mit ca. 820 m über dem Meeresspiegel den SO-Hügel, dessen höchster Punkt mit ca. 740 m der vom Felsendom überwölbte Heilige Felsen ist, der ebenfalls vom SW-Hügel mit ca. 770 m übertroffen wird. Dennoch wurde der niedrigste der Hügel aufgrund der Gihon-Quelle im Kidrontal zum Kristallisationspunkt der Stadtgeschichte Jerusalems.

## 2. Bibel und Archäologie in Jerusalem

Ältere Darstellungen der Geschichte Jerusalems aus dem 19. und 20. Jh. erzählten die einschlägigen Überlieferungen der Bibel nach, die in den Büchern *Richter*, *Samuel*, *Könige* sowie der *Chronik* Zeugnis von der Geschichte der Stadt Jerusalem von der Eroberung durch David im 10. Jh. bis zur hellenistischen Zeit im 3. Jh. zu geben schienen. Die Aufgabe der kritischen Geschichtsschreibung bestand vornehmlich darin, Widersprüche in den Texten der Bibel mit den Mitteln der historischen Kritik auszugleichen. So weiß *Ri* 1,8 im 4. Jh. v. Chr. von einer Eroberung der Stadt Jerusalem durch die Judäer in der vorstaatlichen Zeit der Richter im ausgehenden 2. Jahrtausend. Die Judäer sollen die Bewohner der Stadt mit scharfem Schwert geschlagen und die Stadt in Brand gesetzt haben. Im Gegensatz dazu wird im 5. Jh. in *Jos* 15,63 erzählt, die Judäer hätten die Kanaanäer in der Stadt nicht vertreiben können, was *Ri* 1,21 im 4. Jh. von den Benjaminern berichtet, so dass die kanaanäischen Einwohner in der Stadt «bis zum heutigen Tag» in der Stadt wohnen geblieben seien. Schließlich wird in literarischem Kontext des 7. Jh. in 2 *Sam* 5,6–8 erzählt, erst der Judäer David (ca. 1003–965 v. Chr.) habe die Stadt einnehmen können. Diese Erzählung gibt nicht zu erkennen, dass sie von einer früheren Er-

## **8. Das herodianische Jerusalem zur Zeit Jesu bis zur Zerstörung durch Titus 70 n. Chr.**

Nach dem Tod des Königs Alexander Jannaios verfiel die Macht der Hasmonäer zusehends. Seine Witwe Alexandra Salome (76–67 v. Chr.) konnte das aufgrund religiöser und sozialer Spannungen zerfallende Reich nicht mehr zusammenhalten. Ihre Söhne Aristobul II. und Hyrkanos II. schlugen sich jeweils auf die Seite der rivalisierenden Parteien der Pharisäer und Sad-

duzäer. Als ein Bürgerkrieg ausbrach, griffen die Römer ein. 64 v. Chr. stand ein römisches Heer unter Pompeius aufgrund des dritten mithridatischen Krieges (74–63 v. Chr.) in Syrien, der die innenpolitischen Turbulenzen im Hasmonäerreich nutzte, um Palästina als Landbrücke nach Ägypten unter römische Herrschaft zu bringen. 63 v. Chr. marschierte Pompeius in Jerusalem ein. Das hasmonäische Staatsgebiet wurde auf Judäa, Galiläa und Jüdisch-Peräa östlich des Sees Genezareth reduziert, während vor allem die hellenistisch geprägten Küstenstädte am Mittelmeer und ein Verband hellenistischer Städte in NO-Palästina und Syrien, die Dekapolis, abgetrennt wurden, um ein urbanhellenistisches Gegengewicht gegen die jüdischen Kerngebiete des ehemaligen Hasmonäerreiches zu schaffen. Hyrkanos II. und Antipater, der idumäische «Hausmeier» der Hasmonäer, wurden als Herrscher unter römischer Oberhoheit über die jüdischen Gebiete eingesetzt. Die Stunde Antipaters kam mit dem Bürgerkrieg zwischen Pompeius und Caesar. Antipater, der sich zur rechten Zeit auf die Seite des siegreichen Caesar schlug, konnte so seine Herrschaft festigen, die er anschließend mit seinen Söhnen Herodes und Phasaelis teilte. Die Wirren im römischen Reich nach Caesars Ermordung (44 v. Chr.) konnte die Familie des Antipater für sich weiter nutzen, um endgültig die Hasmonäer von der Macht zu vertreiben. Mit Oktavians und Mark Antons Unterstützung ließ sich Herodes 37 v. Chr. in Jerusalem zum Herrscher ausrufen. Er war als Idumäer ein Ausländer – wollte aber ein vom jüdischen Volk anerkannter und geliebter König sein. Er verfügte über ein hohes Maß an Organisations- und Improvisationstalent, einen weiten Bildungshorizont und politische Weitsicht und Flexibilität, so dass ihm eine fast 33-jährige Herrschaft allen Umbrüchen im römischen Reich von Caesar bis zu Augustus (27 v. Chr.–14 n. Chr.) zum Trotz beschieden war. Herodes' ehrgeiziges Bauprogramm in Jerusalem zeugt noch heute stellenweise sichtbar von den Fähigkeiten dieses Herrschers, der durch die fiktive Erzählung der frühchristlichen Evangelienliteratur vom Kindermord in Bethlehem zu Unrecht einen schlechten Leumund in der Geschichte erhalten hat.

Die für Jerusalem einschneidendste Baumaßnahme des Herodes, eine Form antiker Arbeitsbeschaffungsmaßnahme, war der Ausbau des Tempelbezirks, den er um mehr als das Doppelte erweiterte. Nach Westen ließ er das Zentraltal umleiten und um mehr als 20 m aufschütten. Für die Verlängerung des Tempelplatzes nach Süden um ca. 30 m wurde eine Gewölbestruktur errichtet, die noch heute unter der Aksa-Moschee begehbar ist. Die herodianische Umfassungsmauer liegt an der SW-Ecke ca. 50 m unter dem Begehungsniveau des Tempelbezirks auf gewachsenem Felsen auf. Die herodianische Erweiterung des Tempelbezirks nach Norden ist nicht mehr genau festzulegen, da die heutige Nordbegrenzung auf frühislamische Zeit des 7./8. Jh. n. Chr. zurückgeht und z. T. den Standort der herodianischen Festung der Antonia mit einschließt. Das herodianische Mauerwerk der Umfassungsmauer bestand aus flach gebossten Steinen mit zum Teil doppeltem Randschlag und Pilastern an den oberen Lagen. In der «Meisterlage» nahe Wilsons Bogen waren die Steine bis zu 3,5 m hoch, 14 m lang und 5 m tief. Sie hatten also ein Gewicht von mehreren hundert Tonnen. Derartige Steine auf eine Höhe bis zu 50 m zu heben, bedurfte einer hoch entwickelten Hebeteknik. Ausgrabungen an der West- und Südmauer des Tempelbezirks haben unsere Kenntnis der herodianischen Zugänge zum Tempelbezirk erheblich präzisiert. In der Südmauer des Tempelbezirks waren zwei Doppeltore eingelassen, die in byzantinischer und früharabischer Zeit erneuert wurden, in der auch das östliche der beiden Doppeltore zu einem Tripeltor erweitert wurde. Eine noch heute in einem der inneren Torgewölbe anstehende Säule von 1,2 m Stärke mit einem Kapitell aus Akanthusblättern zeugt von der Pracht der inneren Torhallen. Zu den Toren, die nach der Prophetin Hulda (2 Kön 22) benannt wurden, führten breite Treppen (Abb. 26). Nahe den Toren wurden die Fundamente eines Ritualbadkomplexes mit mehreren Zisternen und Ritualbädern für die Tempelbesucher freigelegt.

Von Westen führten, so der jüdische Geschichtsschreiber Josephus, vier Toreingänge in den Tempelbezirk. Die neueren Ausgrabungen zeigen, dass der nach dem Palästinakundler E. Ro-

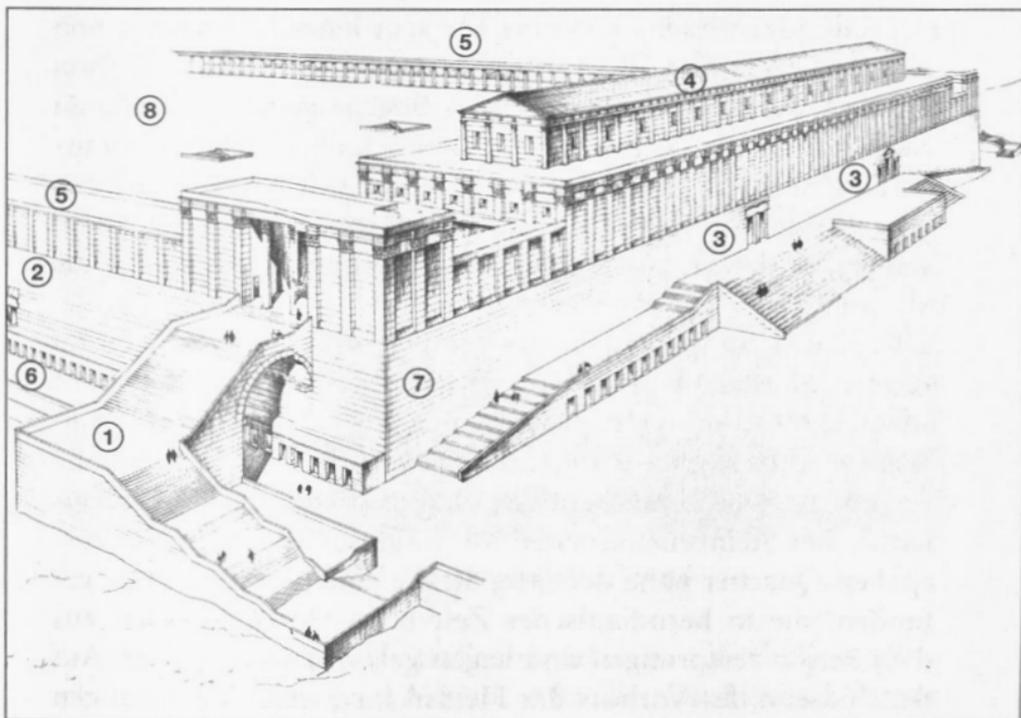


Abb. 26 SW-Seite des herodianischen Tempelplatzes mit Robinsons Bogen (1), Barclay-Tor (2), Hulda-Toren (3), königlicher Basilika (4), Säulenhallen (5), Straße zum Zentraltal (6), SW-Ecke der Umfassungsmauer (7), Vorhof der Heiden (8)

binson benannte, noch heute anstehende Bogenansatz an der SW-Ecke des Tempelbezirks nicht Teil einer Brücken-, sondern einer Treppenanlage war, die von einer Straße an der Westseite des Tempelbezirks zum Tempelplatz hinaufführte (Abb. 26). Der ca. 180 m nördlich der SW-Ecke des Tempelbezirks liegende Wilsons Bogen ist die frühislamische Nachfolganlage einer herodianischen Brücke, die den Tempelplatz mit der Oberstadt auf dem SW-Hügel verband. Das damit verbundene Tor könnte das in der Mischna, dem jüdischen Gesetzbuch aus dem 2.-3. Jh. n. Chr., erwähnte Kiponos-Tor sein, das nach dem römischen Prokurator Coponius (6-9 n. Chr.) benannt worden war. 82 m nördlich der SW-Ecke des Tempelbezirks zwischen Robinsons und Wilsons Bogen liegt das Barclay-Tor, das 1848 von dem britischen Architekten J. T. Barclay entdeckt wurde und ebenfalls

ein Kandidat für das Kiponos-Tor sein kann. Ein viertes von Josephus genanntes Westtor wurde bereits 1864 von C. Wilson nördlich des nach ihm benannten Bogens gefunden und nun wieder durch eine Ausgrabung des israelischen Religionsministeriums nördlich der Klagemauer entlang der Westmauer des Tempelbezirks zugänglich gemacht. Über die Torzugänge zum Tempelbezirk von Norden und Osten unterrichtet uns nur die Mischna, deren Quellenwert strittig ist.

Über den Außenmauern des Tempelbezirks erhoben sich im Westen, Norden und Osten herodianische Säulenhallen, die den äußeren Hof des Tempelbezirks, den Vorhof der Heiden, einfassten (Abb. 26). Sie waren ca. 15 m breit bei einer Säulenhöhe von ca. 12,5 m. In der heutigen jüdischen Neustadt Jerusalems wurde bei Steinbrucharbeiten im ausgehenden 19. Jh. im russischen Quartier nahe der Jaffa-Straße eine derartige Säule gefunden, die in herodianischer Zeit beim Herausschlagen aus dem Felsen zersprungen und liegen gelassen worden war. Auf der Südseite des Vorhofs der Heiden im Bereich der heutigen Aksa-Moschee stand eine ca. 185 m lange dreischiffige Basilika. Diese «königliche Halle», so Josephus, besaß gewaltige mit korinthischen Kapitellen geschmückte Säulen. Die mittlere Halle war ca. 30 m hoch und 15 m breit, die beiden Seitenschiffe ca. 15 m hoch und 10 m breit. Nahe der SW-Ecke des Tempelbezirks wurde ein Quaderstein mit der Inschrift «zum Platz des Trompetens, um anzu(kündigen) ...» gefunden, der, ehe er bei der Zerstörung des Tempels durch Titus 70 n. Chr. von der SW-Ecke des Tempelbezirks herabgestürzt war, den Ort für das kultische Schophar (Widderhorn)-Blasen festlegte, das von hier aus in der Unterstadt auf dem SO-Hügel und in der Oberstadt auf dem SW-Hügel gehört werden konnte. Wenn der antike Besucher in den Tempelbezirk eintrat, sah er, folgen wir dem Bericht des Josephus im 5. Buch seines *Jüdischen Krieges*, einen großen, vielfarbig gepflasterten Hof, in den auch die Nichtjuden eintreten durften. In der Mitte dieses Hofes grenzte eine Balustrade einen inneren Tempelhof aus dem Vorhof der Heiden aus, und Tafeln verboten den Nichtjuden den Zugang zum inneren Hof. Zwei dieser Tafeln wurden 1872 nahe dem Tempel-

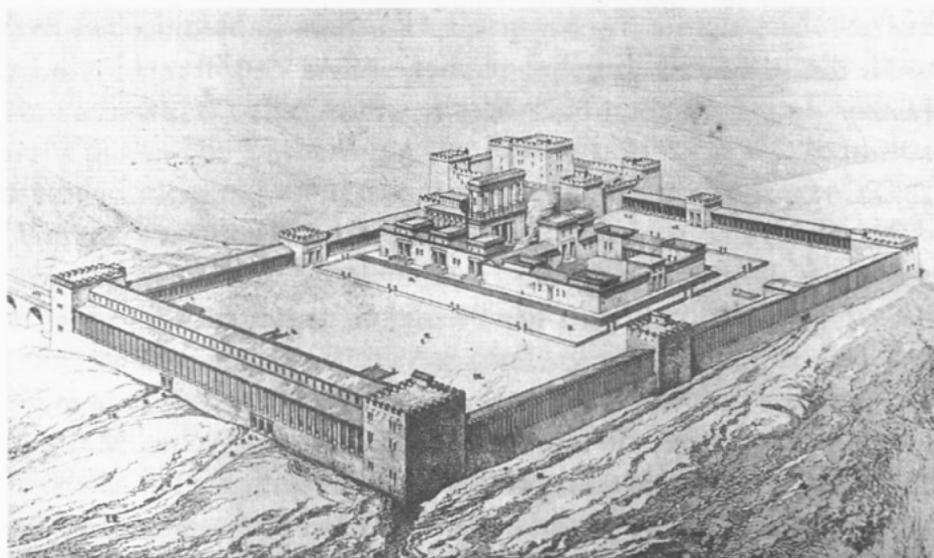


Abb. 27 Der herodianische Tempel

bezirk und 1935/36 bei Straßenbauarbeiten außerhalb des Stephanstores der heutigen Altstadt gefunden. Die Inschrift darauf lautet:

«Dass kein Fremder eintrete (in den Bereich) innerhalb der Schranken und Einfriedung des Heiligtums! Wer ergriffen wird, ist für den Tod, der darauf folgen wird, selbst verantwortlich».

In der *Apostelgeschichte* (21,28) ist die Verletzung dieses Verbots Anlass zur Verhaftung des Apostels Paulus. Im inneren Tempelbezirk (Abb. 27) lag im Osten der Vorhof der jüdischen Frauen, westlich davon der in einen Laien- und Priesterbereich unterteilte Hof der jüdischen Männer. Der Bereich mit dem Brandopferaltar war den Priestern vorbehalten, hinter dem sich das Tempelgebäude erhob. In der Frage, ob Herodes das Tempelgebäude neu erbauen, den alten aber bis auf die Fundamente einreißen oder diesen nur reparieren und mit Anbauten erweitern ließ, ist das Zeugnis des Josephus widersprüchlich. Geht man davon aus, dass Herodes das Tempelgebäude nur erweiterte, hat er es durch ein zweites Stockwerk und eine Vorhalle von ca. 45 m Höhe und Breite erweitert. Dafür spricht, dass er sich in der Rolle eines neuen Salomo sah und beanspruchte, den Tempel in den Maßen, die Salomo ihm gegeben hatte, wieder-

herzustellen, da die Rückwanderer aus dem babylonischen Exil nicht die Möglichkeit gehabt haben sollen, den Tempel wieder bis zur ursprünglichen Höhe des salomonischen Bauwerks aufzuführen.

Das Bauprogramm des herodianischen Tempelbezirks ist durch das Prinzip abgestuft-konzentrischer Heiligkeit geprägt, das den jüdischen Gesellschaftsaufbau in priesterlicher Sicht widerspiegelt. Als Zentrum der Heiligkeit galt das Allerheiligste des Tempelgebäudes, das nur am Versöhnungstag vom Hohepriester betreten wurde. Darum gelagert waren in absteigender Linie der Heiligkeit die Höfe der Priester, der jüdischen Männer, der jüdischen Frauen und zuletzt der Nichtjuden. Das Allerheiligste des Tempels wurde so in priesterlicher Sicht zum Zentrum der Stadt Jerusalem, die als Heilige Stadt um den Tempel Zentrum des Heiligen Landes sein sollte.

Herodes aber hat mit der Neugestaltung des Tempelbezirks mehr geplant, als nur priesterlichem Denken in Heiligkeitsstrukturen architektonischen Ausdruck zu verleihen. Das 48 v. Chr. von Caesar während seines Aufenthalts in Alexandrien initiierte Caesareum, das als Zentrum des Kaiserkultes in Alexandrien dienen sollte, war Herodes Vorbild für die Gestaltung des Tempelplatzes. Der Heilige Bezirk war auch in Alexandrien mit Säulenhallen an allen vier Seiten umgeben, in dessen Mitte sich der Tempel befand. Das im nordafrikanischen Kyrene ausgegrabene Caesareum bestand aus einem von dorischen Portiken (Wandelhallen) umgebenen Quadriportikus – einer vierseitig von Hallen umgebenen Platzanlage – aus dem 1. Jh. v. Chr., einer dreischiffigen Basilika des 1. Jh. n. Chr. und einem Tempelgebäude. Das Architekturelement der Basilika stammt aus einer westlichen, die Säulenumgänge der Stoen dagegen aus einer östlichen Bautradition, und es spricht einiges dafür, dass diese Architekturelemente erstmals von den Architekten des Herodes in Jerusalem verbunden wurden. Die Struktur des Quadriportikus ist aber auch typisch für das römische Forum und die hellenistische Agora als Zentrum des öffentlichen Lebens, wozu auch die Basilika passt. Herodes wollte mit dem Tempelbezirk ein heiliges Zentrum für die Juden in seinem Land

und das Weltjudentum in der Diaspora schaffen, das dem Vorbild in Alexandrien nicht nachstand, und gleichzeitig ein Zentrum des öffentlichen Lebens für die Stadt, wie es zu einer Weltstadt passe. Die Einbindung des Tempelbezirks in das herodianische Straßensystem Jerusalems unterstrich diese Funktion. Die Hauptverbindung zwischen der Oberstadt auf dem SW-Hügel und der Unterstadt auf dem SO-Hügel verlief über die Brücke von Wilsons Bogen zum Tempelplatz. Vor dem Treppenaufgang zu den Hulda-Toren lag ein großer Platz, auf den die Hauptstraße des herodianischen Jerusalem durch das Zentraltal zulief. Diese Verkehrsader verband die «oberen Märkte» nordwestlich des Tempels mit der Unterstadt auf dem SO-Hügel im Süden und war mit Geschäften gesäumt. In den ökonomischen Verkehr waren auch die Säulenhallen und die Basilika des Tempelbezirks einbezogen, die nicht nur der gelehrten Disputation – seit ca. 30 n. Chr. tagte hier der jüdische Gerichtshof des Sanhedrin –, und, wie die biblischen Evangelien zu Jesu Wirken im Tempelbezirk zeigen, auch der religiösen Agitation dienten. Die Basilika war vielmehr auch Markthalle für Händler und Geldwechsler. Auch in dem zur Zeit des Kaisers Augustus in Angriff genommenen Jupiter-Tempel in Damaskus, der wie der in Jerusalem zwei konzentrische Höfe hatte, diente der äußere als öffentlicher Markt. Der äußere Vorhof des Jerusalemer Tempelbezirks war also auch der Marktplatz des herodianischen Jerusalem – eine Doppelfunktion, die wenige Jahrzehnte nach Herodes den Zorn des Mannes Jesus aus Galiläa wecken sollte.

Herodes wollte mit dem Bau des Tempels selbstbewusst seine Macht als König demonstrieren. Am Haupttor des Tempels ließ er einen goldenen Adler, ein orientalisches Gottessymbol und Requisite zahlreicher Tempeltore in Syrien, anbringen. Doch war der Adler auch Symbol der Macht des Königs und seiner Loyalität zu Rom, was den Adler zum Objekt von Angriffen aus der Bevölkerung machte. Im Jahr 9 oder 8 v. Chr. wurde die «Neugründung» des Tempels durch Herodes festlich begangen. Dass dies am Jahrestag von Herodes' Regierungsantritt geschah, verdeutlicht, dass der Tempelbau auch herrschaftslegitimierende Funktion haben sollte.

Ehe Herodes seine Herrschaft durch aufwändige Bauprogramme wie die des Jerusalemer Tempelplatzes propagieren konnte, musste er seine Herrschaft gegen erhebliche Widerstände im jüdischen Volk sichern. Dem diente der Ausbau der nach Mark Anton benannten Festung der Antonia (Abb. 28), der also vor der Schlacht von Aktium 31 v. Chr., dem Sieg Oktavians über Mark Anton, abgeschlossen worden sein muss. Die Antonia setzte die Funktion der hasmonäischen Festung Baris nördlich des Tempelbezirks fort, die Stadt auf dem SO-Hügel gegen Angriffe von Norden zu schützen. Gleichzeitig aber baute Herodes die Festung der Antonia so aus, dass sie noch wirksamer als ihre Vorgängerinnen seit der persischen Bira den Tempelplatz als Zentrum des öffentlichen Lebens der Stadt beherrschte und Aufruhr, der von dort ausging, niedergeschlagen werden konnte. Josephus' Schilderung der Antonia ist in vielen Einzel-

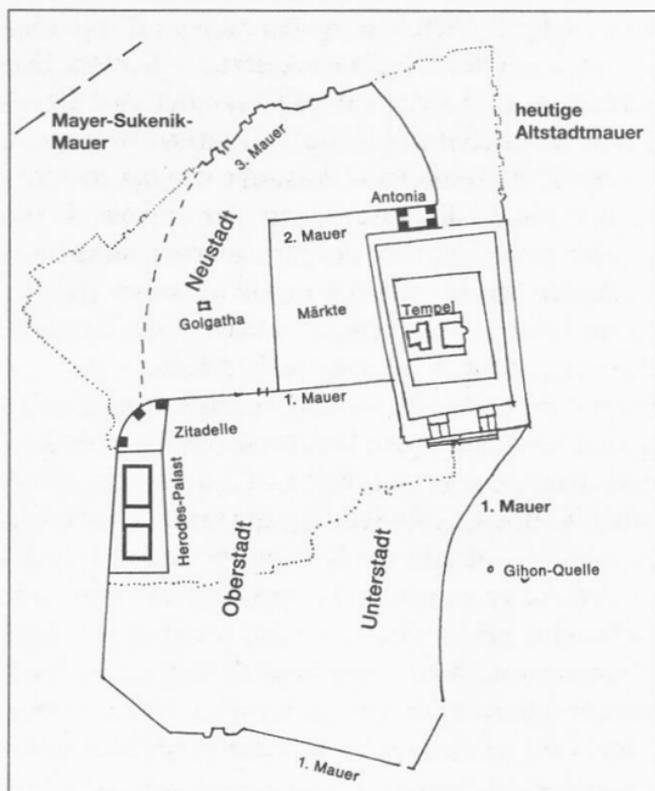


Abb. 28 Das herodianische Jerusalem um die Zeitenwende

heiten unklar, in anderen deutlich übertrieben, so dass es der Archäologie bedurft hätte, um einer Klärung der Baugestalt der Antonia näherzukommen. Nach Ausgrabungen im franziskanischen Konvent der Flagellatio (Geißelung) Christi und des Klosters der Zionsschwester Notre Dame de Sion an der Via Dolorosa nördlich des Tempelbezirks wurden Felsbearbeitungen und eine Steinpflasterung, auf der ein Basilinda-Spiel, ein römisches Würfelspiel, eingeritzt war (Abb. 30), sowie Gewölbezisternen unter der Pflasterung, die mit dem Struthion-Teich, der nach Josephus der Antonia nördlich vorgelagert war, identifiziert wurden, auf die Antonia gedeutet. So ergab sich das Bild einer Großantonia mit vier Türmen zwischen dem Tempelbezirk und den Konventen, die bis heute als Pilgerstätten dienen. Wichtige Stationen der Passion Jesu wie das Pilatusverhör und die Geißelung wurden in der Antonia lokalisiert, weil diese irrtümlich als Residenz des Pilatus interpretiert wurde. Neuere Grabungen haben aber gezeigt, dass die in den Konventen gezeigte Pflasterung zusammen mit dem sog. Ecce-Homo-Bogen an der Via Dolorosa, der seinen Namen nach dem Ausspruch des Pilatus «*seh*et den Menschen dort» (Joh 19,5) erhalten hat, nicht Teil der herodianischen Antonia, sondern einer Platzanlage der römischen Veteranenkolonie aus dem 2. Jh. n. Chr. sind. So ist mit einer erheblich kleineren Antonia mit nur einem Turm, so Josephus, zu rechnen, als sie noch heute in Jerusalem in Modellen in den Konventen an der Via Dolorosa und in Reiseführern gezeigt wird. Zwischen Tempelbezirk und Via Dolorosa liegt ein ca. 10 m über den Tempelplatz aufragendes Felsplateau von ca. 120 × 45 m, auf dem heute eine palästinensische Schule steht. Auf der Südseite ist es für die frühislamische Erweiterung des Tempelplatzes abgeschlagen worden, so dass die Maße dieses Plateaus in herodianischer Zeit, als die Antonia darauf stand, nicht mehr exakt zu ermitteln sind. Konnte Herodes als Idumäer auch nicht Hohepriester werden, so bewahrte er doch das Hohepriestergewand in der Antonia auf und machte so seinen Herrschaftsanspruch auch über den jüdischen Tempelkult deutlich, was auch im Bauprogramm der den Tempel überragenden Antonia zum Ausdruck kam. Wenn Herodes aber die

Antonia nach seinem persönlichen Freund Mark Anton benannte, so signalisierte er damit in provokativer Weise dem jüdischen Volk, dass hinter ihm, Herodes, die Macht Roms stand.

Zeitgleich mit der Antonia baute Herodes auch die hasmonäische Befestigung auf dem SW-Hügel an dem Eckpunkt von Nord- und Westmauer zu einer starken Zitadelle der drei Türme Hippikus, Phasael und Mariamme (Abb. 28) aus, von denen noch heute die Fundamente des Phasael-Turmes, im Volksmund als Davids-Turm bezeichnet, am Jaffa-Tor der heutigen Altstadt zu sehen sind. Diese Festung diente dem Schutz der Stadt auf dem SW-Hügel nach Westen und Norden und nach innen der Beherrschung dieses Stadtteils, vor allem aber als Schutz für den Palast, den sich Herodes um 24 v. Chr. auf dem SW-Hügel im Bereich des heutigen Armenischen Gartens bauen ließ, nachdem er zunächst im Hasmonäerpalast gegenüber dem Tempelbezirk residiert hatte. Die Ausgrabungen im Armenischen Garten gegenüber der armenischen St. Jakobus-Kathedrale haben die Substruktion dieses Palastes verdeutlicht, der wie die Erweiterung des Tempelplatzes auf einer massiven Erdaufschüttung stand, die mit Stützmauern durchzogen war. Dagegen sind alle Architekturreste des Palastes von den Römern bis zu den Kreuzfahrern beseitigt worden, die hier, ohne vom Herodespalast zu wissen, ihren Königspalast, die «curia regis», errichteten. Im Herodespalast residierten auch nach Herodes' Tod 4 n. Chr., der hier vereinsamt starb, die römischen Prokuratoren, unter ihnen Pilatus (26–36 n. Chr.).

Das hasmonäische Jerusalem umfasste die zwei Stadtteile der Unterstadt auf dem SO-Hügel und der Oberstadt auf dem SW-Hügel. Zur Zeit des Herodes wurde durch die «Zweite Mauer» in der Terminologie des Josephus ein neuer Stadtteil auf dem NW-Hügel nördlich des Kreuztales zwischen dem heutigen Muristan und dem Tempelbezirk ein dritter Stadtteil in die Befestigung einbezogen (Abb. 28), die «Märkte», die zum Handelszentrum der herodianischen Stadt wurden. Der Verlauf der Mauer, der für die Lokalisierung des Jesusgrabes, das außerhalb der Stadtmauern gelegen haben muss, von Bedeutung ist, bleibt umstritten, da die Angaben des Josephus nicht eindeutig sind,

die Mauer habe ihren Anfang bei einem Tor genommen, das in der Ersten Mauer gelegen habe und Gennath-Tor genannt worden sei. Nur den Nordteil der Stadt umschließend habe sie zur Antonia geführt. Die Lokalisierung des Gennath-Tores in der Nordmauer des SW-Hügels ist nach wie vor nicht restlos gesichert und ein direktes archäologisches Zeugnis der Zweiten Mauer fehlt bislang. Maximalistische Positionen rekonstruieren den Verlauf der Zweiten Mauer von der Zitadelle in einem weiten Bogen nach Norden ausholend bis zum heutigen Damaskustor der Altstadt und von dort zurück nach Süden zur Antonia führend. Doch dem widersprechen Ausgrabungen im heutigen Muristan, insbesondere unter der Lutherischen Erlöserkirche nahe der Grabeskirche (Kap. 9), die zeigen, dass vom 7. Jh. v. Chr. bis zum 1. Jh. n. Chr. dieses Gebiet nördlich des Kreuztales als Steinbruch und Gräberfeld genutzt wurde, also außerhalb der Zweiten Mauer lag. Erst Herodes Agrippa I. (41–44 n. Chr.) bezog noch durch eine «Dritte Mauer», die das geschützte Stadtgebiet bis zum heutigen Damaskustor ausdehnte, diesen Bereich des Muristan sowie Teile des heutigen christlichen Viertels der Altstadt in die Stadt ein. Damit hatte sich das Stadtgebiet Jerusalems innerhalb von 150 Jahren annähernd verzehnfacht. Als 63 n. Chr. die Bauarbeiten am Tempel eingestellt wurden, wurden schlagartig 18 000 Arbeiter arbeitslos, so dass Herodes Agrippa II. (ca. 50–100 n. Chr.) ein Projekt zur Verschönerung der Straßen Jerusalems initiierte, um soziale Unruhen zu vermeiden. Die Einwohnerzahl Jerusalems zur Zeit des Herodes war auf ca. 50 000 und bis zur Zerstörung 70 n. Chr. auf ca. 60 000–70 000 Menschen angewachsen. Hinzu kam ein Vielfaches an Menschen aus dem Land und der Diaspora zu den großen Jahresfesten in die Stadt.

Wollen wir in das Bild der herodianischen Stadt die Ereignisse der Passion Jesu einzeichnen, so ergibt sich ein von der heutigen Tradition seiner Leidensstationen auf der Via Dolorosa, die auf das 14. Jh. zurückgeht, abweichendes Bild. Nach der Verhaftung Jesu im Garten Gethsemane («Ölkelter») auf dem Ölberg (*Mark* 14,26) östlich des Kidrontales (*Joh* 18,1) wurde er in das Haus des Hohepriesters Kaiphas gebracht, das in einem vorneh-

men Villenviertel in der Oberstadt nahe des Herodespalastes lag, wo bereits frühbyzantinische Tradition im 4. Jh. n. Chr. das Haus lokalisierte. Nach dem nächtlichen Verhör in diesem Hause wurde Jesus am nächsten Morgen dem Sanhedrin vorgeführt, der im Tempelbezirk tagte, seit 30 n. Chr. in der Basilika, wo Jesus zuvor die Tempelhändler ausgetrieben und die Zerstörung des Tempels angekündigt (*Mark* 13,1) und damit seine Verhaftung und Verurteilung provoziert hatte. Nach der Verurteilung durch den Sanhedrin wurde Jesus zu Pilatus geführt, der während seiner Anwesenheit in Jerusalem im Herodespalast auf dem SW-Hügel residierte. Ein Platz vor dem Palast, auf dem sich das Volk versammeln konnte, und die angrenzende Militäranlage der Zitadelle, in der die Geißelung stattfand, passen zu dieser Lokalisierung des Pilatusverhörs. Schließlich wurde Jesus von Nazareth in den Steinbrüchen nördlich des Kreuztales außerhalb der Zweiten Mauer hingerichtet und in einem der Felsgräber begraben.

Die römische Direktherrschaft nach dem Tod des Herodes Agrippa I. 44 n. Chr. und die Ausbeutung des Landes durch die römischen Prokuratoren provozierte jüdischen Widerstand gegen die Fremdherrschaft. 66 n. Chr. kam es zu einem Pogrom gegen die Juden in Caesarea, was in Jerusalem einen Aufstand entfachte, so dass die römischen Garnisonen in der Stadt überwältigt und bei Beth Horon ein römisches Heer aufgerieben wurde. Darauf setzte der römische Kaiser Nero drei Legionen mit 60 000 Mann unter Führung des Feldherrn Vespasian in Marsch, stand doch für die Römer die Landverbindung nach Ägypten auf dem Spiel. Als Vespasian von den orientalischen Legionen zum Kaiser ausgerufen wurde, übernahm sein Sohn Titus das Kommando. Im April 70 n. Chr., als zehntausende Pilger zum Passafest in der Stadt versammelt waren, schloss er mit seinem auf vier Legionen verstärkten Heer durch eine Befestigung um die Stadt, eine circumvallatio, Jerusalem ein. Fragmente dieser circumvallatio wurden u. a. in der Mayer/Sukenik-Grabung nördlich des heutigen Damaskustores freigelegt (Abb. 28). Ende Juni 70 n. Chr. gelang den Römern die Erstürmung der Antonia und der Einbruch in den Vorhof der Heiden des Tempelbezirks.

Anfang August begann dann die Erstürmung des inneren Tempelbezirks. Bis Anfang September hielt sich noch die Zitadelle in der Oberstadt, dann brach auch hier der Widerstand zusammen. Jerusalem ging in Flammen auf, der Tempelbezirk wurde geschleift und Kultgeräte wie der siebenarmige Leuchter im Triumphzug nach Rom gebracht, wovon der Titus-Bogen in Rom noch heute Zeugnis gibt. In fast allen Grabungsarealen in Jerusalem finden sich Spuren dieser Katastrophe der Stadt.

## **9. Jerusalem in römischer und byzantinischer Zeit bis zur muslimischen Eroberung im 7. Jahrhundert n. Chr.**

Die Römer nutzten nach der Zerstörung der Stadt 70 n. Chr. die herodianische Zitadelle der Türme Phasael, Hippikus und Mariamme als Festung für die Besatzungstruppen der X. Legion Fretensis, die in der Stadt blieben. Große Teile der Oberstadt auf dem SW-Hügel wurden bis in das 3. Jh. vom römischen Militär genutzt und durch die instand gesetzte und gestärkte Westmauer der herodianischen Stadt nach Westen geschützt. Zahlreiche Ziegel mit dem Stempeldruck der X. Legion wurden in Ausgrabungen auf dem SW-Hügel gefunden. Kaiser Hadrian (117–138 n. Chr.), der 130 n. Chr. den Orient bereiste, beschloss, das noch weithin in Trümmern liegende Jerusalem als römische Veteranenkolonie wieder aufzubauen, die nach ihm, Publius Aelius Hadrianus, und dem Reichsgott Jupiter Capitolinus benannt werden sollte. Schon 131/32 n. Chr. kamen Aelia Capitolina-Münzen im Umlauf. Die Juden der Provinz Judäa verzweifelten, als sie sahen, dass Jerusalem eine römisch-heidnische Stadt werden sollte, und entschlossen sich, getragen von messianischen Hoffnungen, zum Widerstand. Um den Ausbau Jerusalems zur römischen Colonia Aelia Capitolina zu sichern, wurde die VI. Legion Ferrata, die «Geharnischte», zur Unterstützung der dort stationierten X. Legion nach Judäa verlegt.

Dennoch brach im Herbst 132 n. Chr. der Aufstand los. Die römische Besatzung in Jerusalem musste sich zurückziehen, und in der befreiten Stadt wurde eine jüdische Verwaltung für Judäa eingerichtet. Auf dem Tempelplatz wurde der Brandopferaltar wieder in Betrieb genommen. Zwei Jahre konnten die jüdischen Aufständischen unter Führung eines Simon bar Kochba Teile Judäas und Samarias gegen die Römer halten, die zehn Legionen, fast ein Drittel des römischen Heeres, zusammenzogen, um den Aufstand niederzuschlagen. Nach insgesamt fast drei Jahren war der erbitterte Kampf, in dem die gallische XXII. Legion Deioteriana, die fortan von den Legionslisten verschwand, restlos aufgegeben wurde, dennoch entschieden, die Judenheit Palästinas im römischen Reich zerstreut und Jerusalem wieder römisch. Der Ausbau zur Colonia Aelia Capitolina wurde wieder aufgenommen. An den formalen Gründungsakt, das feierliche Pflügen zur Markierung der Stadtgrenzen, wurde auf Münzen mit der Aufschrift COLONIA AELIA CAPITOLINA CONDITA erinnert. Münzen ehrten auch die V. Legion Macedonica, die sich in den Kämpfen gegen die jüdischen Aufständischen besonders hervorgetan hatte. Die X. Legion Fretensis wurde erneut in Aelia stationiert. Den Juden aber wurde bei Todesstrafe verboten, die Stadt zu betreten. Sie wurde römischer Stadtplanung folgend mit Zentrum auf dem NW-Hügel angelegt, der SO-Hügel der alten Davidstadt also aufgegeben und zum Steinbruchgebiet. Zwei rechtwinklig zueinander verlaufende Straßen bildeten die Verkehrsadern der Stadt. Der *Cardo Maximus*, die Grundachse jeder römischen Gründung, verlief von der römischen *Porta Sinistra Principalis* beim heutigen Damaskustor, nach Süden, und ein *Decumanus Maximus*, die zum *Cardo* rechtwinklig angelegte Querachse, vom heutigen Jaffator der Davidstraße folgend, traf am Forum, dem zentralen Angelpunkt jeder römischen Gründung, nahe der heutigen Grabeskirche auf den *Cardo* (Abb. 29). Die Ausgrabungen unter der Erlöserkirche haben massive Aufschüttungen im 2. Jh. über dem Steinbruch gezeigt, auf denen das römische Forum errichtet wurde. Der *Cardo* führte, für eine römische Siedlung unüblich, aber nicht über das Kreuztal hinaus, da der SW-Hügel als militä-

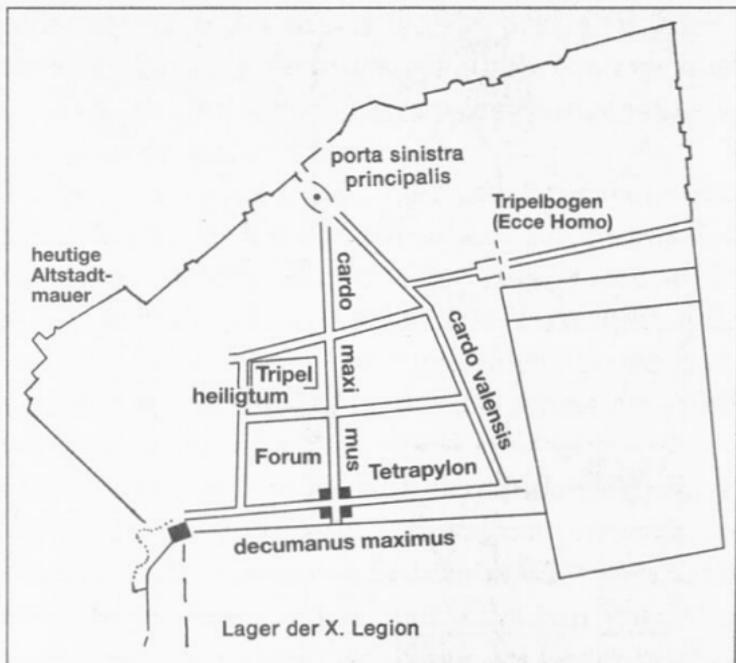


Abb. 29 Das  
römische  
Jerusalem im  
2.-3. Jh. n. Chr.

risches Gebiet nicht Teil der Stadt Aelia war. Die Fortsetzung des Decumanus über den Cardo Maximus hinaus war dem herodianischen Straßennetz folgend etwas nach Norden verschoben, verlief auf der Linienführung der heutigen Via Dolorosa nördlich am Tempelplatz vorbei und endete wie der Cardo Maximus an der Porta Sinistra Principalis im Norden in einem kleinen Forum im Osten, zu dem die Steinpflasterung mit dem römischen Basilinda-Spiel (Abb. 30) und der Ecce-Homo-Bogen als Teil eines römischen Tripelbogens gehören. An das römische Forum mit Säulenumgang und Basilika im heutigen Muristan nördlich angrenzend wurde das religiöse Zentrum Aelias im Bereich der heutigen Grabeskirche in Gestalt eines Tripelheiligtums für die römischen Gottheiten Jupiter, Juno und Minerva errichtet. Im Russischen Alexanderhospiz sind noch heute hinter der Säulenreihe des Cardo Maximus liegende Fragmente der Forumsmauer sowie der Temenosmauer dieses Heiligtums des 2. Jh. n. Chr. zu sehen, die im 4. Jh. in das Atrium der byzantinischen Basilika der Grabeskirche einbezogen wurde. Dass dieses Tripelheiligtum an einer Stelle errichtet wurde, an der, wie der byzantinische Bischof Eusebius von Caesarea im 4. Jh.

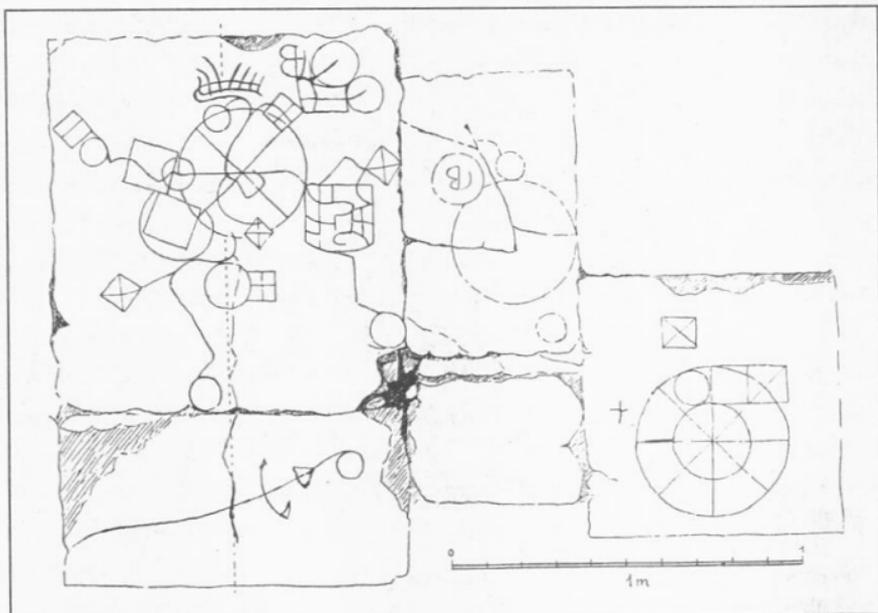


Abb. 30 Römisches Basilinda-Spiel auf der Steinpflasterung  
im Konvent der Zionsschwestern

reklamierte, die Christen Grab und Auferstehung Jesu lokalisierten, hat sich durch armenische Ausgrabungen 1970–1980 hinter der Helenakapelle der Grabeskirche bestätigt. An vor-konstantinisches Mauerwerk des römischen Tempels wurde vor 306 n. Chr. die Zeichnung eines römischen Handelsschiffes mit eingerolltem Hauptsegel und eine Votivinschrift *DOMINE IVIMUS* («Herr, wir sind gekommen») einer geglückten Pilgerfahrt angebracht (Abb. 31). Zeichnung und Inschrift befinden sich auf Mauerwerk des 3. Jh., das mit den konstantinischen Baumaßnahmen für die Grabeskirche im 4. Jh. zugeschüttet wurde. Nach 135 n. Chr. konstituierte sich in Aelia eine heidenchristliche Gemeinde in der Stadt, während Juden und Judenchristen das Betreten von Aelia verboten war. Diese Gemeinde bestand während der gesamten römischen Zeit, so dass es nicht verwunderlich ist, wenn sich die Ortstradition des Jesusgrabes in der Nekropole nördlich des Kreuztales noch hielt, als es, wovon die Ausgrabungen unter der Erlöserkirche Zeugnis geben, durch die römischen Baumaßnahmen im Zuge der Errichtung von Fo-

rum und Tripelheiligtum zugeschüttet wurde. Schon zu Beginn des 3. Jh. setzte eine intensive christliche Wallfahrtspraxis nach Jerusalem ein, die durch römische Christenverfolgungen nur behindert, aber nicht unterbunden wurde.

Auf dem Tempelplatz wurde im 2. Jh. ein Reiterstandbild Hadrians und eine Statue seines Adoptivsohnes Antoninus Pius (138–161 n. Chr.) errichtet. Über einem der Doppeltore in der Südmauer des Tempelbezirks ist in sekundärer Verwendung die Basis der Statue eines Antoninus Pius gefunden worden, die noch im 4. Jh. der Pilger von Bordeaux, der das Jerusalem seiner Zeit beschrieben hat, gesehen haben will.

Schon in vorkonstantinischer Zeit ist den Juden ein eingeschränktes Recht des Zugangs zum Tempelplatz eingeräumt worden, berichtet doch der Pilger von Bordeaux um 333 n. Chr., der bei seinem Besuch in der Stadt einem jüdischen Pilgerweg zum Tempelplatz folgte, er habe in der Nähe des hadrianischen Standbildes einen durchbohrten Stein gesehen, zu dem die Juden alljährlich gekommen seien, um ihn zu salben, zu weinen, ihre Kleider zu zerreißen und dann fortzugehen. Rabbinische Tradition spricht seit dem 4. Jh. n. Chr. davon, dass die Gottesgegenwart der Schechina – die in der Welt weilende Gottesherr-



Abb. 31 Darstellung eines römischen Pilgerschiffes des 3. Jh. in der Grabeskirche

lichkeit – nach der Zerstörung des Tempels nicht von der Westmauer gewichen sei, womit ursprünglich die Westmauer der Ruine des Tempels, nicht aber der herodianischen Umfassungsmauer des Tempelbezirks, gemeint war. Als Kaiser Julian Apostata 363 n. Chr. den jüdischen Tempel wieder aufbauen lassen wollte und man begann, dazu die Ruinen des zerstörten Tempelgebäudes zu beseitigen, wurde diese Tradition auf die westliche Umfassungsmauer des Tempelbezirks, die von den Römern nur teilweise zerstört worden war, übertragen und zum Kristallisationskern der Tradition der Klagemauer, die seit dem 16. Jh. durch türkische Order an der bis heute von der Judenheit verehrten Stelle fixiert wurde.

Zur Zeit des Kaisers Diokletian (284–305 n. Chr.) wurde die X. Legion Fretensis aus der Stadt abgezogen und nach Aila, das heutige Eilat, verlegt, um die südliche Provinz Palästina gegen Einfälle aus der Wüste zu schützen.

Neue Impulse für die Stadtgeschichte Jerusalems brachte erst die konstantinische Wende. 313 n. Chr. wurde das Christentum nach einer langen Phase der Verfolgung als *religio licita* (erlaubte Religionsausübung) staatsoffiziell im Römischen Reich anerkannt. 324 n. Chr. übernahm Konstantin I. nach dem Sieg über seinen Gegenspieler im Kampf um die Alleinherrschaft Licinius (308–324 n. Chr.) die Herrschaft auch über den Osten des Römischen Reiches. 325 n. Chr. griff Konstantin schon in das von ihm einberufene Konzil von Nicäa ein und räumte dort dem Jerusalemer Bischof Makarius einen Ehrenrang unter den versammelten Bischöfen ein. Die Sonderstellung Jerusalems als Ort des Todes und der Auferstehung Christi kam auch in Konstantins Bemühen um den Bau der Grabeskirche an der Stelle des heidnischen Tripelheiligtums am Forum von Aelia zum Ausdruck. In dem um 337 n. Chr. verfassten Bericht von der Auffindung des Jesusgrabes unter römischen Aufschüttungen für den heidnischen Tempel stilisierte der Bischof Eusebius von Caesarea (vor 265–339 n. Chr.), der Biograph des Kaisers, Konstantin zum Initiator der Suche nach dem Grab, da es dem Kaiser als eine Pflicht erschienen sei, «den seligsten Ort der heilbringenden Auferstehung des Heilandes in Jerusalem allen sichtbar zu ma-

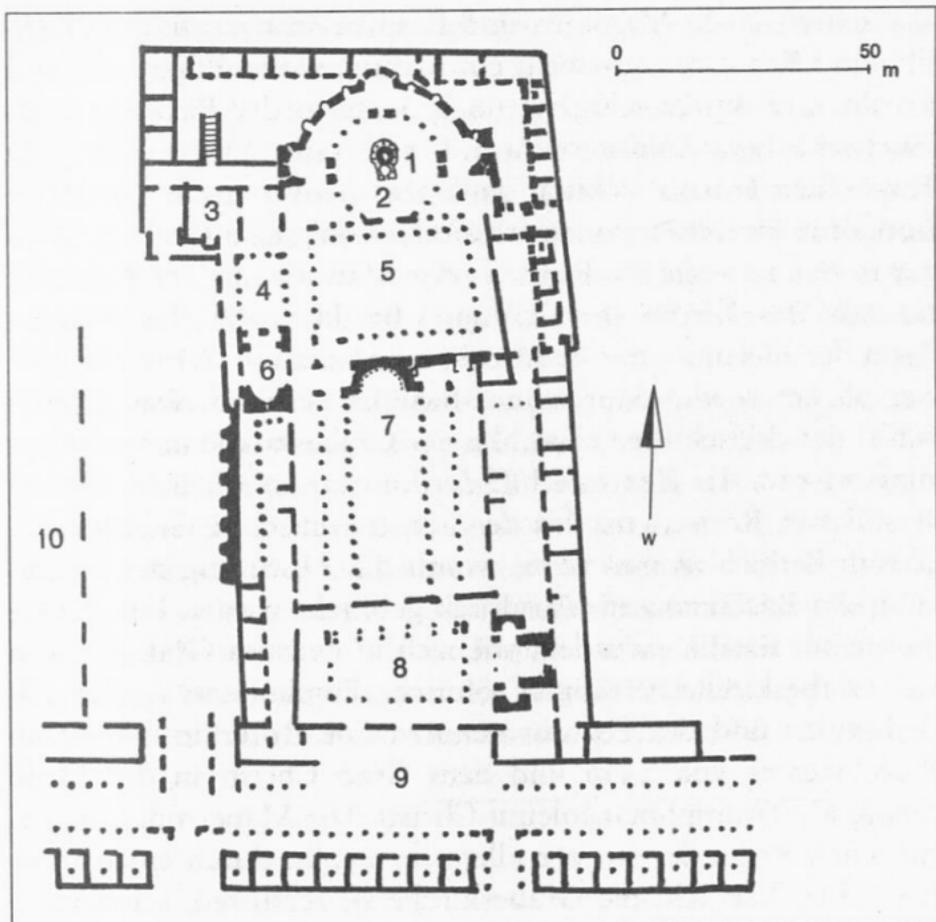


Abb. 32 Die Grabeskirche gegen Ende des 4. Jh. mit Grab Christi (1), Rotunde (2), Baptisterium (3), Südatrium (4), Atrium der Rotunde (5), Gulgatha-Kirche (6), Basilika (7), Ostatrium (8), Cardo Maximus (9), Forum (10)

chen und der Verehrung zu übergeben». Wie wir sahen, ist die Tradition, das Grab Jesu sei im Bereich des in herodianischer Zeit als Nekropole genutzten Steinbruchs unter dem Forum und Tripelheiligtum von Aelia zu finden, historisch nicht unwahrscheinlich. Schwieriger ist die Verifikation des einen als Grab Jesu gezeigten Grabes neben anderen in der Grabeskirche. Diese zwischen 337 und 348 n. Chr. erbaute Kirche bestand aus einer in Anspielung auf die Kreuzigung als Martyrion bezeichneten Basilika und einer mit der Auferstehung verbundenen und daher als Anastasis bezeichneten Rotunde (Abb. 32).

Zwischen Cardo Maximus und Basilika sowie zwischen Basilika und Rotunde lag jeweils ein Atrium, wobei Fragmente von Cardo und Atriumseingang noch heute in der Backstube des Zuckerbäckers Zalatimo im Suk el-Attarin (Abb. 2) und im Russischen Hospiz sichtbar sind. Das Bauprogramm der Grabeskirche knüpfte an zeitgenössische königliche Grabarchitektur in Rom an, die die Rotunde des Mausoleums der Konstantia mit der Kirche der St.-Agnes-Basilika und das Mausoleum der Helena – der Mutter Konstantins I. – mit der Kirche der SS. Peter- und Marcellinus-Basilika verband. Das Mittelschiff der dreischiffigen Basilika der Grabeskirche in Jerusalem maß 13,5 m, das Zentralschiff der konstantinischen St.-Petrus-Basilika in Rom 24 m, das der konstantinischen Geburtsbasilika in Bethlehem nur 10 m, womit die Abstufung der Bedeutung der Basiliken zum Ausdruck gebracht wurde. Für die Jerusalemer Basilika wurden, wie sich in neueren Grabungen in der Grabeskirche bestätigte, römische Fundamente des Tripelheiligtums und des Forums genutzt. Die Rotunde mit einem Durchmesser von 35 m und dem Grab Christi in der Mitte diente als Triumphmausoleum Christi. Die Mauern der byzantinischen Rotunde, die vor allem im 11. Jh. durch einen moslemischen Versuch, die Grabeskirche zu zerstören, schwer beschädigt wurden, stehen noch heute stellenweise bis zu 11 m Höhe an.

Da für das *Johannesevangelium* (19,17.41) Golgatha und Grab Jesu nahe beieinander lagen, zog die Auferstehungstradition der Grabeskirche auch die Kreuzigungs- und Golgathatradition an sich, so dass schon im 4. Jh. der Golgatha-Felsen in Verlängerung des südlichen Seitenschiffs des Martyrions der Basilika im Atrium vor der Rotunde der Anastasis gezeigt wurde. Auch die Legende von der Auffindung des Kreuzes durch die Kaisermutter Helena wurde im 4. Jh. mit der Grabeskirche verbunden. Zahlreiche Motive, die bis 70 n. Chr. am jüdischen Tempel und seinem Heiligen Felsen zum Teil seit mehr als tausend Jahren hafteten, wurden auf den Golgatha-Felsen und die Grabeskirche übertragen, in der nun die Opferung Isaaks, das Adamsgrab, die Himmelspforte und der Mittelpunkt der Erde,

der Schlusstein der Urflut und der Eingang zur Totenwelt gezeigt und verehrt wurden.

Im 5. Jh. stieg Jerusalem zu einem der fünf Patriarchate der Weltchristenheit neben Rom, Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien auf. Dieser kirchenpolitische und -rechtliche Aufstieg spiegelte sich auch in der Entwicklung der Stadtarchitektur wider. Zahlreiche Kirchen wurden im 4.–6. Jh. gebaut (Abb. 33), so auf dem SW-Hügel, der inzwischen als der höhere der zwei Hügel anstelle des SO-Hügels als Zionsberg und Ort der Stadt Davids galt, eine Hagia Sion-Kirche, an die sich die Abendmahls- und Geistausgießungstradition ankristallisierte. Hier wurde das Haus der Apostel, die Erscheinung des Auferstandenen und der Tod Marias lokalisiert. Bei Ausschachtungsarbeiten für die deutsche Benediktiner-Abtei der Dormitio in den Jahren 1898/99 wurden Teile der fünfschiffigen byzantinischen Basilika dieser Kirche sichtbar. Weitere Impulse erhielt der Aufschwung Jerusalems durch den Besuch der Kaiserin Eudokia 438 n. Chr. in der Stadt. Zahlreiche Kirchenbauten gingen auf ihre Initiative

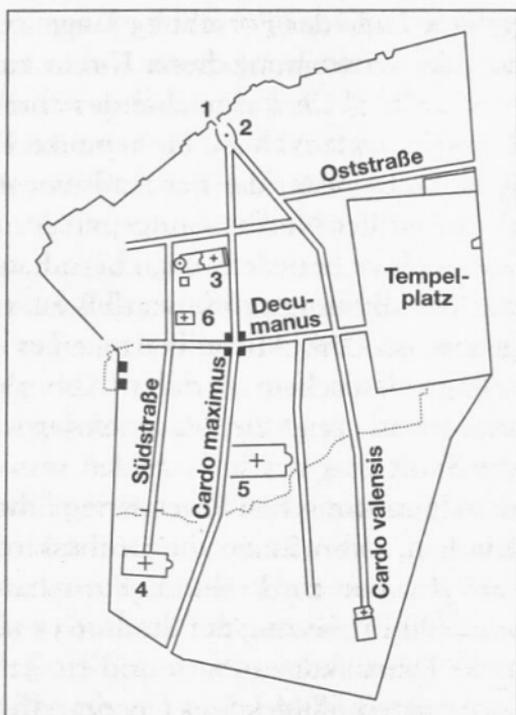


Abb. 33 Das byzantinische Jerusalem mit Stephanstor (1), Forum des Tores (2), Grabeskirche (3), Hagia Sion-Kirche (4), Hagia Maria Nea-Kirche (5), Johannis-Kirche (6)

zurück. Einige Jahre später wurde sie aufgrund einer Intrige am Hofe in Konstantinopel nach Jerusalem verbannt. Wohl auf ihre Veranlassung hin wurde Jerusalem nach einigen früheren Vorarbeiten wieder durch eine Stadtmauer geschützt, die, wie die Grabungen auf dem SW-Hügel und im Zentraltal zeigen, dort der Linienführung der Ersten Mauer aus dem 2. Jh. v. Chr. folgte und sich nach Norden bis auf die Höhe der Nordmauer der heutigen Altstadt erstreckte. Auch der SO-Hügel, der seit 70 n. Chr. nicht mehr Teil des Stadtgebietes war und als Steinbruch diente, wurde wieder durch eine Stadtmauer in die Stadtbefestigung einbezogen und dicht besiedelt. Diese Mauer hatte im 19. Jh. C. Warren entdeckt (Kap. 3) und damit den Startschuss für die Ausgrabungen auf dem SO-Hügel gegeben. Zwischen 494 und 516 n. Chr. wurde auf dem SO-Abhang des SW-Hügels mit dem Bau einer Hagia Maria Nea-Kirche und dazugehörigen Klöstern, Hospizen, Hospitälern und Bibliotheken begonnen, die 543 n. Chr. geweiht wurde. In der Ausgrabung von N. Avigad im Jüdischen Viertel der Altstadt konnte eine große Gewölbe-substruktion der Nea-Kirche freigelegt werden, nachdem ihre genaue Lage der Forschung lange Zeit Rätsel aufgegeben hatte. Mit der Einweihung dieser Kirche zur Zeit des Kaisers Justinian (527–565 n. Chr.) erreichte das christlich-byzantinische Jerusalem seinen glanzvollen Höhepunkt. Die Ausdehnung Jerusalems entsprach wieder der der Stadt vor der Zerstörung durch Titus, doch war der Nordteil aufgrund der römischen Aelia Capitolina nun dichter besiedelt als in herodianischer Zeit, so dass von einer Bevölkerungsgröße von bis zu 100 000 Einwohnern auszugehen ist. Die Mosaikkarte einer byzantinischen Kirche im transjordanischen Madaba (Abb. 34), die um 560 n. Chr. entstanden ist, zeigt die Glanzzeit Jerusalems, die erst abbrach, als die Stadt 614 n. Chr. von den sassanidischen Persern, die mit dem byzantinischen Reich Krieg führten, erobert und zahlreiche Kirchen, unter ihnen die Grabeskirche, zerstört wurden. Doch war das nur ein Präludium zur bald darauf folgenden moslemischen Eroberung der Stadt. 635 n. Chr. konnte der Kalif Abu Bakr Damaskus erobern und ein Jahr später das byzantinische Heer unterhalb des Sees Genezareth vernichtend schlagen.

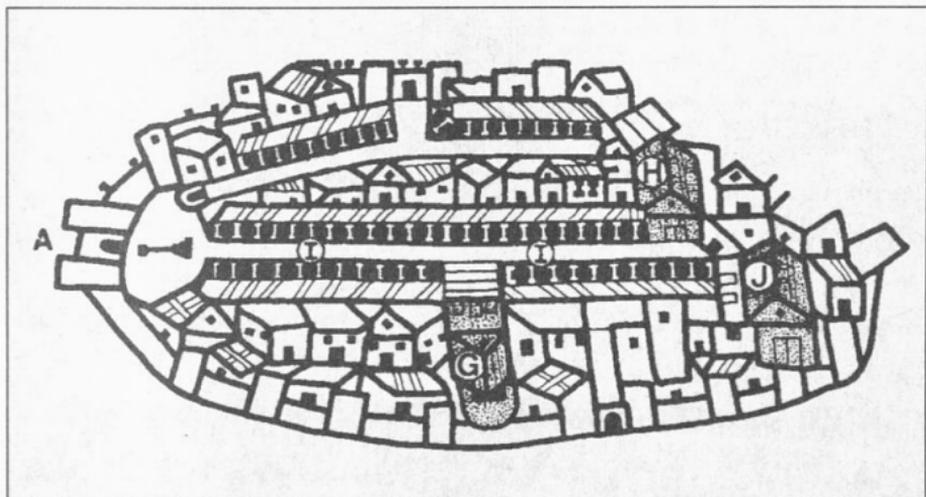


Abb. 34 Die Jerusalem-Vignette des Madaba-Mosaiks mit (von links nach rechts) Stephanstor (A) und Forum, Cardo Maximus (I) mit Grabeskirche (G), Hagia Maria Nea-Kirche (H) und Hagia Sion-Kirche (J)

In Jerusalem rüstete der greise Patriarch Sophronius zur Verteidigung der Stadt. Zwei Jahre konnte sie der muslimischen Belagerung standhalten, bis Sophronius in Verhandlungen zur Übergabe der Stadt eintreten musste. Als er 638 n. Chr. die Tore Jerusalems öffnen ließ, soll er vom Kalifen Omar die Zusage der Religionsfreiheit für die Christen erhalten haben. Noch Omar soll südlich des Heiligen Felsens eine erste Moschee auf dem Tempelplatz, den die Christen als Zeichen des Gottesgerichts an den Juden in Ruinen liegen ließen, errichtet haben. Ein halbes Jahrhundert später erstrahlte der Tempelbezirk in neuem Glanz. 691/92 n. Chr. war der Bau des Felsendoms, der erstmals nach der Zerstörung des jüdischen Tempels den Heiligen Felsen wieder überwölbte, unter der Herrschaft des omajjadischen Kalifen Abdalmalik ibn Marwan abgeschlossen (Abb. 35). Unter ihm oder seinem Sohn Walid I. ibn Abdalmalik (705–750 n. Chr.) wurde auch die Aksa-Moschee fertiggestellt, so dass ein Bauprogramm realisiert war, das mit Rotunde und Basilika dem der christlichen Grabeskirche entsprach. Als architektonisches Gegenprogramm zur christlichen Grabeskirche wurde der Felsendom mit der in der 17. Sure des Korans nicht lokalisierten Tradition der Himmelfahrt des Propheten verbunden, so dass der



Abb. 35 Der moslemische Felsendom auf dem Tempelplatz

Felsendom auf dem Jerusalemer Tempelplatz zum drittheiligsten Heiligtum des Islam aufsteigen konnte, Jerusalem aber damit zur Heiligen Stadt nicht nur der Juden und Christen, sondern auch der Muslime wurde. Die Geschichte des antiken Jerusalem, die auch die Geschichte der mit der Stadt verbundenen Religionstraditionen ist, hat bis heute Einfluss auf die Konflikte in dieser Stadt, und, so ist zu hoffen, auch auf ihre Lösungsmöglichkeiten.



# Wo jedes Sandkorn heiliger Boden ist

Peter Thorau

## Die großen Pilgerziele: Jerusalem

Jerusalem ist das klassische Pilgerziel schlechthin: Dort konnten Pilger auf den Spuren Jesu wandeln, als Schauplatz seiner Leiden und Auferstehung überstrahlte die Anziehungskraft der Stadt alle anderen Wallfahrtszentren bei weitem. Doch die Haltung der Kirchenväter war zunächst zwiespältig: Die Menschen sollten das himmlische, nicht das irdische Jerusalem suchen.

„Reisebeschreibung von Bordeaux nach Jerusalem und von Herakleia über Aulona und die Stadt Rom bis nach Mailand, nämlich: Von der Stadt Bordeaux, wo der Fluß Garonne ist, den der Ozean über ungefähr 100 gallische Meilen ansteigen und zurückgehen läßt, bis zur Pferdewechselstation Stomatas sieben gallische Meilen, von dort bis zur Pferdewechselstation Sirione neun gallische Meilen, bis zur Stadt Vasatas neun Meilen, bis zur Pferdewechselstation ‚Drei Bäume‘ fünf Meilen, bis zur Pferdewechselstation Oscineio acht Meilen, bis zur Pferdewechselstation Scittio acht Meilen, bis zur Stadt Elusa acht Meilen, bis zur Pferdewechselstation Vanesia zwölf Meilen, bis zur Stadt Auscius acht Meilen, bis zur Pferdewechselstation Ad Sextum [= Zum sechsten Meilenstein] acht Meilen, bis zur Pferdewechselstation Hungunerro sieben Meilen, bis zur Pferdewechselstation Bucconis sieben Meilen, bis zur Pferdewechselstation ‚Zum Jupiter‘ sieben Meilen, bis zur Stadt Tholosa sieben Meilen, bis zur Pferdewechselstation Ad Nonum [= Zum neunten Meilenstein] neun Meilen, bis zur Pferdewechselstation Ad Vicesimum [= Zum 20. Meilenstein] elf Meilen, bis zur Übernachtungsstation Elusione neun Meilen ... Das macht von Bordeaux bis Arles 372 gallische Meilen, 30 Pferdewechselstationen, elf Übernachtungsstationen.“

Solche dünnen Aufzählungen von Wegstationen und Entfernungsangaben machen den größten Teil des ältesten Pilgerberichts aus, der auf uns gekommen ist. Der namenlose Reisende, der sich im Jahr 333 nach Jerusalem aufmachte, wird wegen seines Ausgangsorts gewöhnlich „der Pilger von Bordeaux“ genannt. Für seine über 1000 Kilometer lange Reise wählte er, anders als die Mehrheit der vielen anderen Pilger, die ihm in den kommenden Jahrhunderten bis heute folgen sollten, den beschwerlichen Landweg über Konstantinopel. Dabei konnte er auf das hervorragend ausgebaute Straßennetz des Römischen Reiches und auf das System der römischen Post mit ihren zahlreichen Pferdewechselstationen und Herbergen zurückgreifen.

Auch wenn er, im Heiligen Land angekommen, nur wenig ausführlicher wird, meist ohne spürbare Gefühlsregung kaum mehr als den Namen der besuchten Stätten und die entsprechende Bibelstelle anführt, so sind seine Aufzeichnungen doch von großem Wert für den modernen Historiker, weil sie einen Einblick in die Anfänge des Pilgerwesens erlauben. Denn das Wallfahrtswesen steckte zur Zeit unseres Pilgers aus Bordeaux sozusagen noch in den Kinderschuhen. Lediglich vier große Kirchen erwähnt er auf seiner Rundreise: die Grabeskirche in Jerusalem, die Geburtskirche in Bethlehem, die Kir-

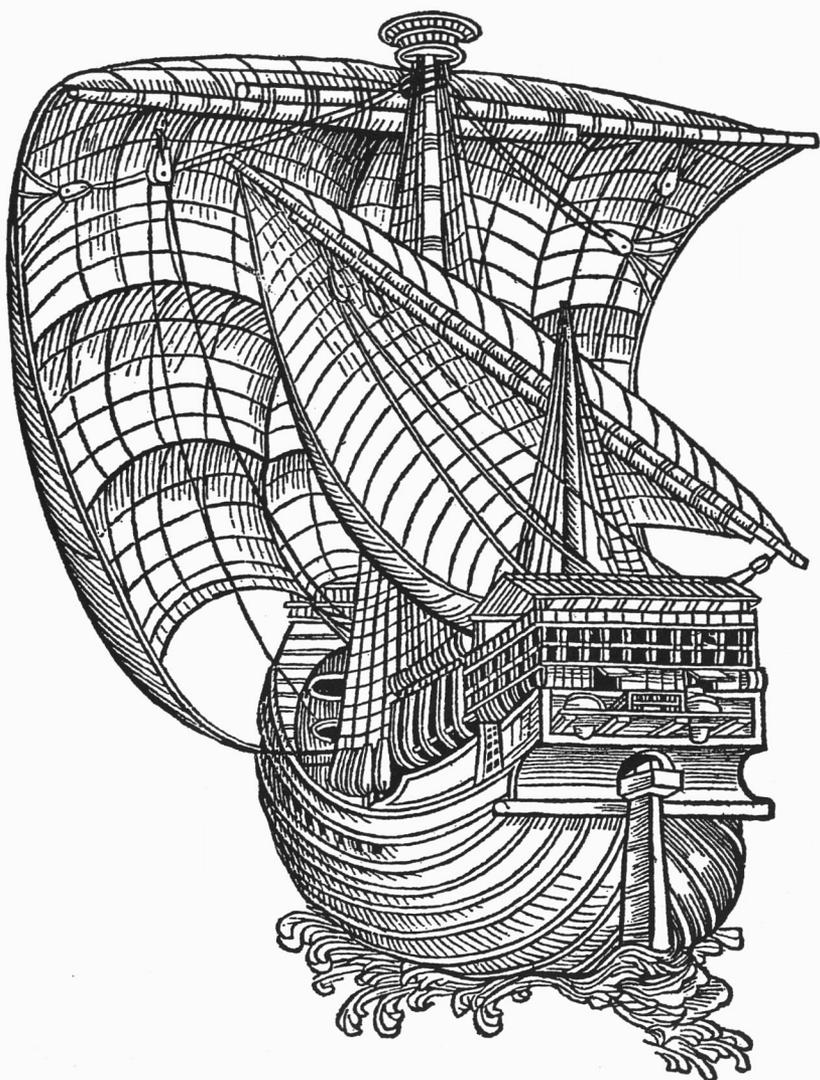
che am Ölberg und diejenige am Abrahamsheiligtum in Mamre. Alle vier Basiliken hatte Kaiser Konstantin (306–337) errichten lassen, unter dessen Herrschaft sich Palästina langsam in ein christlich geprägtes Land zu verwandeln begann. Einen nicht unwesentlichen Anteil an dieser Entwicklung hatte seine Mutter, die Kaiserin Helena (um 249–329).

Beeindruckt von dem Sieg, den Konstantin 312 an der Milvischen Brücke über Kaiser Maxentius erlitten hatte – unter dem Feldzeichen des Kreuzes, wie ihm in einer Vision geweissagt worden war –, soll Helena nach Jerusalem gereist sein, um dort das augenscheinlich so wirkmächtige Kreuz Christi zu suchen. Die christliche Legende schildert das weitere Geschehen in leuchtenden Farben: Mit glühendem Eifer begab sich die Kaiserin ans Werk. Den Ort der Kreuzigung aber und das dort in der Erde ver-

borgene Kreuzesholz wollten die Juden ihr nicht preisgeben, weil es in einer Prophezeiung hieß, das Gesetz der Juden werde zunichte und die Christen übernehmen die Herrschaft, wenn das Kreuz in ihre Hände gerate. Helena jedoch soll einen der Juden, der bezeichnenderweise Judas hieß, gezwungen haben, ihr die Kreuzigungsstätte zu zeigen, indem sie ihn für eine Woche ohne Nahrung in einen trockenen Brunnen werfen ließ. Daraufhin führte er die Kaiserin nach Golgatha, wo der römische Kaiser Hadrian (117–138) einen Venustempel hatte errichten lassen, um den Ort für Christen zu entweihen. Dort betete nun der Jude, und alsbald bewegte sich die Erde, und wohlriechender Rauch stieg auf; durch diese Zeichen wurde Judas zu Christus bekehrt. Helena aber ließ den Tempel abreißen; beim Graben in der Erde fand man drei Kreuze. Welches davon das Kreuz Christi war, erwies sich schnell durch dessen Wundertätigkeit: Der Leichnam eines Jünglings, der vorübergetragen wurde und über den man nacheinander die drei Hölzer legte, wurde bei der Berührung durch das rechte Kreuz wieder zum Leben erweckt. Nach anderer Version der Legende genas eine todkranke vornehme Dame Jerusalems von ihrer Krankheit; laut Ambrosius wurde das Kreuz Jesu dagegen an der Inschrift erkannt, die Pilatus daran hatte anbringen lassen. Durch das Gebet des bekehrten Judas wurden auch noch die Kreuzesnägel gefunden. Helena brachte sie zusammen mit einem Teil des Kreuzes ihrem Sohn Konstantin mit, der Rest verblieb im Heiligen Land.

Als wahrer Kern dieser legendarisch ausgeschmückten Überlieferung, wie man sie beispielsweise in der „Legenda aurea“ des Jacobus de Voragine aus dem 13. Jahrhundert findet, die sich aber schon im Verlauf des 4. Jahrhunderts in dieser Form gebildet hatte, bleibt festzuhalten: Kaiserin Helena, am Hof ihres christenfreundlichen Sohnes Konstantin zum Christentum bekehrt, begab sich im Jahr 326 ins Heilige Land und ließ in Jerusalem die mit einem Venustempel überbaute Kreuzigungsstätte freilegen. Sie fand dort auch tatsächlich ein Kreuz (oder dessen Überreste), das seither von den Christen als das „wahre Kreuz“ Christi verehrt wurde. Der Bau der Grabeskirche durch Kaiser Konstantin ging wohl auf ihre Initiative zurück.

Pilgerschiff des 15. Jahrhunderts. Holzschnitt von Erhard Renwick in der ersten deutschen Ausgabe der „Peregrinatio“ Bernhards von Breydenbach 1486.



## Zwiespältige Haltung der Kirchenväter

Schon vor Helena hatten einzelne Christen, vor allem Bischöfe und Priester aus Ägypten und Kleinasien, Palästina besucht. Bei ihnen kann man aber noch nicht von Pilgern im eigentlichen Sinn sprechen. Vereinzelt Hinweise auf diese Reisenden liefert uns vor allem die Kirchengeschichte des Bischofs Eusebius von Caesarea. Er erwähnt beispielsweise den kleinasiatischen Bischof Melito von Sardes, der sich um 200 nach Jerusalem begab, weil er dort genaue Informationen darüber einholen wollte, welche Schriften zum alttestamentlichen Kanon gehörten und wie deren richtige Reihenfolge sei. Bischof Alexander von Kappadokien, der wenig später nach Palästina reiste, tat dies immerhin schon „um des Gebetes und der Stätten der [biblischen] Geschichte willen“. Aber erst der Fund des Kreuzes durch Kaiserin Helena brachte die Pilgerbewegung ins Heilige Land richtig in Gang. Ihrem Vorbild sollten in der Zukunft viele fromme Christen folgen, auch wenn schon der Kirchenvater Augustinus aus theologischen wie moralischen Gründen Wallfahrten mißbilligte.

Eher zwiespältig war die Haltung des heiligen Hieronymus, der sich aus Rom ins Heilige Land zurückzog, wo er sich 386 endgültig in Bethlehem niederließ und seine Übersetzung der Bibel ins Lateinische anfertigte. Einerseits faßte er einen Bericht über die Reise der römischen Matrone Paula und ihrer Tochter Eustochium durch Palästina und Unterägypten ab, welche die beiden in seiner Begleitung machten, bevor sie in Bethlehem ein Kloster gründeten, um dort ihren Lebensabend zu verbringen. Die Frömmigkeit und Gottesliebe der beiden Damen und ihre Verehrung für die heiligen Stätten lobt Hieronymus aufs höchste. Andererseits warnt er beispielsweise um 395 in einem Brief an Paulinus von Nola vor den Gefahren einer Wallfahrt und stellt den geistlichen Wert einer solchen Reise gänzlich in Frage: Schließlich würden die Gläubigen „nicht nach der Verschiedenheit des Wohnortes, sondern nach dem Verdienste des Glaubens gewogen“. „Sowohl von Jerusalem wie von Britannien aus“ stehe der Himmel gleichermaßen offen; man müsse das Reich Gottes in sich selbst suchen. Und gar für einen Mönch, welcher der Welt entsagt habe, sei es eine völlige Torheit, sein Kloster zu verlassen, um dann in Jerusalem mit dem weltlichen Treiben einer Stadt konfrontiert zu werden, das er doch durch seinen Klostereintritt meiden wollte.

Solcherlei Kritik an der Pilgerbewegung findet sich immer wieder in den Äußerungen von Theologen. Der Kirchenvater Gregor von Nyssa (um 330–395) etwa klingt in seinem zweiten Brief ganz ähnlich: Seine christlichen Brüder sollten „ihren Leib verlassen und zum Herrn pilgern, und nicht von Kappadokien nach Palästina“. Und noch der Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux (1090–1153), der vehement und beredt für den Zweiten Kreuzzug die Werbetrommel rührte, äußerte sich Mitte des 12. Jahrhunderts zumindest im Hinblick auf seine Ordensbrüder sehr ablehnend zum Wallfahrtswesen. Pilgerreisen von Mönchen betrachtete er bestenfalls als sinnlos. Einen unterwegs aufgegriffenen Zisterzienser schalt er, leichtsinnig zu sein, schickte ihn in sein Kloster zurück und ließ ihn vom Abt streng bestrafen. Die Aufgabe eines Mönches sei es nicht, das irdische, sondern das himmlische Jerusalem zu suchen; dieses Ziel erreiche man nicht, indem man mit seinen Füßen marschiere, sondern indem man in seinen geistigen Fähigkeiten Fortschritte mache, schrieb er seinen Mitbrüdern ins Stammbuch. Zisterziensern, die sich gar auf den Kreuzzug begeben wollten, drohte er – in Übereinstimmung mit der Ordensleitung – die Exkommunikation an: Ein Mönch solle das Kreuz nicht auf dem Gewand, sondern in seinem Herzen tragen.

— Doch all diese Mahnungen vermochten wenig gegen den breiten Strom der Volksfrömmigkeit. Uralte magische Vorstellungen von der besonderen Wirkmächtigkeit bestimmter Plätze, wie man sie im Überlieferungsgut der gesamten Menschheitsgeschichte immer wieder findet, brachen sich im christlichen Gewand erneut Bahn. Stätten, an denen Heilige lebten, wirkten, starben oder begraben wurden, aber auch deren Leichnam sowie Gegenständen, die mit ihnen in Kontakt kamen, schrieb und schreibt man außergewöhnliche Kräfte zu, die vor Ort wirksam werden und sich Besuchern auch mitteilen können. An den heiligen Stätten kann demnach Heil erfahren werden, das quasi mitgenommen wird und über den Besuch hinauswirkt. Daneben trat der Wunsch vieler Gläubiger, Christus und den Heiligen räumlich nahe zu sein, indem man die Orte ihres irdischen Lebens mit eigenen Augen sah. Dahinter stehen besondere Verehrung und Frömmigkeit als Motive. Dazu kam die Idee des Ablasses zeitlicher Sündenstrafen, den die Kirche für den Besuch bestimmter heiliger Stätten und dort abzuleistende Gebete und Frömmigkeitsübungen in Aussicht stellte. Im Verlauf des Mittelalters kam es

zudem immer mehr in Gebrauch, als Bußleistung für Sünden eine Wallfahrt zu verlangen; je nach Schwere konnte diese in benachbarte Wallfahrtsorte oder zu entfernten Pilgerzielen führen.

### Begehrte Herrenreliquien

Im Lauf der Jahrhunderte wurde ganz Europa mit vielen größeren und kleineren Wallfahrtsstätten von unterschiedlicher Bedeutung überzogen. Zu den drei wichtigsten Pilgerzentren der Christenheit entwickelten sich das Heilige Land, das Grab des Apostels Jakobus in Spanien und Rom. Jerusalem und das Heilige Land behielten jedoch immer ihre überragende Bedeutung. Die Tatsache, daß es dieses Land war, in dem Christus sein irdisches Leben verbracht hatte, „wo seine Füße standen“, machte aus jedem Ort „heiligen Boden“; jede Krume Erde, jedes Sandkorn, jeder Tropfen Wasser wurde quasi zur Kontaktreliquie, geheiligt durch seine Berührung und Gegenwart. Jerusalem selbst, wo man in der Grabeskirche den „Nabel der Welt“ lokalisierte, mußte als Schauplatz von Leiden und Auferstehung Christi, als Zentrum der mittelalterlichen Welt, alle anderen Wallfahrtsorte an Anziehungskraft weit überstrahlen.

Das durch den Besuch von Pilgerstätten erfahrene Heil sollte jedoch kein einmaliges Ereignis

bleiben; man wollte die Heilserfahrung fort-dauern lassen und wiederholen können. Dies war nach Meinung der Volksfrömmigkeit, die von vielen Theologen unterstützt wurde, durch die Mitnahme von Reliquien möglich, die in der Heimat der Pilger weiter ihre Wirkung entfalten würden. Den Körper von Heiligen betrachtete man zunächst als unteilbar und unverletzlich; seit dem Hochmittelalter kannte man solcherlei Skrupel allerdings nicht mehr, sondern entfernte etwa Finger, Arme, Beine, Zähne oder – bei durch Enthauptung zu Tode gekommenen Märtyrern – den Kopf von der ursprünglichen Begräbnisstätte. Meist handelte es sich in diesen Fällen um Geschenke an bedeutende Klöster, Domkirchen oder Adlige, denen man damit eine besondere Ehre erweisen wollte. Weniger Probleme bereiteten von Anfang an die sogenannten Berührungs- oder Kontaktreliquien. Dabei handelte es sich um Gegenstände, mit denen der Heilige während seines Lebens hantiert hatte, etwa Kleidung, Schmuck oder Gebrauchsgegenstände, aber auch um Materialien, die nach seinem Tod mit dem Leichnam oder gar nur mit seinem Sarg in Berührung kamen.

Aus dem Heiligen Land waren die „Herrenreliquien“ besonders begehrt, also solche, die in direkter Beziehung zu Christus standen. Größte Verehrung genoß das von Kaiserin Helena aufgefundene „wahre Kreuz“.

Bei ihrer Eroberung Jerusalems 614 erbeuteten es die persischen Sasaniden; erst 628 konnte Kaiser Herakleios es zurückerobern. Von nun an beging die Kirche neben dem Fest der „Kreuzerhöhung“ (14. September; Fund des Kreuzes durch Helena) feierlich den Tag der Wiedergewinnung des Kreuzes (3. Mai; Fest der Kreuzerfindung). Erstaunlicherweise hören wir aber in den folgenden Jahrhunderten nichts mehr von dieser so bedeutenden Reliquie in Jerusalem. Erst einen Monat nach der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer am 15. Juli 1099 berichten die Quellen davon, daß das Heilige Kreuz von den Rittern wiedergefunden worden sei. Es wurde nun zur wichtigsten Reliquie des jungen Königreichs Jerusalem. Der König von Jerusalem verschenkte als Zeichen

Mittelalterliche Graffiti: Pilgerzeichen in der Geburtskirche in Bethlehem.





besonderer Wertschätzung an europäische Könige, hochrangige Adlige und Geistliche – in Kreuzesform angeordnet und in wertvolle Reliquiare (Staurtheiken) gefaßt – kleine Partikel des Heiligen Kreuzes, die man im Westen hoch verehrte. In der Schlacht von Hattin 1187 ging das Heilige Kreuz, das man in wichtigen Schlachten mitführte, an die Muslime verloren und wurde seitdem nicht mehr aufgefunden; nur der von Helena nach Konstantinopel geschickte Teil blieb erhalten und diente künftig als Herkunftsquelle für Kreuzesreliquien im Westen.

Wie dieser Teil in der Hagia Sophia aufbewahrt und verehrt wurde, schildert anschaulich der Pilgerbericht des gallischen Bischofs Arkulf. Um 680 war Arkulf, der das Heilige Land, Alexandria, Damaskus, Konstantinopel, Sizilien und Rom besucht hatte, auf der Heimreise – anscheinend durch die Straße von Gibraltar und über den Atlantik – durch widrige Winde in das irischottische Kloster Iona auf den Inneren Hebriden verschlagen worden. Dem dortigen Abt Adomnanus erzählte er von seinen Reisen; dieser zeichnete den Bericht anschließend auf, angereichert mit Lesefrüchten aus spätantiker und frühchristlicher Literatur, die sich in seiner Klosterbibliothek befand. Arkulfs Beschreibungen sind noch für heutige Leser sehr wertvoll, denn er war ein aufmerksamer und nicht unkritischer Beobachter und

liefert oft detaillierte Schilderungen, die sonst so nicht zu finden sind. Aus Konstantinopel berichtet er, „daß es dort nicht zwei, sondern drei kurze Holzstücke des Kreuzes gibt, nämlich das Querholz und zwei durch einen langen Einschnitt voneinander getrennte gleiche Teile“. Diese würden das ganze Jahr über in einer hölzernen Kapsel in einem Schrein aufbewahrt und nur von Gründonnerstag bis Karsamstag auf einem goldenen Altar ausgestellt. Dort werde die Kapsel geöffnet und an Gründonnerstag vom Kaiser und seinen Militärs, am Karfreitag von den Königinnen, vornehmen Damen und allen Frauen der Stadt und am Karsamstag vom Bischof und dem gesamten Klerus verehrt. An allen drei Tagen träten die Personen jeweils nach ihrem Rang vom Höchsten bis zum Niedersten mit gesenktem Haupt nacheinander heran und küßten den Kreuzesbalken. Nach diesen Zeremonien aber werde die Kapsel, aus der ein wunderbarer Wohlgeruch entströme – für den mittelalterlichen Menschen ein untrügliches Indiz für die Echtheit von Reliquien –, wieder verschlossen und in ihren Schrein zurückgebracht.

Daneben genoß das Blut Christi große Verehrung. Heilig-Blut-Reliquien wurden gewonnen, indem man Erde, die angeblich mit dem Blut Christi getränkt war, in Reliquiare füllte. Dazu kam eine zweite Form, seit sich Legenden von Kruzifixen und

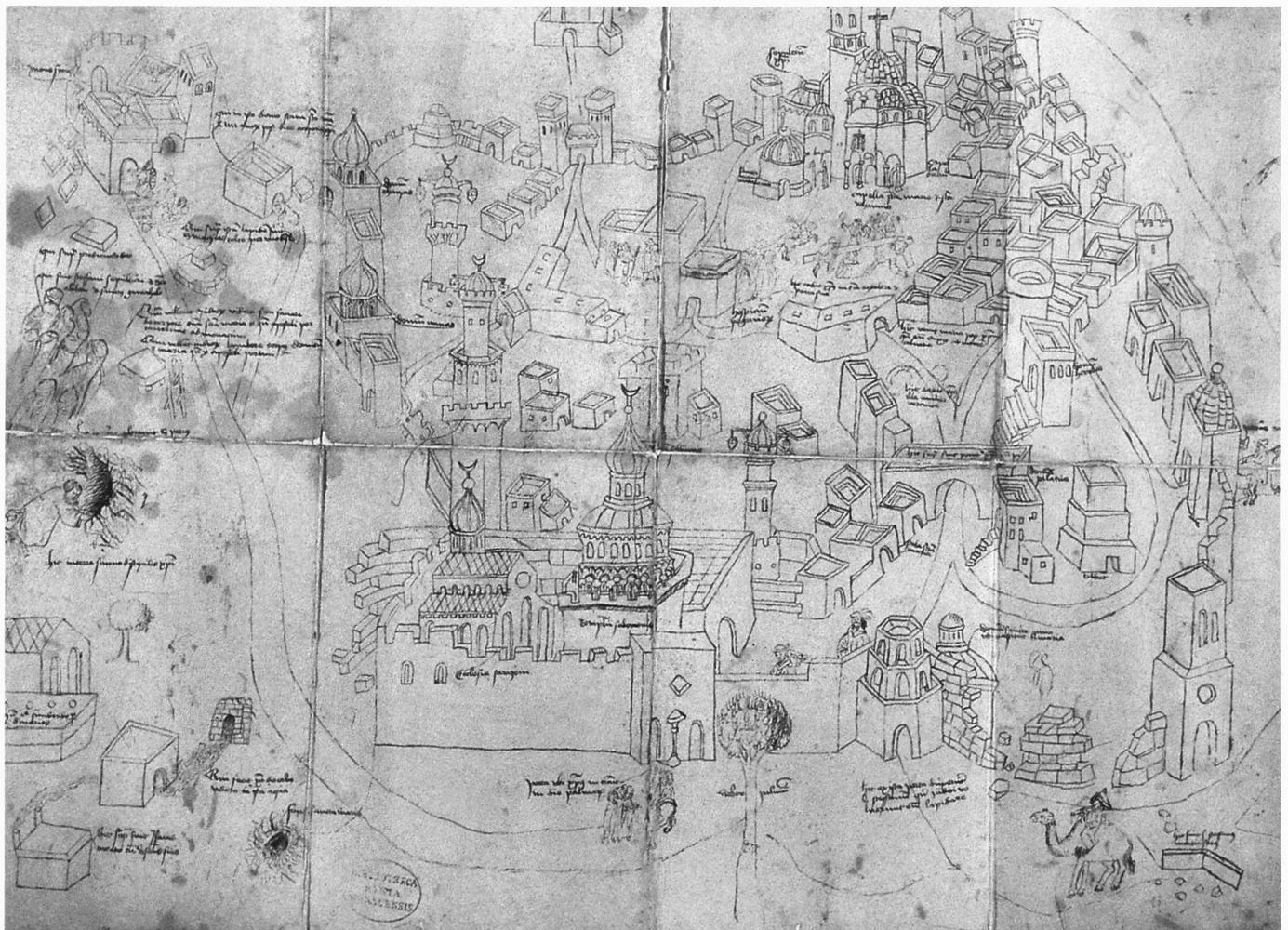
Die Grabeskirche in Jerusalem

Hostien verbreiteten, die bluteten, nachdem sie angeblich von Juden oder Heiden gequält, mit Messern oder Lanzen durchstochen worden waren, um die Passion Christi zu parodieren. Das von frommen Christen aufgefangene Blut galt ebenfalls als Heilig-Blut-Reliquie und wurde als wundertätig verehrt.)

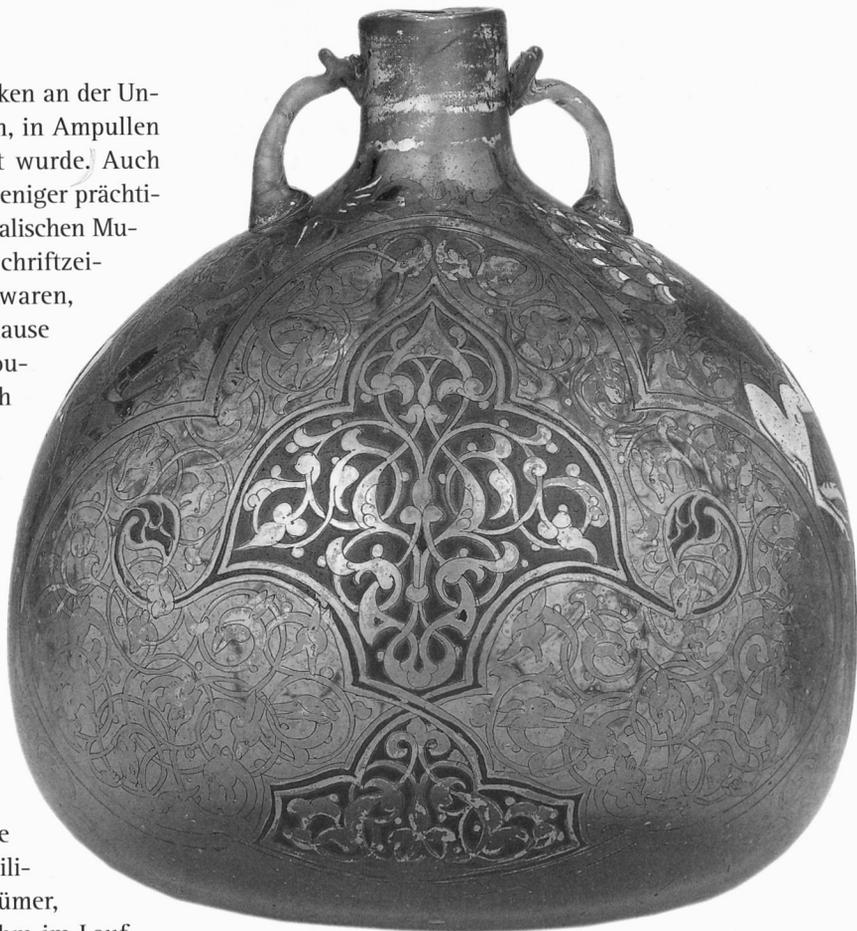
Für einfache Pilger waren Berührungsreliquien interessanter, die ohne Schwierigkeiten in größerer Menge herstellbar und daher auch für sie erschwinglich waren – etwa Wasser aus dem Jordan (man schöpfte es an der Stelle, wo Jesus von Johan-

nes getauft worden war) oder heiliges Öl. Wie dieses gewonnen wurde, schildert um 570 der sogenannte Pilger von Piacenza: Er berichtet, daß man in der Grabeskirche das Kreuz Christi aus seiner Kammer in den Hauptraum der Basilika trug, damit die Pilger es anbeten konnten. Gleichzeitig habe man Öl in „halben Flaschen“ dargebracht, damit es durch die Berührung mit dem Kreuz gesegnet würde. „Sobald das Holz des Kreuzes“ – seinen Angaben nach Nußbaumholz – „den Rand einer Halbflasche berührt, wallt das Öl rasch auf, und wenn sie nicht schnell geschlossen wird, fließt es ganz heraus.“ Eine andere Möglichkeit bestand darin, das Öl über die Sarkophage von Heiligen oder andere heilige Stätten zu gießen und dann wieder aufzufangen. In manche dieser Marmorsarkophage wurden sogar an der Oberseite größere Löcher geschnitten, so daß man Öl hindurchfließen lassen konnte, das – nachdem es in direkten Kontakt mit der Reliquie ge-

Eine spätere Beschriftung auf der Rückseite bringt die Karte mit der Wallfahrt des Nürnberger Kaufmanns Sebald Rieter nach Jerusalem in Verbindung, die im Jahr 1479 stattfand. Sie zeigt die wichtigsten Straßen und Gebäude der Heiligen Stadt, so die Grabeskirche, den Felsendom, die al-Aksa-Moschee oder den Davidsturm, darüber hinaus Szenen und Orte der Passion Christi (etwa den Einzug Christi am Palmsonntag, Christus in Gethsemane, die Kreuztragung oder das Haus des Pilatus) und stellt einige Pilger in der Heiligen Stadt dar.



kommen war – in einem kleinen Becken an der Unterseite des Sarkophags aufgefangen, in Ampullen abgefüllt und den Pilgern verkauft wurde. Auch sind noch heute kleine, mehr oder weniger prächtige Schatullen erhalten, oft mit orientalischen Mustern verziert oder mit arabischen Schriftzeichen versehen, die dafür gedacht waren, Erde aus dem Heiligen Land nach Hause mitzunehmen. Was wie moderner Souvenirhandel anmutet und letztlich seitens der Bewohner des Heiligen Landes auch geschäftstüchtig betrieben wurde, hatte für die frommen Pilger eine ganz andere Bedeutung: Nicht um Andenken ging es ihnen, sondern darum, verehrungswürdige und wirkkräftige Überreste mitzunehmen, die ihnen selbst und den Zuhausegebliebenen Heil vermitteln sollten.)



Im Vordergrund des Interesses aber stand und steht natürlich für die Pilger aller Zeiten der Besuch der heiligen Stätten. Die Anzahl der Heiligtümer, die man besucht haben mußte, nahm im Lauf der Jahrhunderte immer mehr zu, doch läßt sich ein Kernbestand aus den überlieferten Pilgerberichten herauskristallisieren: Jerusalem selbst, Bethlehem, Jericho, die Stelle der Taufe Jesu am Jordan, die Orte seines Wirkens am See Genezareth, die Abrahams-Heiligtümer in Hebron und Mamre sowie seit dem 6. oder 7. Jahrhundert Nazareth. Schon unser namenloser Reisender aus Bordeaux besuchte neben Jerusalem das Tal Josaphat, den Ölberg, Bethanien mit dem Lazarus-Grab, Jericho, das Tote Meer, Bethlehem, Mamre und Hebron. Außerdem erwähnt er zahlreiche Gräber biblischer Gestalten aus dem Alten Testament, so zum Beispiel das Grab des Propheten Jesaja, des Königs Hiskia, Rachels, Ezechiels, Asaphs, Hiobs, Davids und Salomos, daneben vor allem eine ganze Reihe von am Wegesrand liegenden Orten, an denen alttestamentliche Ereignisse stattgefunden hatten.

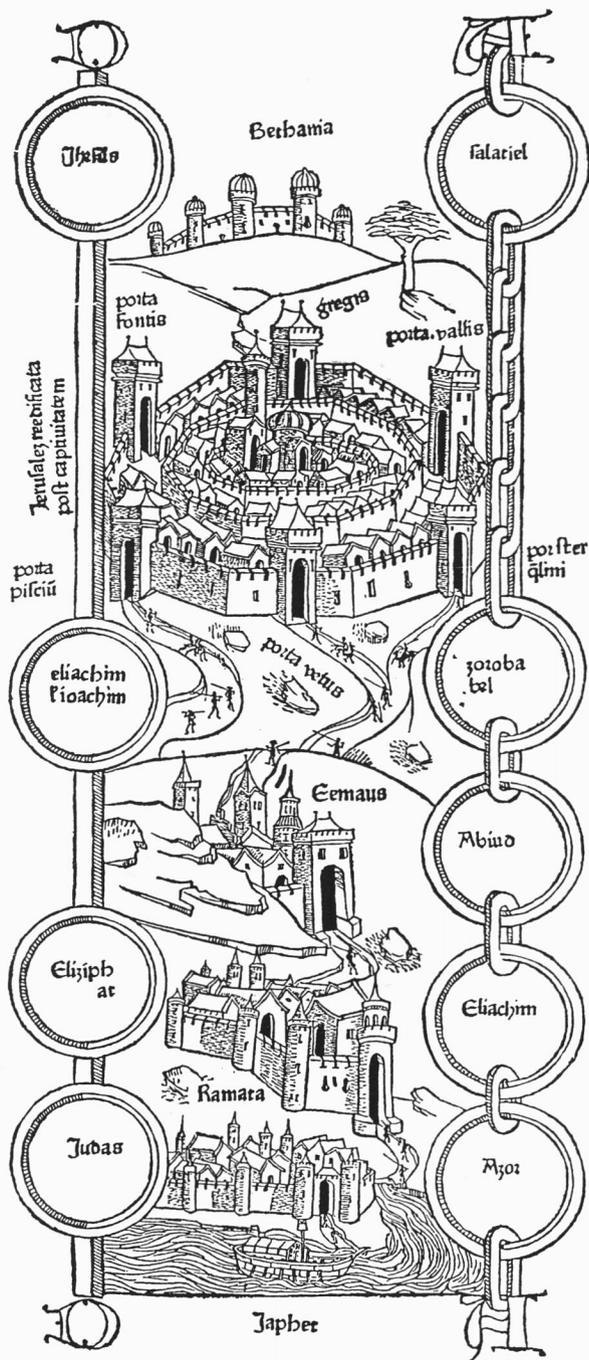
Die besondere Vertrautheit mit dem und das auffällige Interesse am Alten Testament in dem insgesamt wortkargen Text haben die Forschung vermuten lassen, daß es sich bei dem Pilger aus Bordeaux um einen getauften Juden handelte. In Jerusalem sah er den Teich Bethesda, den Tempel Salomos und dessen Palast, man zeigte ihm den

Eckstein, „den die Bauleute verworfen haben“, sowie einen durchbohrten Stein, den angeblich die Juden jährlich unter Wehklagen besuchten und salbten und den man eventuell als eine Vorstufe der heutigen Klagemauer interpretieren könnte; ferner den Teich Siloah, das Haus des Hohenpriesters Kaiphas mit der Geißelungssäule, die Reste des Prätoriaums des Pilatus sowie den Hügel Golgatha und die Höhle mit dem Grab Jesu, wo gerade auf Befehl des Kaisers Konstantin eine Basilika errichtet worden war.

Die Pilgerflasche orientiert sich an der Form lederner Feldflaschen, die mittelalterliche Reisende benutzten (flach auf der einen, gewölbt auf der anderen Seite), wurde aber wohl in Palästina als Souvenir an Pilger verkauft. Er konnte darin zum Beispiel heilige Erde oder Wasser aus dem Jordan mit sich führen. Die farbenkräftige Glasur und die Vergoldung übertünchten die relativ schlechte Qualität des Glases.

### Die ersten Pilgerführer

In den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten erfreute sich die Jerusalemwallfahrt zunehmender Beliebtheit. Unter der recht stabilen Herrschaft der byzantinischen Kaiser entfaltete sich eine rege christliche Bautätigkeit in der Stadt und im gesamten Heiligen Land. In und um Jerusalem, vor allem



Die Skizze verfolgt den Weg der Pilger von Jaffa, wo die Schiffe ankamen, nach Jerusalem (Lübeck, 1475).

an den Orten von Jesu Leiden und Auferstehung, aber auch an den übrigen Wirkungsstätten Christi und anderen biblischen

Orten des Alten und Neuen Testaments wurden Kirchen und Altäre errichtet, so daß christliche Pilger überall einen Raum für Schriftlesung, Andacht, Gebet und Meßfeier vorfanden. Zur Unterbringung der Wallfahrer entstanden Klöster und Hospize.

(Weite Verbreitung fanden kurzgefaßte Pilgerführer, die ähnlich einem modernen Baedeker die

zentralen Heiligtümer und die dort aufbewahrten Reliquien zusammenstellten. Meist in recht einfachem oder schlechtem Latein gehalten, umfaßten sie nur wenige Seiten und waren wohl dafür gedacht, im Reisegepäck des Lesens kundiger Wallfahrer ihren Platz zu finden. Das älteste erhaltene Exemplar dieser Gattung ist der „Breviarius de Hierosolyma“, eine „Kurzbeschreibung von Jerusalem“, die um 550 entstand. Über die Grabeskirche heißt es dort beispielsweise lakonisch: „Danach betritt man nach Westen die heilige Anastasis, wo das Grab des Herrn ist, wo davor der Stein ist, eine Art Hartkiessel. Darüber ist die Kirche in Rotundengestalt errichtet. Über dem Grab ist ein Baldachin aus Silber und Gold, und ringsum ist alles aus Gold. Vor dem Grabe ist der Altar, wo der heilige Zacharias getötet wurde, wo sein Blut vertrocknete. Danach zur Sakristei der Basilika des heiligen Konstantin, wo eine Kammer ist, wo das Rohr ist und der Schwamm und der Kelch, den der Herr segnete und seinen Jüngern gab und sprach: ‚Das ist mein Leib und mein Blut.‘ Danach gehst du zu der Basilika, wo Jesus die Taubenhändler fand und hinauswarf.“ Trotz aller Kürze verzeichnet der Text die in der Kirche aufbewahrten Reliquien, die jeder Pilger aufsuchen wollte – Herrensgrab, einen Teil der Passionswerkzeuge sowie den Abendmahlskelch –, und gibt eine knappe Lagebeschreibung, so daß man sich vor Ort zur Not allein zurechtfinden konnte.

Insgesamt sind die meisten der frühen Pilgerschriften im Vergleich mit den Reiseberichten des späten Mittelalters relativ karg und konzentrieren sich stark auf die besuchten Wallfahrtsstätten. Dies mag zum Teil das Ergebnis einer gewissen *political* – oder besser: *religious* – *correctness* sein: Man erwartete von einem frommen Pilger, daß er sich nur für seine religiösen Ziele interessierte und nicht für weltlichen Tand und eine exotische Umgebung. Zum Teil nahmen die frühen Pilger die Umwelt in Palästina aber wohl auch gar nicht als so exotisch wahr: Schließlich bewegten sie sich während der ganzen Reise auf dem Boden des Römischen Reiches, und die kulturellen Unterschiede waren zumindest für Wallfahrer aus dem Mittelmeerraum wahrscheinlich nicht sehr gravierend.

So fällt der Bericht des anonymen Pilgers aus Piacenza, der um 570 reiste, gegenüber vergleichbaren Schriften relativ stark aus dem Rahmen. Denn er interessierte sich auch für Land und Leute, für religiöse Bräuche (der Christen an den heiligen Stätten, aber auch der damals noch heidnischen Araber,

Die mittelalterliche Karte zeigt die Heilige Stadt Jerusalem als Mittelpunkt der Welt. Über der Weltkarte thront Christus mit zwei Engeln (illuminiertes Manuskript, um 1250).

denen er auf dem Sinai begegnete), für die fremde Tierwelt, für ungewöhnliche Pflanzen und die Fruchtbarkeit des Bodens, für Gewerbe und Handel oder für die medizinische Wirksamkeit bestimmter Heilquellen, an denen er vorbeikam.

Weite Verbreitung durch das gesamte Mittelalter hindurch fand der „Liber de locis sanctis“ (das „Buch von den heiligen Stätten“) eines Mannes, der seinen Fuß nie selbst in den Orient gesetzt hatte: Der angelsächsische Mönch und berühmte Theologe Beda Venerabilis (673/74 – 735), der sein Kloster Jarrow kaum einmal verließ, benutzte für sein vielgelesenes und häufig verwendetes Werk den oben erwähnten Reisebericht des Bischofs Arkulf. Beda schreibt selbst, daß er soweit möglich glaubwürdigen Geschichten gefolgt sei, besonders denen des Bischofs Arkulf; davon habe er einiges weggelassen und es mit den Schriften der Alten verglichen. Bedas Pilgerführer umfaßt daher Beschreibungen der heiligen Stätten in Palästina, die gegenüber seiner Vorlage gestrafft sind, sowie knappe Abrisse über Damaskus, Alexandria und Konstantinopel, die Beda anscheinend nur am Rande interessierten. Sein Werk ist für die nachfolgenden Pilgergenerationen klassisch geworden; viele schrieben in ihren Reiseberichten ganze Passagen daraus ab – oft ohne explizit darauf hinzuweisen. Oder man verfuhr wie der Mönch Bernhard aus der Bretagne, der in der Mitte des 9. Jahrhunderts das Heilige Land besuchte: Mit dem Hinweis, daß sich ja bereits Beda Venerabilis ausführlich über die heiligen Stätten ausgelassen habe, ersparte er sich deren detailliertere Beschreibung.



## Jerusalem im Zeichen des Halbmonds

Unterdessen hatte sich die politische Landkarte des Vorderen Orients entscheidend verändert. Im Herzen der arabischen Halbinsel war in Mekka und Medina ein Kaufmann namens Mohammed als Prophet aufgetreten, der zum Begründer einer neuen Religion, des Islam, werden sollte. Nach anfänglicher Ablehnung schlossen sich die arabischen Stämme relativ



Pilger auf dem Weg ins Heilige Land waren ein beliebtes Motiv der Buchmalerei. In der Darstellung oben (aus den Reisebeschreibungen Marco Polos, Atelier des Boucicaud-Meisters und Bedford-Werkstatt, um 1412) weist ein Ortskundiger den Wallfahrern den Weg.

schnell seiner Lehre an. Nach Mohammeds Tod im Jahr 632 begannen sie eine rasche Expansionsbewegung, die im Osten letztlich erst in Indien, im Westen in Spanien und im Norden vor den Toren von Byzanz zum Stehen kommen sollte.

Kaiser Heraklios hatte zwar die Sassaniden, die 614 Jerusalem und Palästina eingenommen und teilweise verwüstet hatten, 628/29 zurückschlagen und vertreiben können, die neue Bedrohung aus der Arabischen Wüste aber scheint der erfahrene Feldherr unterschätzt zu haben. Schon öfter waren räuberische Beduinen in die südöstlichen Provinzen von Byzanz eingefallen, doch hatten sie nie eine ernsthafte Gefahr für das Reich dargestellt. So reagierte der Kaiser zu spät auf die Niederlage seiner Truppen bei Adschnadain in Syrien 634 und die Kapitulation von Damaskus 635. Das von ihm daraufhin entsandte Heer konnte das Blatt nicht mehr wenden; im August 636 wurde es am syrischen Fluß Jarmuk vernichtend geschlagen. Bis 640 fiel

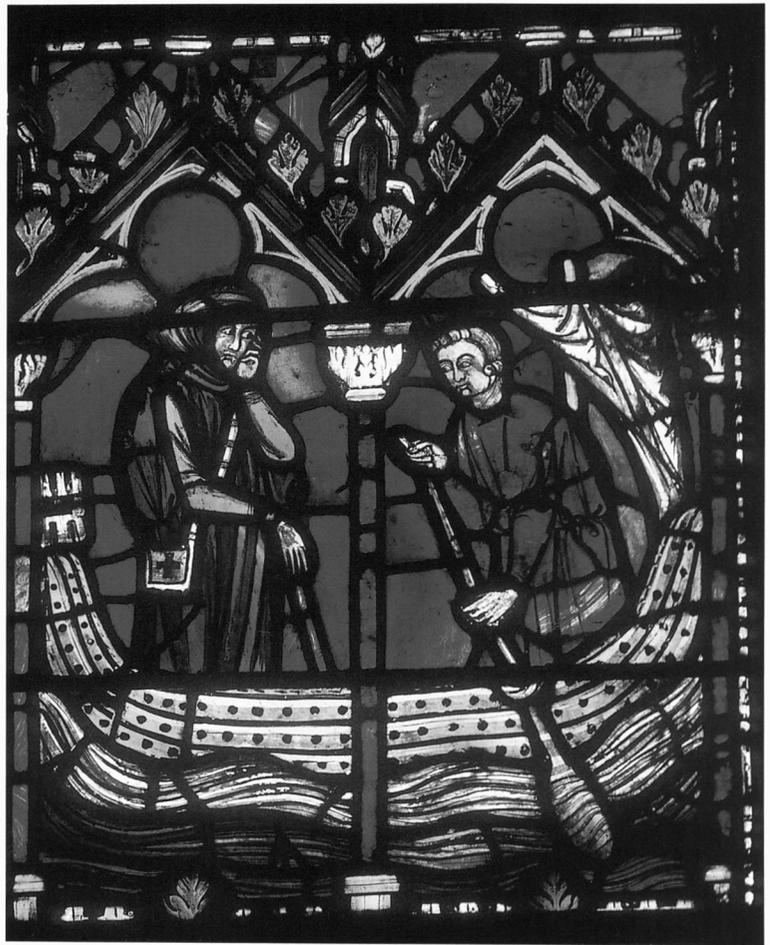
das gesamte syrische Gebiet – zu dem man auch Palästina rechnete – in arabische Hand.

Und wieder veränderten Jerusalem und das Heilige Land ihr Gesicht. Viele Kirchen, die von den persischen Eroberern zerstört worden waren, wurden nicht oder nur in bescheidenerem Ausmaß wiederaufgebaut. Auch für die junge islamische Religion war Jerusalem eine heilige Stadt, denn der Tempelberg war das Ziel der sogenannten Nachtreise des Propheten Mohammed gewesen, von wo aus er, geführt vom Erzengel Gabriel, über eine Leiter in den Himmel gestiegen sein soll. So betrachteten die Muslime Jerusalem als die (von Mekka aus gesehen) „am weitesten entfernte Kultstätte“ (*al-masdschid al-aksa*). Daher ließ der Kalif Abd al-Malik 692 auf dem Tempelberg den sogenannten Felsendom erbauen, das wichtigste islamische Heiligtum der Stadt; in seiner Nähe wurde im 8. Jahrhundert die al-Aksa-Moschee errichtet. Den Juden, die Kaiser Hadrian nach dem Bar-Kochba-Aufstand 135 aus Jerusalem verbannt hatte und die die Stadt auch unter byzantinischer Herrschaft nicht betreten durften, erlaubten die muslimischen Eroberer, sich im

Süden der Stadt wieder anzusiedeln. Islamische Kultur und Religion begannen, das Land zu prägen: Muslimische Araber ließen sich in Jerusalem und Palästina nieder; Teile der ehemals christlichen Bevölkerung konvertierten zu der neuen Religion; Moscheen wurden errichtet. Als der Kalif Muawija (661–680), der Begründer der Omayyaden-Dynastie, schließlich Damaskus zu seiner Residenz erhob, wurde Syrien von einer Randprovinz zum Kernland des arabischen Großreichs. Dank der neu aufgebauten Flotte gelang es den Arabern zudem, die byzantinische Hegemonie im östlichen Mittelmeer zu brechen und ihre eigene Vormachtstellung zu begründen.

Dennoch kam die christliche Pilgerbewegung nicht völlig zum Erliegen. Positiv wirkten sich um die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert die diplomatischen Kontakte aus, die Karl der Große mit dem abbasidischen Kalifen Harun ar-Raschid in Bagdad unterhielt – unter anderem, um die Wallfahrten zu fördern. Er erlangte die Erlaubnis, die Grabeskirche wiederherstellen zu lassen; außerdem wurde die Kirche Santa Maria Latina, zu der ein Pilgerhospiz gehörte, erbaut. Der muslimischen Bevölkerung waren die orientalischen Christen, die sie als Angehörige einer Buchreligion tolerierten, zudem ein vertrauter Anblick, und so begegneten sie auch deren Glaubensbrüdern aus dem Westen im großen und ganzen ohne Vorbehalte. Hinzu kam wohl, daß die Muslime durchaus in gewissem Umfang an den Pilgern verdienten, auch wenn diese – dem Armutsideal verpflichtet – wohl keine großen Reichtümer ins Land brachten.)

Gleichwohl wurde das Reisen jetzt etwas beschwerlicher. Verantwortlich dafür war, daß die Muslime im Vorderen Orient ein eigenes Staatswesen mit einer effizienten Verwaltung errichtet hatten. Pilger aus dem Westen wurden dadurch schlichtweg Ausländer. Als solche konnten sie nicht mehr, wie in den Tagen des spätrömischen Reiches, ungehindert von Spanien, Gallien, Italien und den anderen Teilen Europas nach Palästina reisen, ohne eine Grenze zu überschreiten. Jetzt mußten sie die muslimischen Behörden zunächst um Einreiseerlaubnisse bitten. Einen interessanten Beleg hierfür stellt die Reise des heiligen Willibald dar, der 787 als Bischof von Eichstätt in Bayern starb. Um 700 in der englischen Grafschaft Wessex geboren und dem iroschottischen Mönchsideal der asketischen Heimatlosigkeit verpflichtet, pilgerte er gemeinsam mit Vater und Bruder im Alter von etwa



20 Jahren nach Rom, wo er eine Zeitlang in einem Kloster lebte. Von dort aus unternahm er von 723 bis 727 mit zwei Weggefährten eine Wallfahrt ins Heilige Land. Kurz vor seinem Tod diktierte er einer Verwandten seine Lebensgeschichte. Auch wenn bei der Schilderung seiner Pilgerreise immer noch die besuchten biblischen Stätten im Mittelpunkt standen, hatte er gleichwohl die für ihn so fremde Welt mit offenen Augen wahrgenommen. Einmal berichtet er etwa von einem Löwen, der ihn erschreckte – ein wertvoller Hinweis darauf, daß diese Großkatzen im 8. Jahrhundert in Palästina und Syrien noch vorkamen. So nimmt es nicht wunder, daß Willibalds Beschreibung zu den bedeutsamsten frühmittelalterlichen Reiseberichten gezählt wird.

Von Rom reiste Willibald zunächst nach Süditalien, wo er ein Schiff bestieg, das ihn an die griechische Küste übersetzte. Von dort ging es auf dem Landweg weiter nach Kleinasien, wo er sich nach Zypern einschiffte und dann auf dem Seeweg wei-

Das Detail einer Glasmalerei aus der Kathedrale von Clermont-Ferrand (Zentralfrankreich) illustriert die Seereise des Fürsten von Marseille nach Jerusalem. Das Fenster aus dem 13. Jahrhundert setzt die Legende der heiligen Maria Magdalena ins Bild.

ter nach Tortosa an der syrischen Küste reiste. Damit betrat er den Boden des omajjadischen Reiches. Um sich im Land frei bewegen zu dürfen, mußte sich der Ankömmling aus dem Abendland zunächst nach Damaskus begeben, wo er vom Kalifen Hisham einen Passierschein erhielt. Jetzt konnte er ungehindert Jerusalem, Caesarea, Bethlehem, Nazareth und andere Städte besichtigen und an den Jordan reisen. Nach Ablauf eines Jahres aber mußte er sein Visum in Damaskus erneuern lassen, da es nur für diesen Zeitraum gültig war.

Fast wie bei einem modernen Touristen, der nicht ganz legal ein Souvenir aus dem Land schaffen möchte, mutet die Ausreise Willibalds an. Beim Zoll am Hafen hätte ihn sein Vorgehen den Kopf kosten können. Als frommer Pilger hatte er in Jerusalem etwas heiliges Öl erstanden. Wohlwissend, daß dessen Export nicht erlaubt war, hatte er es in ein kleines Röhrchen gefüllt und dieses in einem mit gewöhnlichem Öl gefüllten Flakon verborgen. Als die arabischen Zöllner in Tyrus, wo sich Willibald nach Konstantinopel einschiffen wollte, dieses Gefäß in seinem Gepäck fanden, wurden sie mißtrauisch. Da sie beim

Öffnen des Flakons aber nur normales Olivenöl bemerkten und nicht das darin versteckte Röhrchen mit dem heiligen Öl, durfte er ungehindert ausreisen.

Einen weiteren interessanten Beleg für die Wichtigkeit gültiger Reisepapiere im früheren Mittelalter verdanken wir dem Bericht eines Mönchs aus der Bretagne namens Bernhard. Mit Erlaubnis von Papst Nikolaus I. (858 – 867), dessen geistlichem Segen und finanzieller Unterstützung wollte Bernhard nach Jerusalem pilgern. Dazu reiste auch er zunächst nach Süditalien, das sich seit 827 in der Hand der aus Nordafrika stammenden muslimischen Dynastie der Aglabiden befand, die das Land bis 1060 beherrschten. In Bari stellten ihm die muslimischen Behörden gleich zwei Passierscheine aus. Dies war erforderlich, weil das Kalifat der Abbasiden, die 750 die Omajjaden verdrängt hatten, seinerseits bereits merkliche Verfallserscheinungen zeigte. In Ägypten und Teilen Palästinas regierte der türkischstämmige Militärgouverneur Ahmad ibn Tulun zwar offiziell im Namen des abbasidischen Kalifen, de facto aber ebenso selbständig wie die Aglabiden auf Sizilien und in Süditalien. So erhielt Bernhard ein Visum, das für die von Ahmad ibn Tulun beherrschten Gebiete gültig war, und ein

Der Ölberg gehörte zu den wichtigsten Stationen, die Pilger bei ihrer Reise ins Heilige Land aufsuchten. Die historische Fotografie Jerusalems stammt aus der Zeit um 1900; in der Bildmitte liegt der Garten Gethsemane.





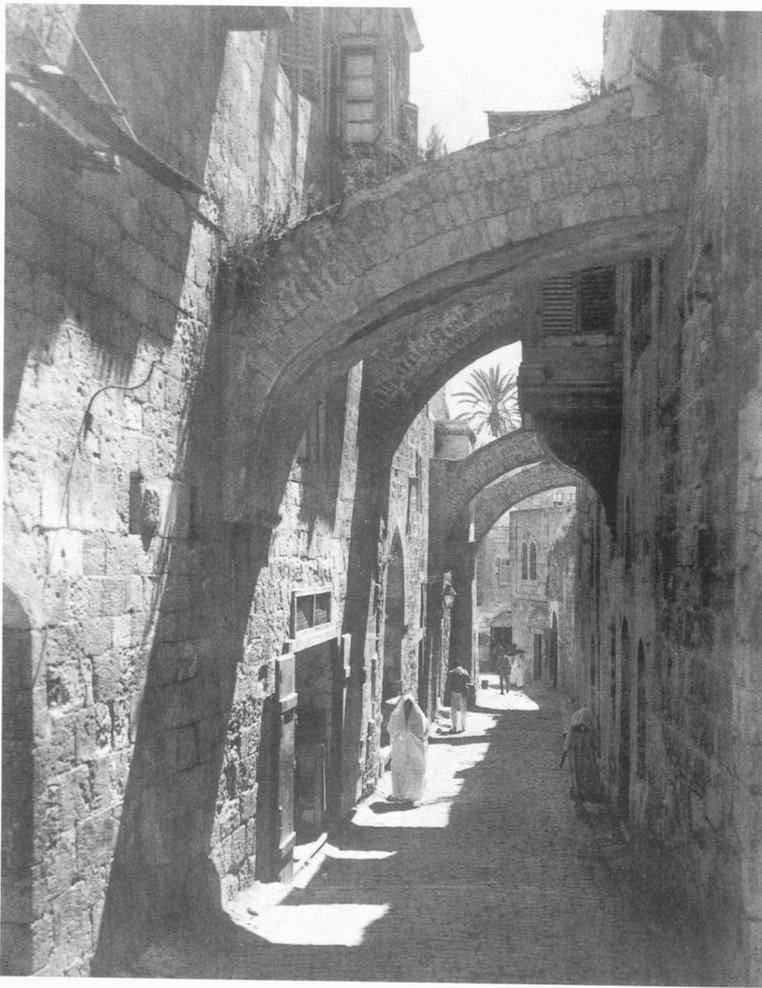
zweites im Namen des abbasidischen Kalifen für diejenigen Landstriche Syriens und Palästinas, die dessen direkter Kontrolle unterstanden.

Auch die Berichte der Pilger verändern in dieser Zeit ihren Charakter: Sie werden individueller und subjektiver, persönliche Erlebnisse treten in den Vordergrund, politische Verhältnisse, Land und Leute, Flora und Fauna, Kuriosa und Exotisches werden oft zum eigentlichen Kern der Erzählungen. Die heiligen Stätten treten dagegen eher zurück. Bei der Beschreibung von Örtlichkeiten, Heiligtümern, Ortschaften und Städten verlieren die Berichte vielmehr ihre Individualität; statt dessen schreibt man voneinander ab – teils stillschweigend, teils unter Verweis auf die Vorlage. Damit nahm man zwar, ganz nach mittelalterlicher Gewohnheit, die Autorität älterer Werke für die Glaubwürdigkeit der eigenen Darstellung in Anspruch, sicher ist in dieser Vorgehensweise aber auch ein Hinweis auf die Prioritäten zu sehen, die die Verfasser nun setzten: Was sie – und nur sie – selbst gesehen und erlebt hatten, war des Berichtens in besonderer Weise wert – die heiligen Stätten hingegen hatten andere Autoren

wie etwa Beda Venerabilis längst besser geschildert.

Es mußte die Pilger und Reisenden aus dem Abendland aber auch staunen machen, was sie im fremden Orient zu sehen bekamen, vor allem diejenigen, die aus dem mittleren und nördlichen Europa stammten. In ihrer Heimat waren noch weite Teile des Landes von fast undurchdringlichen Urwäldern und Mooren bedeckt; sie überwogen die landwirtschaftliche Nutzfläche bei weitem. Die Ernteerträge waren dürftig; sie betrug oft nur etwa das Dreifache der Aussaat und reichten angesichts der stetig wachsenden Bevölkerung bei weitem nicht aus. Zudem war die landwirtschaftliche Produktion in höchstem Maße witterungsabhängig; Hungersnöte kamen deshalb häufig vor. Hinzu kamen Epidemien und viele Krankheiten, denen die Menschen aufgrund der noch wenig entwickelten medizinischen und hygienischen Verhältnisse weitgehend schutzlos ausgeliefert waren und die deshalb immer wieder zahlreiche Opfer forderten. Die meist bäuerliche Bevölkerung wohnte in einfachen

Ein – wenn auch legendarisches – Pilgerziel war der Brunnen der Jungfrau Maria; auf dem Foto (um 1900) schöpfen hier Frauen aus Nazareth Wasser.



Die Via Dolorosa, eine der 14 Leidensstationen Christi, war und ist ein „Muß“ für Pilger (Foto um 1900).

Lehm- und Holzhäusern, das Inventar war ebenso wie fast alle für das tägliche Leben und die Landwirtschaft nötigen Gerätschaften selbstgefertigt, das allgemeine Lebensniveau niedrig. Auch auf den nur teilweise aus Stein errichteten Burgen des Adels, die damals in steigender Zahl das Land überzogen, war die Situation nicht grundlegend anders und weit entfernt von den idealisierenden Schilderungen der mittelalterlichen Epik. Allenfalls in den königlichen und bischöflichen Pfalzen sowie in großen Herrensitzen sah es etwas besser aus.

Ganz anders stellte sich die Situation im Orient dar: Allenthalben blühten dort die schönen Künste, sei es in Literatur, Dichtung oder Architektur. Prachtvolle Moscheen, Garten- und Palastanlagen wurden erbaut. Der allgemeinen Wohlfahrt und Bildung diente die Schaffung von Schulen, Hochschulen und umfangreichen Bibliotheken sowie von öffentlichen Bädern und Lehrhospitälern in den Städten. Die Wissenschaften, etwa Geschichte, Geo-

graphie und Mathematik oder Astronomie, Chemie und Medizin, aber auch Theologie, Philosophie und Rechtswissenschaften, blühten. Aufgrund eines vorzüglichen Kommunikationsnetzes blieben die jeweils gewonnenen Erkenntnisse nicht regional begrenzt, sondern verbreiteten sich über die gesamte islamische Ökumene. Wirtschaft und Handel boomten überregional; Banken und Kreditwesen förderten diese Entwicklung und ermöglichten unter anderem einen bargeldlosen Warenverkehr über große Entfernungen hinweg. Von höchster Qualität waren die Textil-, Glas- und Keramikproduktion sowie das metallverarbeitende Gewerbe. In der Landwirtschaft wurden trotz der auch im Orient damals noch einfachen Arbeitsgeräte der Bauern aufgrund jahrhundertelanger Erfahrungen und Kenntnisse künstlicher Bewässerungssysteme sogar Überschüsse erzielt, die, wie etwa beim Zuckerrohr, exportiert werden konnten. Verbunden durch ein erstklassiges Wege- und Verkehrsnetz zu Wasser und zu Lande, stellte die islamische Welt einen riesigen geschlossenen Kulturraum dar.

Dennoch ging – nicht nur durch die oben geschilderten Erschwernisse bürokratischer Natur – der Pilgerverkehr ins Heilige Land seit dem 8. Jahrhundert zurück. Das Reisen, ja das Leben insgesamt war gefährlicher geworden. Dadurch, daß Byzanz seine Dominanz zur See verloren hatte, konnten muslimische Seeräuber relativ ungehindert das Mittelmeer unsicher machen. Und da auch das karolingische Reich nach dem Tod Karls des Großen eine Schwächeperiode erlebte, kam es im 9. und frühen 10. Jahrhundert immer wieder zu Überfällen nordafrikanischer Piraten an der Mittelmeerküste von Marseille bis hinauf nach Savona; sogar Rom griffen sie 846 an, 883 bzw. 897 zerstörten sie die alt ehrwürdigen Abteien Montecassino und Farfa. Europa und die Christenheit fühlten sich – nicht zu Unrecht – von den Muslimen bedroht; die überall lauenden Gefahren luden Pilger nicht gerade zur Reise in den Orient ein.

Erst als das wiedererstarkte Byzanz im 10. Jahrhundert erneut das östliche Mittelmeer beherrschte und, für Sicherheit und Ordnung sorgend, die friedliche Handelsschifffahrt und den weitgehend ungehinderten Waren- und Pilgertransport garantierte, begann die eigentliche große Zeit der mittelalterlichen Jerusalem-Wallfahrten. Da die seit 750 regierenden abbasidischen Kalifen ihre Residenz von Damaskus in das um 760 gegründete Bagdad verlegten, wurden Syrien und Palästina im Lauf der Zeit

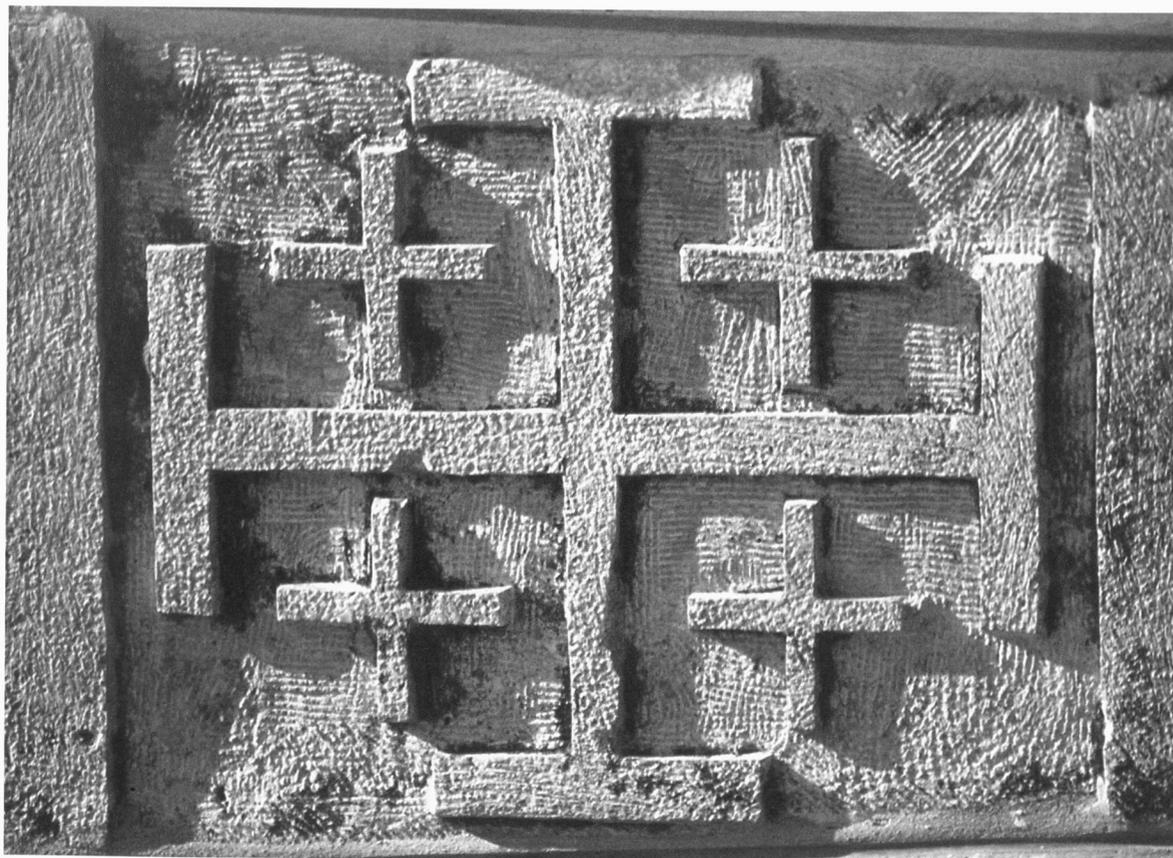
vom Zentrum zu Randprovinzen des arabisch-islamischen Großreichs. Der langsam einsetzende Machtverfall der Dynastie und die damit einhergehende Dezentralisierung schwächten das Reich. Gleichzeitig hatte sich Byzanz nach den Niederlagen des 7. Jahrhunderts konsolidiert und ergriff in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts militärisch wieder die Initiative. Nach Erfolgen im östlichen Anatolien und nördlichen Mesopotamien unter Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenetos konnte der General und spätere Kaiser Nikephoros II. Phokas mit der wiederaufgebauten Flotte die Araber von Kreta und Zypern vertreiben. Die beiden Inseln hatten nicht nur große strategische Bedeutung als Flottenbasen, sondern bildeten auch wichtige Stützpunkte für den nun neu auflebenden Mittelmeerhandel.

Parallel zu diesen Entwicklungen war es auch im Westen gelungen, das arabische Piratenunwesen einzudämmen. Gleichzeitig waren einige italienische Kommunen wie etwa Amalfi, Genua, Pisa oder Venedig zu mächtigen Handelsstädten aufgestiegen; sie verfügten nicht nur über zahlreiche Handelsschiffe, sondern auch über Kriegsschiffe. Unter de-

ren Schutz sowie demjenigen der byzantinischen Flotte konnten italienische und griechische Kaufleute sehr viel sicherer als früher ihren Geschäften nachgehen. Im Interesse eines florierenden Warenaustauschs sahen dies auch die arabischen Mittelmeeranrainer nicht ungern. Venedig knüpfte enge Handelsbeziehungen zu Ägypten, die alle politischen Stürme der folgenden Jahrhunderte – wie etwa die Kreuzzüge – relativ unbeschadet überdauerten und bis zum Beginn der Neuzeit Bestand hatten.

Von dem blühenden Handelsverkehr zwischen Ost und West profitierte auch das kräftig wiederauflebende Pilgerwesen, ja, es wäre ohne diese Kontakte wohl gar nicht in diesem Umfang möglich geworden. Denn nun stand endlich genügend Schiffsraum zur Verfügung, um die stetig wachsende Zahl von Wallfahrern auf dem relativ bequemen und schnellen, wenn auch recht teuren Seeweg in den Orient zu transportieren. Nachdem darüber hinaus Ungarns König Stephan der Heilige (997 – 1038) den christlichen Glauben angenommen hatte und gleichzeitig das Byzantinische Reich begann, den

Das sogenannte Jerusalemkreuz geht auf die Kreuzfahrerzeit zurück.





Das Foto des ehemaligen Hospitals der Johanniter in Jerusalem entstand 1870.

Balkan zu dominieren und dort für Ordnung in seinem Sinn zu sorgen, stand den Pilgern wie in der Spätantike auch der Landweg wieder offen. Ihn wählten vor allem ärmere Reisende, aber auch besonders fromme Wallfahrer, die den mühe- und daher verdienstvolleren Landweg bewußt auf sich nehmen wollten. Er war auch die bessere Option für Pilger, die in großen Gruppen unterwegs waren, so etwa für den Bischof Günther von Bamberg, der 1064/65 angeblich 7000 Menschen oder mehr ins Heilige Land führte. Diese enorm große Schar hatte sich auf den Weg gemacht, weil für das Jahr 1065 – wieder einmal – der Weltuntergang erwartet wurde, denn in diesem Jahr trat das seltene Ereignis ein, daß der Karfreitag, der Todestag Jesu, auf den 25. März, also das Datum seiner Empfängnis, fiel. Davon aber, Weltende und Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht in Jerusalem zu erleben, erhofften sich die Menschen besonderen Nutzen für ihr Seelenheil; sie strömten in Massen ins Heilige Land.

Dort hatte inzwischen die Dynastie der Fatimiden (909 – 1171) aus Ägypten die politische Oberhoheit erlangt. Sie hatten in Kairo ein Konkurrenz-Kalifat zu den Abbasiden in Bagdad errichtet, denn im Unterschied zu diesen waren sie schiitischen Glaubens (sie leiteten die Legitimität ihres An-

spruchs nach dynastischem Prinzip von Mohammeds Tochter Fatima ab und betrachteten sich als die wahren Erben des Propheten). Abgesehen von einem Intermezzo unter dem Kalifen al-Hakim (996 – 1021), der alle Nicht-Muslime diskriminierte und einen Teil der christlichen Kirchen in Ägypten und Syrien konfiszieren, plündern und zum Teil zerstören ließ, blieben die Christen unter den Fatimiden weitgehend unbehelligt. Allerdings fiel auch die Grabeskirche 1009 den christenfeindlichen Maßnahmen al-Hakims zum Opfer.

Weiter im Osten hatten seit dem Beginn des 11. Jahrhunderts die Seldschuken, türkische Reiternomaden aus den kasachischen Steppen, begonnen, nach Westen vorzudringen. 1055 nahmen sie kampflos Bagdad ein

und übernahmen dort als Sultane die weltliche Herrschaft; der abbasidische Kalif diente ihnen fortan nur noch als Legitimationsspendler. Da die Seldschuken dem sunnitischen Islam angehörten, betrachteten sie die schiitischen Kalifen in Kairo als verabscheuungswürdige Ketzler, die es im Interesse des rechten Glaubens zu bekämpfen galt. Für das Heilige Land hatte diese innere Zerstrittenheit der islamischen Welt insoweit Konsequenzen, als die syrisch-palästinische Region seither zum Zankapfel zwischen Fatimiden und Seldschuken wurde, deren Machtsphären sich hier berührten.

### Die umkämpfte Heilige Stadt

Im Jahr 1071 fiel Jerusalem in die Hand der Seldschuken. Sie richteten dort große Zerstörungen an, doch wurde die Stadt schon 1098 von den Fatimiden zurückerobert. Auch in Anatolien waren die Seldschuken weiter nach Westen vorgedrungen und hatten 1071 bei Manzikert dem Byzantinischen Reich eine empfindliche Niederlage beigebracht. Dieses Ereignis wurde mehr als zwanzig Jahre später zum auslösenden Moment einer Bewegung, die für annähernd zwei Jahrhunderte die Geschehnisse des Nahen Ostens bestimmen sollte: der Kreuzzüge. Die enorme Resonanz, die 1095 der Aufruf Papst Ur-

bans II. zu einem Kriegszug in den Osten beim Konzil von Clermont fand, war nicht zuletzt darin begründet, daß schon bald nicht mehr die militärische Unterstützung für das bedrängte Byzanz, sondern die Befreiung Jerusalems und der heiligen Stätten aus der Hand der Heiden als eigentliches Ziel in den Vordergrund trat. Eine wichtige Rolle für die Mobilisierung der Massen spielten wohl auch im Abendland kursierende Gerüchte über die grausame Mißhandlung oder gar Ermordung friedlicher Pilger durch Muslime. Guibert von Nogent legt Urban II. in seiner Überlieferung der päpstlichen Rede von Clermont entsprechende Schreckensbilder als Argumente in den Mund: Die Pilger würden ausgebeutet, ständig hätten sie Wegezölle, Stadtzölle oder Eintritte in Kirchen zu zahlen, oder man nehme sie gefangen, klage sie an und erpresse teils mit Gewalt Lösegeld von ihnen, wenn man sie nicht sogar bei der Suche nach versteckter Barschaft töte.

Auch wenn der Weg nach Jerusalem im 11. Jahrhundert nicht ungefährlich war und man Übergriffe der Muslime gegen Wallfahrer kaum ausschließen kann, so stellen die hier vorgebrachten Vorwürfe, wonach Tausende eines unwürdigen Todes gestorben seien, sicher Zerrbilder dar. Doch sie entfalteten große Wirkung: Der Wunsch, der Christenheit den freien und ungefährdeten Zugang zu den heiligen Stätten zu ermöglichen, gehörte zu den

wichtigsten religiösen Motivationen der Kreuzfahrer. Denn sie verstanden sich ja nicht nur als Ritter Christi (*milites Christi*), die für den Herrn in den Kampf zogen, sondern auch und in erster Linie als Pilger bzw. pilgernde Ritter Christi (*Christi milites peregrini*). Was sie von den anderen Wallfahrern unterschied, war allein der Umstand, daß sie Waffen führten. Wie diese aber trugen sie – über das Kreuz auf dem Gewand hinaus – als äußere Erkennungszeichen Pilgerstab und -tasche. Folgerichtig bezeichneten sie ihr Unternehmen oft als *peregrinatio* (Wallfahrt). Daneben sprach man einfach von *iter* (Weg, Marsch, Reise) oder *expeditio* (Feldzug), oft mit dem Zusatz *Hierosolymitanum* oder *Hierosolymitana* (nach Jerusalem). Einen deutlichen Beleg für dieses Selbstverständnis liefern die anonymen „Gesta Francorum“: Im Anschluß an die detaillierte Schilderung der blutigen Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer am 15. Juli 1099 heißt es dort, die Franken (so bezeichnete man die Kreuzritter summarisch) seien nach ihrem Plünderungszug durch die eroberte Stadt „jubelnd und vor übergroßer Freude weinend zum Grab unseres Erlösers Jesus“ gekommen, „um zu beten, und so ihm gegenüber ihre eigentliche [Pilger-] Pflicht zu erfüllen“.

Durch den Ersten Kreuzzug wurde aus dem Heiligen Land

Die mächtige Festung Krak des Chevaliers in Syrien war im 12./13. Jahrhundert im Besitz des Johanniter-Ordens.





Auch die Kreuzfahrer, die das Heilige Land mit Waffengewalt von der Herrschaft der Ungläubigen befreien wollten, verstanden sich als Pilger Christi. Oben eine französische Buchmalerei des 14. Jahrhunderts zu den Erlebnissen der französischen Könige im Orient.

nach Jahrhunderten wieder eine christlich beherrschte Region; die wichtigsten Wallfahrtsorte lagen nun auf dem Boden des Königreichs Jerusalem. Man baute die zerstörten Gotteshäuser wieder auf, seit 1130 auch die Grabeskirche in Form einer fünfschiffigen romanischen Kirche. Der islamische Felsendom – jetzt in „Templum Domini“ (Tempel des Herrn) umbenannt – wurde in ein christliches Gotteshaus umgewandelt und zählte fortan zu den Hauptheiligtümern der Stadt. In der al-Aksa-Moschee, die nun Templum Salomonis hieß, residierten drei Jahrzehnte lang die Könige von Jerusalem; dann erhielt der Templerorden dort sein Hauptquartier.

Die veränderte Situation lockte wieder Scharen von Pilgern ins Land. Dennoch darf man nicht vergessen, daß die Wallfahrt ein gefährliches Unterfangen blieb, denn man reiste weiterhin, modern gesprochen, in ein Krisengebiet: Mit Übergriffen der unterworfenen muslimischen Landbevölkerung war stets zu rechnen, kleinere Scharmützel, aber auch größere Kämpfe mit benachbarten muslimischen Herrschern kamen immer wieder vor. Die Spuren dieser Auseinandersetzungen fanden in den Schilderungen der Pilger ihren Niederschlag. Einen

Glücksfall stellt in diesem Zusammenhang der Bericht des Angelsachsen Saewulf dar, der kurz nach der Eroberung Jerusalems, in der Frühphase der Expansion des neuerrichteten Königreichs, 1102/03 seine Wallfahrt unternahm. Allenthalben stieß er auf von den Muslimen zerstörte und verlassene Kirchen und Klöster. Von Bethlehem berichtet er, daß die Sarazenen – wie man im Abendland die Muslime summarisch bezeichnete – dort, wie überall außerhalb Jerusalems, alles verwüstet hätten außer dem berühmten Kloster der Gottesmutter Maria. Der zweitägige Weg von der Hafenstadt Jaffa nach Jerusalem sei äußerst gefährlich, weil die Muslime den Christen ständig neue Hinterhalte legten und ihnen auflauerten.

Auf der Rückreise sei den Pilgerschiffen zwischen Haifa und Akkon eine Flotte von 25 Schiffen begegnet, mit denen die Emire von Tyrus und Sidon Truppen zur Unterstützung der Fatimiden transportierten, die ein Vorstoß des Königreichs Jerusalem Richtung Ägypten bedrohte. So kann von einem ungefährdeten Besuch der heiligen Stätten wohl kaum die Rede sein.

Zudem häuften sich nach den anfänglichen militärischen Erfolgen schon bald die Rückschläge für die Kreuzfahrer. Besonders einschneidend war die Schlacht von Hattin 1187, in der Sultan Saladin das größte Heer, das die Kreuzritter je ins Feld führen konnten, vernichtend schlug. Ein großer Teil des Landes und die Stadt Jerusalem selbst gingen den Christen in der Folge verloren; die Könige von Jerusalem mußten fortan in Akkon residieren. Der Sultan vertrieb zwar die christliche Bevölkerung aus Jerusalem, Pilgern wurde jedoch der Zutritt unter Auflagen weiterhin gestattet. Gleichwohl mußten sie mit ständigen Schikanen und Feindseligkeiten durch die neuen Herren rechnen.

Wie sich nun ein Besuch der heiligen Stätten gestaltete, schildert der spätere Bischof von Paderborn und Utrecht Wilbrand von Oldenburg, der 1212 den Nahen Osten im diplomatischen Auftrag Kaiser Ottos IV. bereiste: Bereits auf dem Weg nach Jerusalem kommt seine Reisegruppe an zahlreichen zer-

störten und verlassen den Landsitzen und Klöstern vorbei. Vor den Mauern der Stadt muß er zu seinem Entsetzen feststellen, daß die Kirche, die am Ort der Steinigung des heiligen Stephanus errichtet wurde, als Stall für die Esel des Sultans dient. Die Pilger müssen die Stadt durch das Davidstor betreten, wo sie gezählt werden wie Schafe; dann führt sie ein Beauftragter des Sultans in den Hof der Grabeskirche. Dort wird von ihnen ein Tribut von achteinhalb Drachmen pro Kopf verlangt. Die Grabeskirche selbst finden sie unversehrt vor – mehr aus göttlichem Willen denn aus Wohlwollen der Sarazenen, wie Wilbrand betont. Den liturgischen Dienst dort versehen vier syrische Priester, die aus der Kirche nicht hinausgehen dürfen. Nachdem die Pilger alles besichtigt haben, verlassen sie, „von jenen Ungläubigen gezwungen, diese Kirche und diese wertvollen Perlen, die man den Schweinen vorgeworfen hat“. Danach müssen sie die Stadt wieder durch das Davidstor verlassen, ohne die übrigen heiligen Stätten gesehen zu haben. An der Grabeskirche Marias im Tal Josaphat vorbei, die ebenfalls von syrischen Geistlichen betreut wird, die den Muslimen tributpflichtig sind, gelangen sie zum Ölberg. Von dort oben betrachten sie die Stadt: Der Tempel Salomos ist wieder in eine Moschee verwandelt worden; auf dem Berg Zion gibt es ein Kloster der syrischen Christen, die den Pilgern den Abendmahlssaal zeigen. Die Weiterreise führt an Jericho vorbei, „ein kleines Kastell mit zerstörten Mauern, von Sarazenen bewohnt“. Auch die Kirche bei der Taufstelle im Jordan ist fast zerstört. Und als die Pilger, Jesu Beispiel folgend, im Jordan baden wollen, um ihre Sünden abzuwaschen, müssen sie feststellen, daß die Araber – wie Wilbrand sagt – sie um das Bad betrügen wollen, indem sie das Wasser des Flusses verschmutzen.

Ein ähnlich unerquickliches Bild ergibt sich aus einem Brief, den der Theologe Jacques de Vitry 1217 an seine Freunde und Universitätskollegen in Paris schickte. 1216 war er als neuer Bischof nach Akkon gekommen und bereiste nun sein Bistum. Den Christen seien nur noch Tyrus, Beirut, Gibelet, der Krak des Chevaliers, Tortosa, Margat, Chastel Blanc, Tripolis, Antiochia, die Insel Zypern, Jaffa und Caesarea verblieben. Aus Furcht vor den Sarazenen habe er noch nicht gewagt, die heiligen Stätten zu besuchen, obwohl sie doch quasi vor seiner Haustüre lägen. Auf Reisen zu den einzelnen Städten seines Bistums brauche er zur Sicherheit eine bewaffnete Eskorte, die meist die Ritterorden stellten. Allerdings trug Jacques de Vitry wohl nicht un-



erheblich zu seiner Unbeliebtheit bei den Muslimen bei, denn er wollte sie nicht nur immer wieder von den Irrtümern ihres Glaubens überzeugen, sondern er rief in seinen Predigten auch eifrig zu einem neuen Kreuzzug auf. So verwundert es wenig, daß er nach eigenem Bekunden nur knapp dem Mordanschlag eines Assassinen (des Mitglieds eines ismaelitischen Geheimbunds) entging.

Angesichts dieser Unbilden bedeutete das Ergebnis des Kreuzzugs von Kaiser Friedrich II. in den Jahren 1228/29 eine große Erleichterung für den Pilgerverkehr. Statt zu kämpfen, handelte er mit dem ägyptischen Sultan al-Kamil einen Kompromiß aus – gegen erheblichen Widerstand im jeweils eigenen Lager: Nazareth, Bethlehem, Lydda, Sidon und Toron wurden den Christen ebenso zurückgegeben wie Jerusalem, dort blieben jedoch der Felsendom und die al-Aksa-Moschee in muslimischer Hand. Allerdings sollten die Christen ebenfalls im Felsendom ihre Andachten verrichten dürfen. Diesen Friedensvertrag schloß man zunächst auf zehn Jahre; und tatsächlich war der Erfolg nicht von langer Dauer. 1244 ging Jerusalem erneut – und nun endgültig –

Am Ort von Christi Himmelfahrt ehrten die Pilger seine Fußabdrücke, die man dort noch zu sehen glaubte (die westfälische Buchmalerei gehört zu einem Heilsspiegel; um 1360).



Die Initiale „A“ zeigt, wie Helena, die Mutter des Kaisers Konstantin, in Jerusalem das Kreuz Christi fand. Die Buchmalerei entstand um 1320.

an die Muslime verloren. Und der Niedergang der Kreuzfahrerstaaten beschleunigte sich weiter. Mitte des 13. Jahrhunderts putschten sich in Ägypten, das seit Saladin von Sultanen aus der Dynastie der Aijubiden beherrscht wurde, die türkischstämmigen Mamluken an die Macht. Als Kriegssklaven an den Nil gekommen und dort zur Elitetruppe des Sultans ausgebildet, nutzten sie die Thronfolgewirren nach dem Tod Sultan al-Malik as-Salihs 1249 aus und übernahmen schließlich selbst die Regierung. Ihre Herrschaft war endgültig legitimiert, als sie 1260 bei Ain Dschalut in Palästina die Mongolen vernichtend schlugen und damit eine existenzbedrohende Gefahr für die islamische Welt und den gesamten Vorderen Orient abwandten. Genauso effektiv machten sie sich an die Vernichtung der verbliebenen christlichen Herrschaften. Schnell warfen sie die Christen auf wenige feste Plätze an der Mittelmeerküste zurück. Das endgültige Ende der Kreuz-

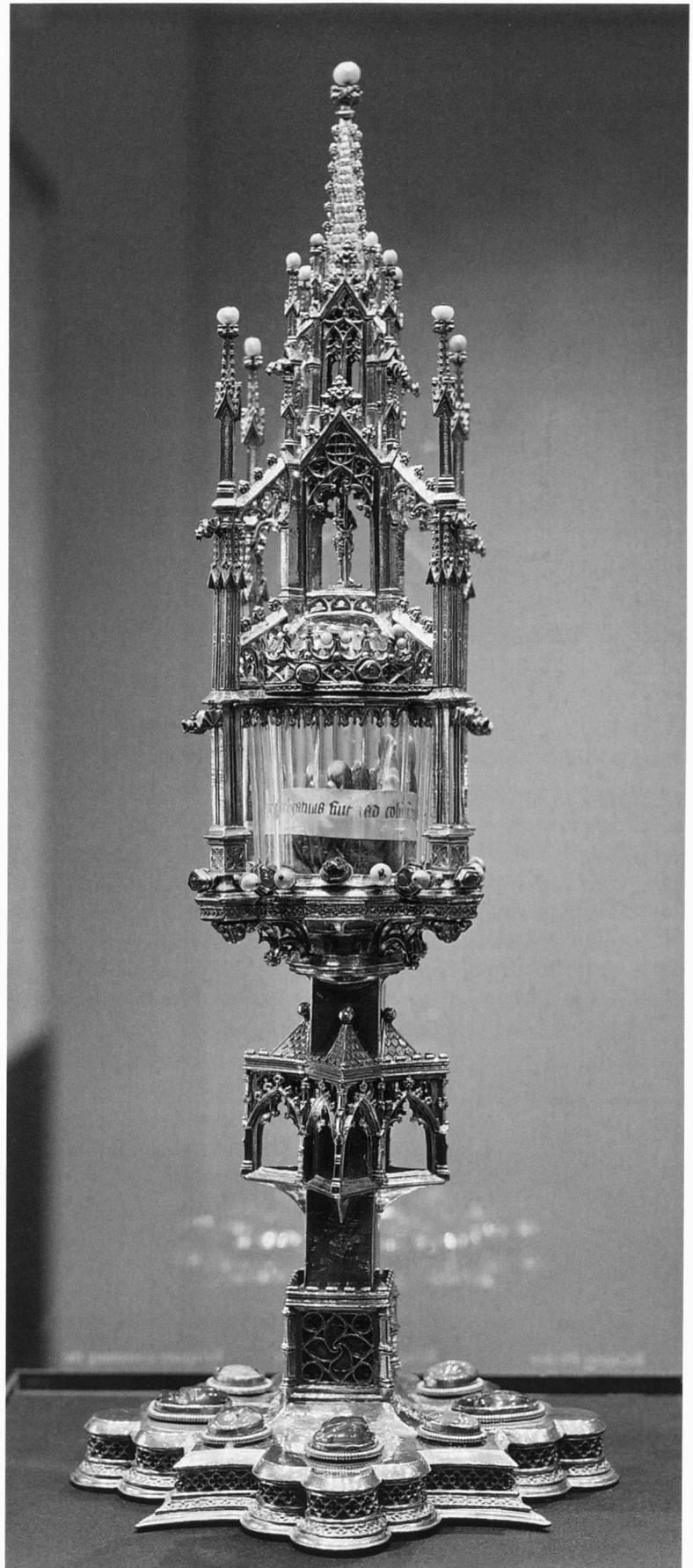
fahrerstaaten kam 1291, als mit Akkon die letzte Bastion des Königreichs Jerusalem erobert wurde.

Erstaunlicherweise fanden die blutigen Kämpfe der Kreuzfahrer gegen die Mamluken nur ein geringes Echo in den Pilgerberichten der Zeit. Interessante Beispiele sind die „Descriptio Terrae Sanctae“ („Beschreibung des Heiligen Landes“) Burchards von Monte Sion und der „Liber Peregrinationis“ („Buch der Pilgerfahrt“) des Ricoldus de Monte Crucis. Die beiden Dominikaner besuchten 1283 bzw. 1288 bis 1291 das Heilige Land. Burchard berichtet quasi im Vorübergehen, daß die Burgen Montfort und Judin im Norden des Sees Genezareth, die dem Deutschen Orden gehörten, völlig zerstört seien; die Deutschordensfestung Castellum Regis sei ebenso wie die Templerburg Saphed an die Muslime gefallen. Beeindruckt zeigt er sich davon, daß die Sarazenen die Kirchen der Gottesmutter, besonders aber die Geburtskirche in Bethlehem, in Ehren hielten. Interessant ist an seinem Bericht außerdem, daß er erste Spuren eines kritischen Geistes zeigt, der nicht

Zu den Schätzen, die Pilger aus Jerusalem mitbrachten, gehörten Reliquien. Das Reliquiar bewahrt den „Geißelstrick Christi“ auf (um 1380, heute in der Aachener Schatzkammer).

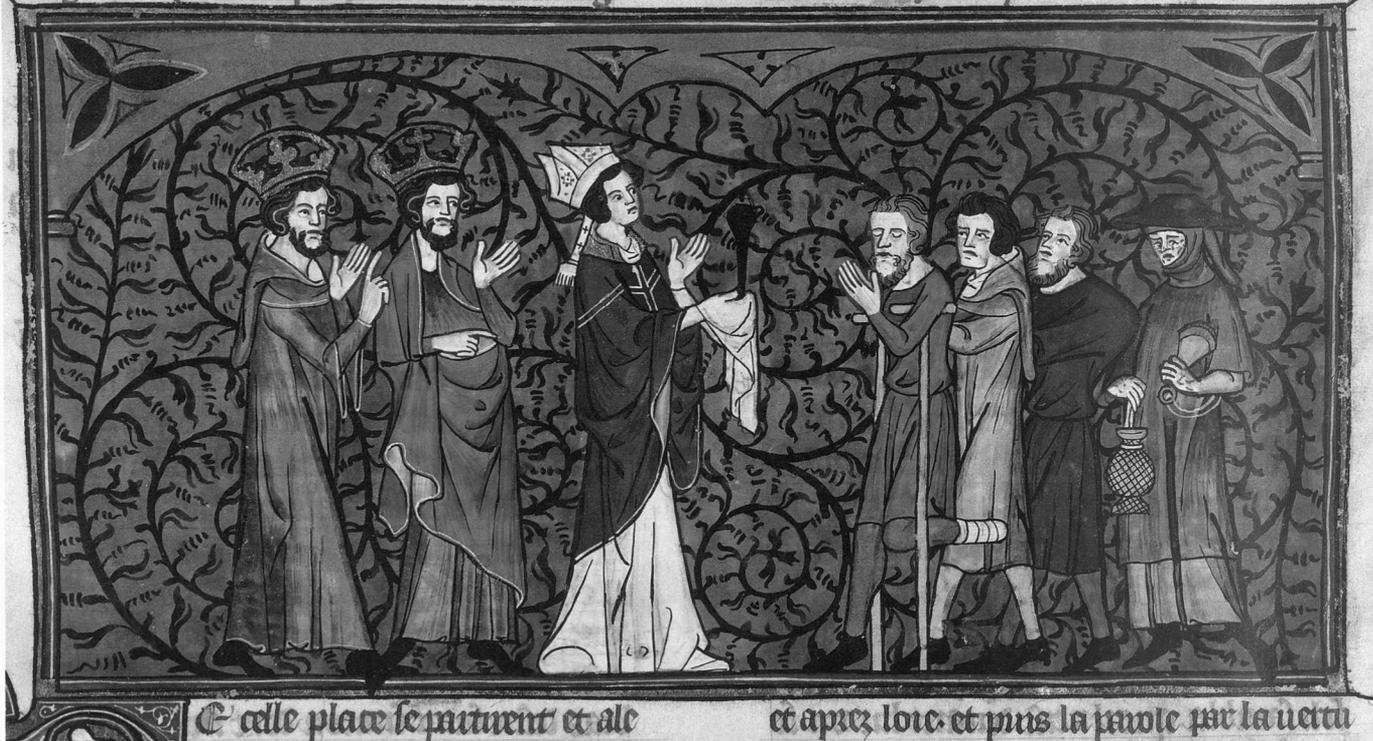
alles einfach hinnimmt – auch wenn er andererseits teilweise Wundergeschichten, die man ihm erzählt, als bare Münze weitergibt. Aber er fragt sich auch voller Neugier, warum denn sämtliche heilige Stätten, die er besucht, in Krypten lägen; und er kommt zu der archäologisch durchaus richtigen Schlußfolgerung, daß – da die Kirchen mehrfach zerstört worden seien und man sie auf den Ruinen immer wieder neu erbaut habe – das Bodenniveau immer weiter angestiegen sei: So befänden sich die biblischen Stätten nun unter der Erde und man müsse zu ihnen hinabsteigen. Eine Mischung aus kritischer Neugier und naiver Frömmigkeit zeigt Burchards Besuch des „Ager Damascenus“ (des Damaszener Ackers), aus dessen Lehm Gott Adam erschaffen haben soll. Wie alle Pilger und Besucher des Ortes nimmt er eine große Menge Erde mit, weil man sagt, sie schütze vor Unglück. Gleichzeitig bezweifelt er aber die Geschichte, wonach der Graben, aus dem die Besucher den Lehm entnehmen, sich binnen Jahresfrist in wunderbarer Weise wieder auffülle, zumal er weiß, daß auch die Muslime die Erde mit Karawanen nach Ägypten, Äthiopien und Indien brächten, um sie dort gegen teure Gewürze einzutauschen. Bedauernd gesteht er aber ein, daß er vergaß, sich nach der Wahrheit dieser Erzählung zu erkundigen, wie er es sich doch vorgenommen hatte.

Ein erstaunlich friedliches Bild von den Verhältnissen im Heiligen Land kurz vor dem endgültigen Untergang des Königreichs Jerusalem zeichnet Ricoldus de Monte Crucis. Lakonisch resümiert er etwa, sämtliche Orte in Galiläa befänden sich im Besitz der Muslime, und er habe sie in völligem Frieden vorgefunden. Seine Reisegruppe kann die Pilgerstätten weitgehend ungehindert besuchen, lediglich ihr erster Versuch, die Grabeskirche zu betreten, wird verhindert. Jerusalem allerdings, so Ricoldus, könne man mit Recht nicht nur „Heilige Stadt“, sondern auch „Stadt der Ruinen und der Zerstörung“ nennen. Daneben liefert sein Bericht einen interessanten Einblick in die religiöse Praxis einer Pilgergruppe. An jeder biblischen Stätte, die man erreicht und wo sich meist eine Kirche oder zumindest ein Altar befindet, liest man die entsprechende Bibelstelle vor, legt die Schrift aus, betet und singt; wenn möglich liest der mitreisende Priester eine Messe. Aber man betet nicht nur, sondern



saint dou a karlemaine. Des loenges et  
des graces que li empereus rendit a me leig

neur. Et puis omēt les saines reliques furent  
atournees pour aporier en france.



Zu den bedeutenden Reliquien des Heiligen Landes gehört der Heilige Nagel. In der französischen Buchmalerei des 14. Jahrhunderts zeigt der Patriarch von Jerusalem die Reliquie Kranken und Pilgern; ihm folgen Karl der Große und Konstantin der Große.

vollzieht die biblischen Ereignisse emotional mit, empfindet Jubel, Freude, Trauer oder Furcht wie vor Jahrhunderten die biblischen Protagonisten. Diese innere Beteiligung kann die Reisenden aber gelegentlich in Schwierigkeiten bringen: Als einer der Pilger in der Grabeskirche, in die sie beim zweiten Versuch eingelassen werden, angesichts des leeren Grabes mit lauter Stimme in den Worten der Ostersequenz jubelt: „Christus, meine Hoffnung, ist auferstanden! Er geht den Seinen voraus nach Galiläa!“, erzeugt er bei den Muslimen vor der Kirche großen Aufruhr und Unwillen.

Der Untergang der Kreuzfahrerstaaten bewirkte zunächst einen merklichen Rückgang der Pilgerzahlen. Als sich die Herrschaft der Mamluken im Lande konsolidierte und wieder friedliche Zustände einkehrten, kamen die christlichen Wallfahrer jedoch schnell zurück. Die neuen Herren erkannten zudem, daß sie von den Pilgern finanziell profitieren konnten. Daher gestatteten sie schon 1333 dem Franziskanerorden, sich dauerhaft in Jerusalem niederzulassen. Die Mönche widmeten sich der Betreuung der Pilger, standen ihnen nicht nur seelsorgerisch,

sondern auch quasi als Fremdenführer zur Seite. Nur ihnen war es erlaubt, im Heiligen Land Gottesdienste nach lateinischem Ritus abzuhalten. Sie betreuten die Kirchen an den wichtigsten heiligen Stätten; das Recht, in der Grabeskirche und in Bethlehem die Messe zu feiern, mußten sie sich allerdings mit Geistlichen der Ostkirchen teilen.)

### Die Beschwerden einer Pilgerfahrt

In diesen Jahren wurden die Grundlagen dafür geschaffen, daß sich das Pilgerwesen im Spätmittelalter geradezu zu einer religiösen Massenbewegung entwickeln konnte. Eine nicht unerhebliche Voraussetzung dafür bildeten die intensiven Handelsbeziehungen insbesondere der italienischen Seestädte mit der islamischen Welt. Schon während der Kreuzzüge waren die für beide Seiten einträglichen Wirtschaftskontakte allenfalls sporadisch unterbrochen worden. Immer noch war der an natürlichen Ressourcen ärmere Orient an der Einfuhr von Rohstoffen aus Europa interessiert; im Gegenzug brachten die Kaufleute begehrte Luxusgüter wie kostbare Stoffe, Gewürze und Schmuck in den Westen. Nach wie vor unterhielten etwa Venedig und Genua Handelskontore in Alexandria und waren dort durch

Konsuln diplomatisch vertreten; ihre Kaufleute genossen den Schutz des mamlukischen Sultans. Von den regen Handelsverbindungen profitierte auch der Pilgerverkehr, der in bisher nicht gekanntem Maß aufblühte. Geschäftstüchtige Reeder und Handelsherren in Venedig erkannten die Profitmöglichkeiten und spezialisierten sich auf den Pilgertransport ins Heilige Land. Sie ließen besonders große, aber auch schwerfällige Galeeren bauen, die nicht nur für größere Ladungen an Handelsgütern, sondern auch für die Verschiffung besonders vieler Passagiere geeignet waren. Die Pilger unterzeichneten Kontrakte, in denen Überfahrt, Unterbringung an Bord und Verpflegung ebenso geregelt wurden wie die Verpflichtung des Kapitäns, im Heiligen Land einen Führer und Dolmetscher zu stellen. So nahmen die Heiligland-Wallfahrten im 14. und 15. Jahrhundert geradezu Züge eines modernen Pauschaltourismus an.

Vor allem im 15. Jahrhundert nimmt auch die Zahl der auf uns gekommenen Pilgerberichte, in denen die Wallfahrer nun nicht nur ihre Erlebnisse festhalten, sondern auch gute Ratschläge für Reisewillige erteilen, enorm zu. Längst nicht alle Verfasser erreichen das erzählerische und intellektuelle Niveau des Ulmer Dominikaners Felix Fabri, der 1480 erstmals nach Jerusalem reiste und – enttäuscht vom nur neuntägigen, ihm viel zu kurz und oberflächlich erscheinenden Besuch der heiligen Stätten – alles daran setzte, eine weitere Pilgerfahrt unternehmen zu können. Tatsächlich erlangte er die Erlaubnis des Generaloberen seines Ordens und brach am 14. April 1483 als geistlicher Reisebegleiter einiger vornehmer Herren aus der Umgebung Ulms zu einer neuen, diesmal über neun Monate dauernden Fahrt in den Orient auf. Über beide Reisen verfaßte er nach der Rückkehr Ende Januar 1484 einen Bericht, dem er den bezeichnenden Titel „Evagatorium“ (am ehesten zu übersetzen mit „aus-“ bzw. „abschweifende Schilderung“) „über die Pilgerfahrt ins Heilige Land, nach Arabien und Ägypten“ gab. Der Titel des Werks ist Programm, denn Felix Fabri hatte unterwegs quasi Tagebuch geführt, auf dem Eselsrücken seine Eindrücke von Land und Leuten, Wegen und Landschaften auf einer Wachstafel festgehalten, die stets an seinem Gürtel hing, und abends die Notizen in ein Büchlein übertragen. So schrieb er alles auf, was er beobachtete, „weil“, wie er sagt, „es nicht möglich wäre, Einzelheiten in der Erinnerung zu behalten, wenn man sich nicht fast stündlich diese Mühe machen würde“. Seine Neugier und Entdeckerfreude, gepaart mit dem historischen,

geographischen und theologischen Wissen eines Gebildeten seiner Zeit, liefern uns einen lebendigen, durchaus intellektuell-kritischen und stets lesenswerten Einblick in die Welt des Vorderen Orients und das Reise- und Pilgerwesen des späten Mittelalters.

(Aber Felix Fabri steht mit seinem Werk keineswegs allein. Exemplarisch seien zwei weitere interessante Berichte aus der Fülle an Texten herausgegriffen. In der gleichen Reisegesellschaft wie Felix Fabri fuhr 1483 der Mainzer Domherr Bernhard von Breydenbach, Doktor beider Rechte, als Begleiter seines Friends und Gönners Graf Johann von Solms-Lich ins Heilige Land. Auch er plante wohl von Anfang an, die Reise zu dokumentieren, und dies auf eine völlig neue Art: Er engagierte den aus Utrecht stammenden Maler Erhard Reuwich, der das unterwegs Gesehene, seien es Menschen, Tiere oder Gebäude, in Skizzen festhielt. Auf deren Grundlage fertigte er später 28 Holzschnitte zur Illustration des Pilgerberichts an, die durch ihre Detailtreue bestechen und es erlauben, den Baubestand im 15. Jahrhundert zu rekonstruieren. Daneben verfaßte Bernhard eine Reiseinstruktion für den jungen Grafen von Hanau-Lichtenberg. Wenige Jahre später, im Frühjahr 1486, brach der Konstanzer Patrizier Ritter Konrad Grünemberg zu einer Wallfahrt ins Heilige Land auf. Sein Bericht zeugt in religiöser Hinsicht von einer eher schlichten, unkritisch-naiven Volksfrömmigkeit.) Um so harscher fällt sein Urteil über die Reiseumstände sowie über den Orient und dessen Bewohner aus,

Der Mainzer Domherr Bernhard von Breydenbach ließ den Bericht über seine Reise ins Heilige Land mit Holzschnitten illustrieren (1486). Hier wechselt ein Pilger bei einem jüdischen Kaufmann Geld.



die er fast durchweg negativ darstellt. Die drei hier vorgestellten, beinahe zeitgleichen Berichte ergänzen sich zu einem farbigen, detailreichen Bild der Jerusalem-Wallfahrten im ausgehenden Mittelalter.

Ausgangspunkt für die Seereise war Venedig, wo sich die Pilger zunächst nach einem geeigneten Schiff und einem vertrauenswürdigen „Patron“ umsehen mußten. Mit diesem Schiffseigner schloß man dann einen ausführlichen Vertrag ab, der anschließend durch Notare im Dogenpalast bestätigt wurde; er regelte alle wichtigen Modalitäten, vom Abfahrtstermin bis zu den vom Patron zu erbringenden Leistungen. Obwohl dazu neben der Überfahrt sowie allen zu entrichtenden Zöllen, Gebühren, anfallenden Trinkgeldern, dem Transport mit Eseln zu den heiligen Stätten und der Stellung von Dolmetschern immer auch die Verpflegung an Bord gehörte, stand insbesondere die Schiffsküche bei den Pilgern in schlechtestem Ruf. Nicht nur, daß es lediglich zwei Mahlzeiten gebe und dazwischen weder zu essen noch zu trinken, so daß man nicht satt werden könne, auch wegen der Qualität der Nahrungsmittel schilt Konrad Grünemberg seinen Patron: „Sein Essen ist, so er Fleisch gibt, Schafffleisch. Das schlachtet man nicht, es sei denn rotzig oder halb vor Hunger gestorben. Das wird so widerwärtig, wer es nur sieht, der kann davon nicht essen. Sein Brot ist alter, abgelegener Biscot der größte Teil. Der ist hart wie ein gebackener Stein, voller Maden, Spinnen und roter Würmer... Sein Wein ist badewarm und schmeckt gar seltsam.“

So verwundert es nicht, daß man nachfolgenden Pilgern riet, sich in Venedig selbst mit Lebensmitteln einzudecken. Grünemberg beispielsweise empfiehlt, neben gutem Wein unter anderem Zwieback, Schmalz, Eier, Käse, Schweineschinken, geräucherte Zunge, gedörrten Hecht, Salz, andere Gewürze und sogar lebende Hühner mitzunehmen, außerdem eine Art Reiseapotheke mit Mitteln vor allem gegen Verdauungsprobleme, Durchfall und Seekrankheit. Ebenso wie die Instruktion Bernhards von Breydenbach führt er zudem eine lange Liste von Kleidungsstücken und nützlichem Hausrat an, die man kaufen solle. Die Aufzählung reicht von Besteck und Eßgeschirr über eine Art Feldflasche, Tonkrüge für Wein und Wasser, einen Teppich, um darauf sitzen oder schlafen zu können, eine Decke für die Nacht, vier Leintücher, zwei Kissen, Feuerzeug und Kerzen bis zu einem Kübel mit Deckel, in den man sich im Notfall erbrechen könne, und zwei Harngläsern, bruchsicher in Stroh eingewickelt, für

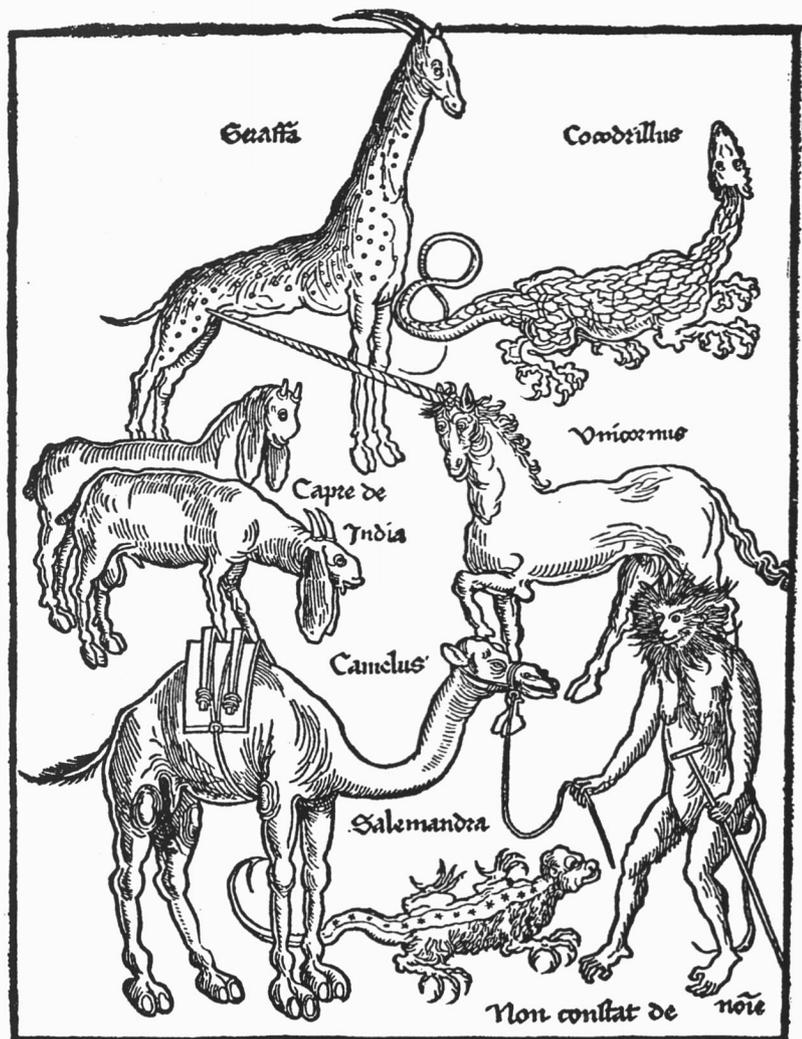
die Nacht. Hinsichtlich der Kleidung müsse man die Hitze bedenken, daher brauche man vier Taschentücher, vier Hemden zum Wechseln, zwei Hüte, einen Sonnenhut, zwei leinene Hosen, gute feste Schuhe, Stiefel bis zum Knie, aber auch einen Mantel mit Kapuze – wie Bernhard betont, weil es im Orient nachts sehr kalt werde und starker Tau falle. Um seine Habseligkeiten aufzubewahren, kaufe man am besten eine große Truhe, auf der man dann auch schlafen könne, rät Ritter Grünemberg, damit sei man wenigstens etwas vor den vielen Läusen und Flöhen zwischen den Schläfern am Boden geschützt. Zudem sei es „unten im Schiff voller Fliegen, Würmer und Käfer, Maden, Mäuse und Ratten“, die angezogen würden von den vielen, oft verdorbenen Lebensmitteln. Die auch sonst teilweise unbeschreiblichen hygienischen Verhältnisse an Bord schildert Felix Fabri ausführlich – von den bei Nacht durch an Deck steigende Mitreisende umgestoßenen Harngläsern bis zu den an beiden Seiten des Schiffsschnabels als Toiletten angebrachten Sitzgelegenheiten, vor denen morgens die Pilger Schlange stünden und die man bei Seegang besser unbedeckt aufsuchen solle.

Die solchermaßen recht unerquickliche Seereise dauerte gewöhnlich vier bis sechs Wochen, abhängig von der Wetterlage und davon, wie oft das Schiff unterwegs anlegte, um Waren aufzunehmen oder zu löschen. Für die Pilger bildeten die Unterbrechungen eine willkommene Gelegenheit, frische Lebensmittel zu erwerben und den beengten Verhältnissen an Bord für kurze Zeit zu entrinnen. Denn jedem Reisenden stand nach Auskunft Grünbergs nur ein Raum von etwa 4,5 mal 2,4 Metern zur Verfügung; noch knapper bemessen war der Platz auf Felix Fabris Galeere, der von nur mannslangen Kojen spricht, bei denen der Schläfer mit den Füßen an die Gepäckstücke am Mittelgang stoße. Räumliche Enge und Langeweile führten oft zu Streitigkeiten zwischen den Pilgern. Als Zeitvertreib an Bord dienten Adligen wie Kirchenmännern Karten- und Würfelspiele, bei denen es nicht sehr christlich zugeht, wie Felix Fabri mißbilligend schildert. Hohe Einsätze, Alkoholgenuß, Fluchen und ständige Händel waren an der Tagesordnung und wurden von ihm in seinen Predigten unterwegs scharf getadelt.

Diese Verhältnisse, wie sie wohl auf allen Pilgerschiffen üblich waren, lassen erkennen, daß es die Reisenden mit den Pilgergeboten Beten, Fasten, Waffenlosigkeit, asketisches Leben und Keuschheit oft nicht allzu genau nahmen. Auf letzteres wirft et-

wa der Bericht des rheinischen Adligen Arnold von Harff, der 1496 bis 1498 den Vorderen Orient und das Heilige Land bereiste, ein amüsantes Schlaglicht: Seinen Lesern gibt er, wie auch eine Reihe anderer spätmittelalterlicher Reisender, Listen mit wichtigen Wörtern und Redewendungen in den Sprachen der besuchten Länder an die Hand, teils wohl um der Kuriosität willen, teils aber auch, um anderen Pilgern die Verständigung unterwegs zu erleichtern. Das dem frommen Wallfahrer allezeit nützliche Sätzlein „frauwe sal ich by dir slaeffen“ fehlt in kaum einer der angeführten Sprachen. Daß unter diesen Umständen kirchlicherseits insbesondere die Wallfahrt von Frauen nur ungern gesehen und vor den drohenden sittlichen Gefahren eindringlich gewarnt wurde, ist nur zu verständlich. Auch der spätmittelalterliche Volksmund spottete scharfzüngig: „Als Pilgerin aus, als Hure nach Haus.“ Dennoch ließen sich schon seit frühester Zeit zahlreiche unternehmungslustige und fromme Frauen nicht vom Besuch der heiligen Stätten abhalten, wobei sie allerdings anschließend nur selten selbst zur Feder griffen: An Pilgerberichten aus weiblicher Hand besitzen wir nur die „Peregrinatio“ der adligen Nonne Egeria vom Ende des 4. Jahrhunderts und die Biographie der Engländerin Margery Kempe, die 1413/14 das Heilige Land besuchte. Ansonsten muß man die Anwesenheit von Frauen aus den anderen Texten erschließen. So erklärt Felix Fabri bei der Beschreibung des Schiffs, die mitreisenden Frauen seien im untersten, nur durch einige Oberlichter spärlich erhellten Stockwerk des Kastells am Heck untergebracht, wo sie während der ganzen Fahrt blieben und auch ihre Mahlzeiten einnähmen. Unterwegs im Heiligen Land äußert er sich dann sehr anerkennend über den Mut, die Ausdauer und Zähigkeit der zumeist älteren Damen, die sogar robuster seien als die Ritter.

War die Galeere nach all den Unbilden – zu denen widrige Winde von unerwünschten Flauten bis zum Sturm ebenso gehören konnten wie die Bedrohung durch Kriegsschiffe des expandierenden Osmanischen Reiches – endlich im Hafen von Jaffa, dem Ausgangspunkt der Heiligland-Wallfahrt, eingelaufen, wurde die Geduld der Pilger erneut auf die Probe gestellt. Zunächst mußte der Patron einen Boten an Land schicken, der um Geleit nach Jerusalem nachsuchte. Oft erst nach mehreren Tagen kam ein mamlukischer Amtsträger mit dem Dolmetscher an Bord, der die Pilger führen sollte, und verhandelte mit dem Patron. Danach wurden die Reisenden,



denen man das Mitnehmen von Waffen strengstens untersagte, mit Booten an Land gebracht, wo sie nacheinander mit Namen und Vatersnamen registriert und dann in einem schmutzigen Gewölbe untergebracht wurden, das nach übereinstimmendem Zeugnis der Pilgerberichte ansonsten wohl als Eselsstall oder Kloake diente.

Auch eine Welt exotischer Tiere stellte Breydenbach im Jahr 1486 vor.

Die Darstellung der meist knapp zweiwöchigen Rundreise zu den heiligen Stätten stimmt bei Felix Fabri und Ritter Grünemberg – Bernhard von Breydenbachs Schilderung ist nur in Drucken des 15. und 16. Jahrhunderts vollständig zugänglich und daher nur teilweise zum Vergleich heranzuziehen – in den zentralen Fakten weitgehend überein. Grundlegend unterscheidet sich jedoch die Einstellung der beiden Reisenden: Während bei Felix Fabri die Begeisterung für die heiligen Stätten und die Fremde



Eine faszinierend genaue Zeichnung der Grabeskirche (aus Bernhard von Breydenbach, 1486).

an sich alles in ein freundliches Licht taucht, ihn vieles differenziert sehen und so manche Widrigkeit gelassen-ironisch ertragen läßt, überwiegt bei Grünemberg – neben seiner naiv-volkstümlichen Frömmigkeit – der Ärger über die aus seiner Sicht unverschämtdemütigende Behandlung der Pilger durch die Muslime. Diese Haltung schärfte allerdings auch den Blick des schwäbischen Patriziers für Verfallserscheinungen im Heiligen Land, die Felix Fabri höchstens am Rand streift. Denn die Pilger betraten ein Land, das seine kulturelle und wirtschaftliche Blütezeit längst hinter sich hatte, eine eher vernachlässigte Randprovinz des selbst schon im Niedergang begriffenen Mamlukenreichs. Selbst Jerusalem hatte in der Zwischenzeit zwei Drittel seiner einstmaligen 30 000 Einwohner verloren. Immer wieder spricht Ritter Grünemberg von verfallenen Kirchen am Wegesrand oder von beinahe untergegangenen Städten, wie beispielsweise Lydda; selbst in Wallfahrtsorten wie Emmaus muß er feststellen, daß „da [nur] noch ein gewölbtes, zergangenes Kirchlein“ stehe.

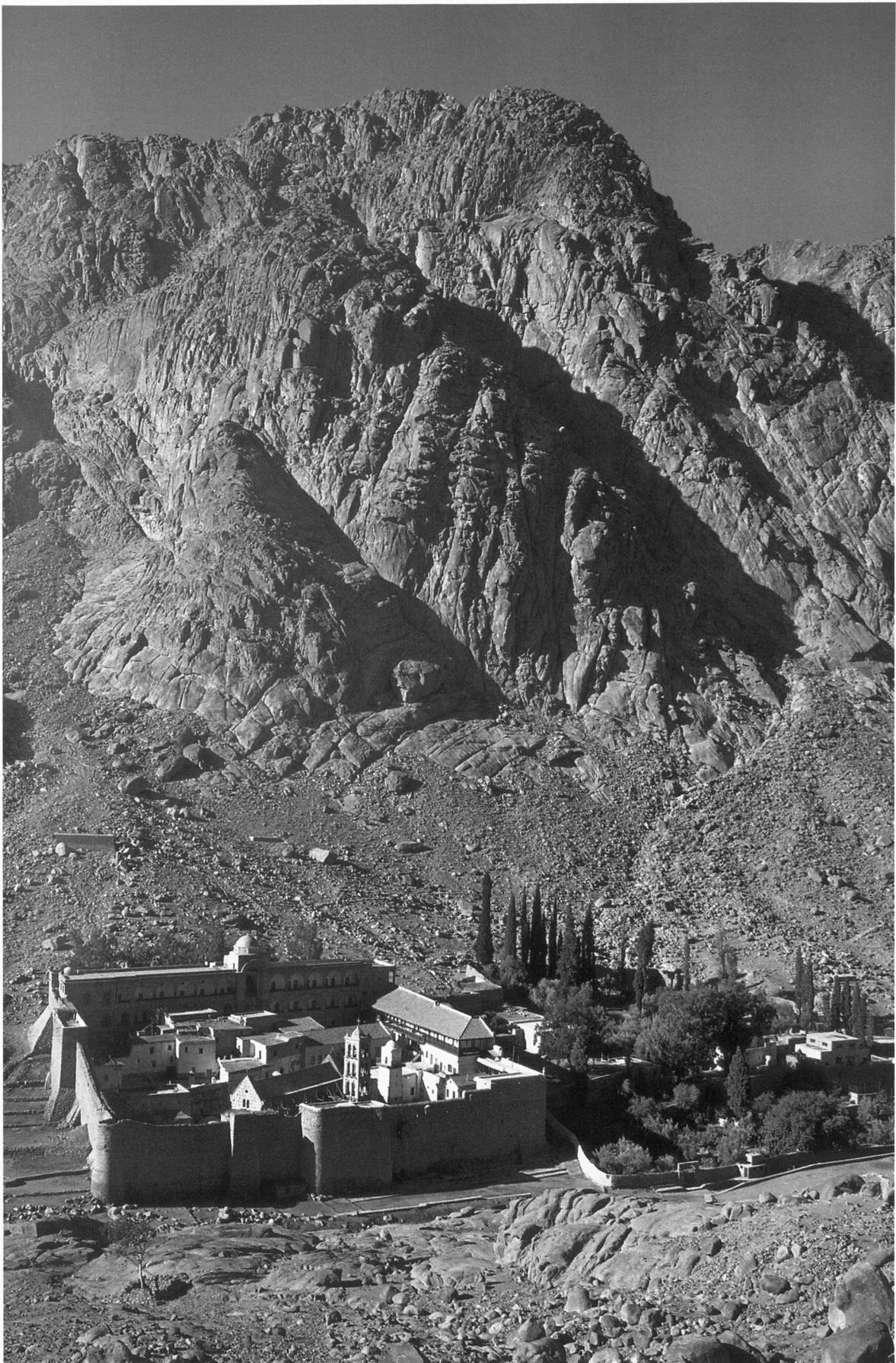
Die Reise selbst fand auf dem Eselsrücken statt. Die auf zwei Schiffen angekommene Reisegesellschaft umfaßte nach Schätzungen Grünembergs etwa 300 Pilger. Begleitet wurden sie nach Jerusalem von einer militärischen Eskorte aus rund 150 Mam-

luken zu Pferd und 100 „Fußknechten“, die mit Bogen und kurzen Lanzen bewaffnet waren. Sie sollten die Wallfahrer vor Beduinenüberfällen und der Willkür der Einheimischen schützen, was sie allerdings aus Grünembergs Sicht nur unzureichend taten.

Von Jaffa aus führte der Ritt zunächst nach Ramla, wo der Guardian, also der Obere des Franziskanerklosters in Jerusalem, einen Gottesdienst mit den Pilgern feierte. Im Rahmen der Predigt gab er ihnen detaillierte Maßregeln, wie sie sich zu verhalten hätten, um einerseits die Pilgerfahrt in gebührender Frömmigkeit und Demut zu absolvieren und so des geistlichen Lohnes teilhaftig werden zu können, andererseits aber nicht durch gedankenloses und provozierendes Benehmen den Zorn der Muslime auf sich zu ziehen. Die lange Liste der von Felix Fabri überlieferten Warnungen umfaßte etwa das unbedachte Betreten muslimischer Gräber, Alleingänge ohne Begleitung eines Führers, das Trinken von Wein in der Öffentlichkeit, das Tragen weißer Kopfbedeckungen, die den Muslimen vorbehalten seien, aber auch zu große Vertraulichkeit mit Muslimen oder gar deren Frauen. Die heiligen Stätten solle man mit gebührender Würde aufsuchen, nicht durch Gelächter auffallen, keine Steinchen vom Heiligen Grab oder anderen Gebäuden abhauen und mitnehmen, was bei Strafe der Exkommunikation verboten sei, und auch nicht Wappen oder Namen in die Marmorplatten einmeißeln. Die Mahnungen fielen indes auf wenig fruchtbaren Boden; noch heute finden sich viele dieser mittelalterlichen Graffiti in der Grabeskirche und anderswo. „Narrenhend beschisen den liuten die Wend“, kommentiert Felix Fabri diese Unart seiner adligen Mitreisenden lakonisch. Und geradezu heiliger Zorn packt ihn, als er beobachtet, wie einige nach kurzem „Sightseeing“ in der Grabeskirche über die frommen Pilger lachen, die sich zu Boden werfen oder niederknien, die heiligen Stätten küssen, vor Schmerz weinen und auf andere Arten ihre große Verehrung zeigen: „O wie nutzlos und verflucht ist deren Wallfahrt, die an einem so heiligen Ort die heiligen Bräuche verlachen und ins Gegenteil verkehren! Sie sind schlechter als die Sarazenen und Juden, die keinen Christen, der seine Frömmigkeit zeigt, verlachen.“

## Am Ziel der langen Reise

In Jerusalem angekommen, wurden die Wallfahrer von den Franziskanern in Obhut genommen und in deren Hospiz untergebracht. Die Brüder fungierten



Das Katharinenkloster auf dem Sinai steht seit 557 an der Stelle, an der nach der Tradition Gott Moses im brennenden Dornbusch erschien war – ein wichtiges Pilgerziel.

in den kommenden Tagen auch als Fremdenführer und erklärten den Reisenden die heiligen Stätten in verschiedenen Sprachen: „Und wenn wir kamen an die heiligen Stätten, so stand jedermann still, so verkündete ein Barfußherr und sagte mit lauter Stimme in Latein, welche Stätte das war und was da geschehen. Dasselbe sagt darnach ein anderer Bruder in Französisch und Wälsch, darauf sagt es ein Bruder zu deutsch, und dessen bedurften die Pilger, denn da waren wohl zehnerlei Sprachen und ungleiche Rede unter uns Brüdern“, erklärt Konrad Grünenberg das Prozedere. Sein Bericht ist von da an ein Musterbeispiel dafür, um was es den einfachen Pilgern in der Hauptsache ging: um den Erwerb von Ablass. Denn an jeder der Stätten, die man nun besuchte, konnte man je nach deren Dignität mehr oder weniger Ablass bekommen, und diese Ablässe listet der Ritter in fast buchhalterischer Weise auf.

Das Ablasswesen, das im Spätmittelalter so enorm überhandnahm, daß es letztlich einer der Auslöser für die Reformation wurde, hatte seine Grundlage in der von der hochscholastischen Theologie des 13. Jahrhunderts entwickelten Idee vom „Gnadenschatz der Kirche“: Diesen übervollen Schatz hatten demnach Christus und die Märtyrer durch ihr Leiden und Sterben angesammelt, und die Kirche konnte daraus nach ihrem Gutdünken Gnaden an reuige Büßer austeilen; dabei ging es zunächst um den Erlass der kirchlichen Sündenstrafen, dann aber auch um den der jenseitigen (also derjenigen, die der Mensch im Fegefeuer zu erwarten hatte). Im Gegenzug hatte der Sünder neben echter Reue Leistungen wie beispielsweise Gebete, Almosen oder eine Pilgerfahrt zu erbringen. Im Heiligen Land selbst war der Ablass an den Besuch bestimmter biblischer Stätten geknüpft. Konrad Grünenberg erklärt zum Beispiel: „Und wer also ansieht den Tempel Salomonis mit Andacht und darvor betet drei Paternoster und drei Ave Maria, der hat Ablass.“

Die Orte, die man den Pilgern zeigte und an denen sie Ablass gewinnen konnten, hatten seit der Kreuzfahrerzeit in geradezu inflationärer Weise zugenommen. Daß dabei längst nicht mehr nur die biblischen Texte die Grundlage bildeten, sondern die Volksfrömmigkeit viel dazuerfand, mögen einige recht kuriose Beispiele aus dem Bericht Ritter Grünbergs zeigen. Dort heißt es etwa: „Da zeigte man einen großen Stein, darauf unsere liebe Frau oft geruht habe, wenn sie müde war, die heiligen Stätten zu sehen; da ist Ablass.“ „Item das Tal hinab geht man hinab zu einem Brunnen, darin die Mutter Got-

tes viel gewaschen hat; da ist Ablass.“ „Item nahe darbei sind zwei weiße Steine in der Erde. Auf dem einen hat unser Herr Jesus gesessen, da er seinen lieben Jüngern gepredigt hat; da ist Ablass. Auf dem anderen hat gesessen die Mutter Gottes; da ist Ablass.“ „Item so man hinauf in die Kirche Sion geht, eine kleine steinerne Treppe hinauf, neben der Treppe ist ein Stein, darauf hat unsere liebe Frau geweint, nachdem Gott gen Himmel ist gefahren.“ Aber nicht alle Pilger akzeptierten das Gezeigte so kritiklos wie unser Konstanzer Patrizier. „Item zu der linken Hand in der Kirche ist ein kleiner enger Kerker, darin hat der Herr Jesus gefangen gelegen, dieweil die Juden zu Rate gingen; da ist Ablass“, erklärt er ohne Kommentar. Anders der theologisch und juristisch geschulte Bernhard von Breydenbach, der angesichts derselben Stätte nach deren Authentizität fragt, da sie doch in der Bibel nicht erwähnt sei: „Dort zeigte man auch den Pilgern ein enges Stüblein, darinnen die Juden unseren Herrn verschlossen, bis daß sie Rat gehalten, was sie mit ihm tun wollten. So wird unseres Herrn Ort Kerker genannt, obwohl es nicht in den Evangelien beschrieben ist.“ Allerdings siegen dann doch die Macht des Faktischen und seine Frömmigkeit über die Skepsis: „Doch da derselbe Kerker noch heute gezeigt wird, mag man es nur götlich glauben, wie auch andere Dinge, die man nicht geschrieben findet und doch sieht.“

Den einfachen Pilgern war solche Kritik völlig fremd. Sie wollten in erster Linie möglichst zahlreiche Ablässe erwerben, wie ein weiteres Erlebnis Konrad Grünbergs illustriert: Als seine Reisegruppe von Bethlehem nach Jerusalem zurückreitet, erklären die Führer, in einem abzweigenden Tal liege ein mittlerweile verfallenes Kloster namens Sankt Saba. Pragmatisch kommentiert der Ritter: „Und daselbst ist gar kein Ablass, darum es die Pilger auch nicht aufsuchen.“

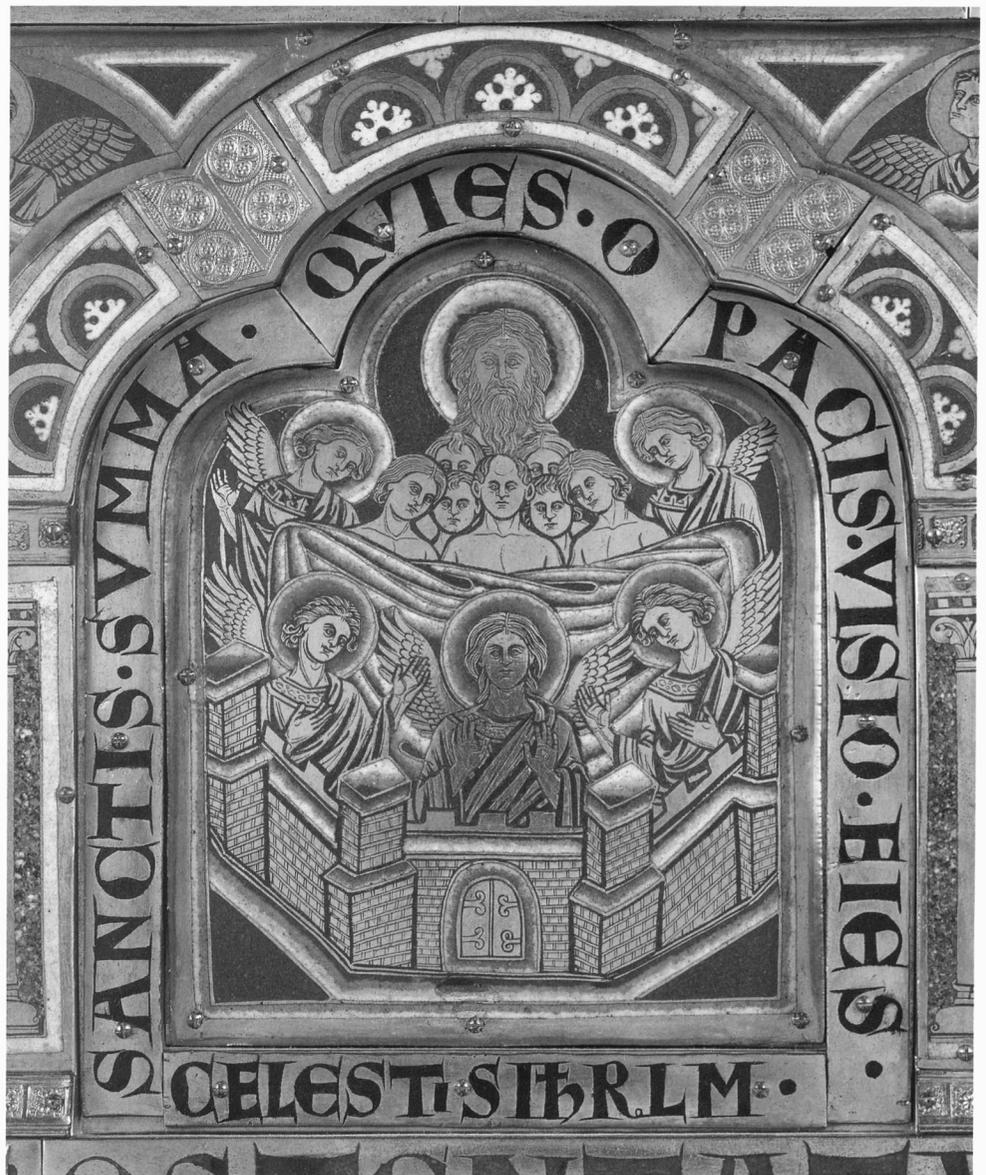
Das Besuchsprogramm im Heiligen Land umfaßte mehrere Stadtführungen durch Jerusalem, wobei die Grabeskirche eine zentrale Rolle spielte. Alle Reisegruppen suchten sie mehrfach auf, und bei einem dieser Besuche wurden die adligen Pilger zu Grabesrittern geschlagen. Während Felix Fabri dies eher wie eine Selbstverständlichkeit darstellt, schildert Ritter Grünenberg die Zeremonie quasi als Nacht-und-Nebel-Aktion, die im geheimen ablaufen mußte, um die Muslime nicht zu erzürnen. Außerdem besuchten die Pilger das Kidrontal mit dem Mariengrab und den Ölberg und unternahmen einen Ritt nach Bethlehem. Den Abschluß der Reise

bildete ein Ausflug an den Jordan. Daß es bei den Wallfahrten nicht nur ernst und würdig zugeht, belegt die Schilderung Felix Fabris: Vergnügt planschen seine Gefährten und er im Wasser und taufen sich gar gegenseitig im Scherz. Den mitreisenden Frauen wünscht er, der Volksmund möge recht behalten, der jedem, der im Jordan bade, versprach, daß er künftig nicht mehr altere und um die Dauer des Bades verjüngt werde. Aber, so ergänzt er augenzwinkernd, „unsere Reisegefährtinnen hätten allerdings ein Bad von 60 Jahren benötigt, um ihre Jugend wiederzuerlangen, denn sie waren achtzigjährig und darüber“. Vom Jordan zurückgekehrt, versuchten die meisten Pilger noch, wie moderne Touristen, in Jerusalem ein Souvenir oder auch Devotionalien zu erstehen. Nach Konrad Grünemberg suchten sie, „ob wir etwas Fremdes in seidnem Tuch, Perlen oder Steinen da fänden. Aber da war nichts Besonderes von irgendeiner Gattung feil als nichtige und wertlose Dinge.“

Für die meisten Pilger hieß es nun, Abschied zu nehmen vom Heiligen Land. Sie kehrten zu ihren Schiffen zurück und fuhren nach Hause. Einige andere, besonders wissensdurstige, wagemutige oder fromme – oder eine Mischung aus alledem –, zu denen auch Felix Fabri gehörte, begnügten sich aber nicht mit der Wallfahrt nach Jerusalem und Palästina: Sie wollten gleichsam eine zweite Wallfahrt antreten, die sie auf den Spuren der Heiligen Familie auf ihrer Flucht vor den Häschern des Herodes sowie der Kinder Israel auf ihrem Exodus aus Ägypten zum Sinai und an den Nil führen sollte. Die Reise dorthin war allerdings weder leicht und ungefährlich noch ganz billig. Der Schiffspatron erstattete zwar den Preis für die Rückfahrt, doch nun waren die Reisenden auf sich selbst gestellt und mußten auf eigene Faust und auf eigene Kosten eine ganze Karawane ausrüsten. Dolmetscher und wegekundige Führer mußten

ebenso gemietet werden wie Kamele und Esel als Reit- und Packtiere sowie deren Treiber. Lebensmittel, Ausrüstungsgegenstände, Hausrat und Kleidung ausreichend für eine zweimonatige Reise mußten beschafft werden. Felix Fabri staunt denn auch mit den Führern über die „gewichtige, hoch aufgetürmte Masse“ an Gepäck, die 20 Menschen für den kommenden Wüstenritt brauchen würden. Da unterwegs Überfälle umherstreifender Beduinen drohten, gestatteten die Amtsträger des Sultans in Jerusalem den Pilgern, ihre Schwerter und andere Waffen zu tragen, was ihnen ansonsten im Mamlukenreich streng untersagt war.

Das Himmlische Jerusalem spiegelt die Verklärung Jerusalems im christlichen Weltbild (Detail eines Altarbilds aus der Werkstatt des Nikolaus von Verdun, 1181; heute in der Stiftskirche von Klosterneuburg, Österreich).



Erste Station auf dem Sinai war das altehrwürdige Katharinenkloster, erbaut an der Stelle, wo Jahre nach der Tradition dem Moses im brennenden Dornbusch erschienen war. Von dort aus besuchte man auch den Berg Horeb oder Mosesberg, den die Juden noch heute als den Ort verehren, an dem Moses die Gesetzestafeln mit den Zehn Geboten empfangen hatte. Im Kloster selbst gab es zahlreiche Reliquien, darunter vor allem das Grab der heiligen Katharina, deren Leichnam der Legende nach ein Engel von Alexandria zum Sinai gebracht hatte. Trotz der nicht unfreundlichen Aufnahme durch die orthodoxen Mönche nahm der Dominikaner Felix Fabri allerdings daran Anstoß, daß es sich bei seinen Gastgebern in römischen Augen um Schismatiker handelte; und gastfreundlich, so erklärt er, seien sie nur gegen Bezahlung aus Liebe zum Geld.

Vom Sinai aus führte die Reise weiter nach Ägypten, wo man zunächst den sogenannten Balsamgarten beim Dorf Matarija (etwa zehn Kilometer nordöstlich von Kairo) aufsuchte; dort befand sich ein Feigenbaum, unter dem der Legende nach Maria mit dem Jesuskind auf der Flucht vor ihren Verfolgern ausruhte. Die besondere Neugierde der Pilger galt aber den kostbaren und wohlriechenden Balsambäumen und -sträuchern, die dort streng bewacht wuchsen. Bei Giseh konnten sie die Pyramiden bewundern, die man für die Kornspeicher hielt, die Josef in Ägypten zur Überbrückung der sieben mageren Jahre hatte bauen lassen. Nachdem er sie gründlich in Augenschein genommen hatte, kam Felix Fabri jedoch zu dem Schluß, daß es sich um „heidnische Grabmäler“ handle.

Nicht nur Felix Fabri, sondern auch viele andere spätmittelalterliche Reisende begaben sich dann noch nach Kairo, der Hauptstadt des mamlukischen Reiches. Dort wurden sie mit der ganzen Exotik des Orients konfrontiert. Sie erlebten eine auch unter damaligen Verhältnissen riesige Stadt mit der Residenz der Sultane auf der mächtigen Zitadelle, mit zahllosen Palästen und Moscheen, Badehäusern, Basaren und Sklavenmärkten. Über den Nil fuhr man anschließend nach

Alexandria, wo man gewöhnlich in einer der abendländischen Handelsniederlassungen Unterkunft fand. Hier konnte man auch ein geeignetes Schiff für die Heimreise nach Venedig finden, wobei wiederum mit dem Kapitän oder Eigner ein Vertrag abzuschließen war. Zu Hause angekommen, war der Pilger um großen geistlichen Lohn und zahlreiche Erfahrungen und Eindrücke reicher geworden; zudem konnte er sich der Achtung und Neugierde seiner Umgebung sicher sein. Für manche allerdings endete die Pilgerfahrt nicht so glücklich: Nicht wenige starben unterwegs an unbekanntem Krankheiten oder kamen durch Unfälle oder Waffengewalt – von Freund oder Feind – zu Tode.

Mit Felix Fabri und seinen Zeitgenossen hatte die spätmittelalterliche Jerusalem-Wallfahrt ihren Höhepunkt schon überschritten. Seit dem 16. Jahrhundert ist ein deutlicher Rückgang des Pilgerwesens festzustellen, der vielfältige Ursachen hatte. Einerseits geriet der Ablaßgedanke immer mehr in Mißkredit; Luther und die anderen Reformatoren propagierten den direkten Zugang des einzelnen zu Gott und eine völlig neue Form der Religiosität. Die christliche Welt war gespalten und wurde im Zeitalter der Religionskriege immer mehr zerrissen. Und auch im Orient hatte es entscheidende politische Veränderungen gegeben. Während in Deutschland Luther auf den Plan trat, hatten 1516/17 die türkischen Osmanen Syrien, Palästina und Ägypten erobert und die Herrschaft der Mamluken beendet. Da ihr eigentliches Augenmerk jedoch nach Europa gerichtet war, fristete das Heilige Land auch im Osmanischen Reich das Schattendasein einer Randprovinz. Der Handel hatte neue Umschlagplätze gefunden, seine Wege führten um Afrika herum nach Indien oder über die neue Metropole Konstantinopel. Auch wenn die Pilgerströme ins Heilige Land über die Zeiten hinweg nie ganz versiegten, waren sie in der so verwandelten Welt doch von einem Massenphänomen wieder zu einer individuellen Erscheinung geworden. Daß sie so viele Jahrhunderte überhaupt möglich waren, hatte seinen Grund nicht zuletzt in der relativen Toleranz – und Geschäftstüchtigkeit – der Muslime.

Prof. Dr. Peter Thorau lehrt mittelalterliche Geschichte an der Universität des Saarlandes.

# Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten

*Ingrid Baumgärtner*

Baumgärtner, Ingrid: Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten. In: Dieter Bauer/Klaus Herbers/Nikolas Jaspert (Hg.): Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigungen- Vorstellungen und Vergegenwärtigungen. Frankfurt am Main 2001 (= Campus Historische Studien, Bd.29), S. 271-334.

Zwei extravagant und verspielt ausgeschmückte Stadtsymbole beherrschen unübersehbar eine schematische, wohl aus dem 12. Jahrhundert stammende Weltkarte (Abb. 1), die ohne Zusammenhang zu den vorausgehenden Viten der Erzbischöfe von Trier in raschen, aber präzisen Strichen auf die letzte Seite eines Codex der Öttingen-Wallersteinschen Bibliothek, heute Teil der Augsburger Universitätsbibliothek, skizziert ist<sup>1</sup>. Die beiden eigenartigen Baukomplexe von wohl synekdochischer Bedeutung symbolisieren, wie die beigefügten Namen indizieren, Jerusalem und Rom, die zwei Hauptstätten des christlichen Heilsgeschehens, während die Zeichnung insgesamt auf individuelle und ungewöhnliche Weise den im Hochmittelalter weit verbreiteten Typ der Ökumenekarte mit einem dreigeteilten Erdkreis veranschaulicht. Die drei Kontinente Europa, Asien und Afrika werden durch das Mittelmeer (*Mediterraneum Mare*) als Querbalken und das Rote Meer (*Rubrum Mare*) als Schaft des T voneinander getrennt und in einen alles umgebenden Ozeanring eingebettet.

Die bildliche Ausgestaltung der einfachen Darstellung im T-O-System akzentuiert vor allem das eigenwillig dekorierte Europa im oberen Teil, während Asien und Afrika vollkommen leere, gleichsam unerforschte und von der Heilsgeschichte nicht berührte Landmassen bleiben. Denn nur Europa sind markante Sehenswürdigkeiten zugeordnet: neben der Stadt Rom (*Roma*) und dem sozusagen benachbarten Fluß Donau (*Danubium*) auch das tatsächlich am östlichen Ende des Mittelmeeres gelegene Jerusalem (*Hierusa-*

---

<sup>1</sup> Augsburg, Universitätsbibliothek, Öttingen-Wallerstein Hs. I. 2. 4° 5.

lem) und der Jordan. Neben Jerusalem verläuft vertikal ein Schriftzug mit der eingängigen Wendung *In medio gentium posui te* (In die Mitte der Völker setze ich dich), frei nach Ezechiel 5,5: „So ergeht es Jerusalem. In die Mitte der Völker setze ich es, und rings in seinen Umkreis die Länder“<sup>2</sup>. Und in logischer Konsequenz ist das als Rotunde mit Galerien stilisierte Jerusalem stärker gegen die Mitte gerückt als das von Zinnen bekrönte Rom.

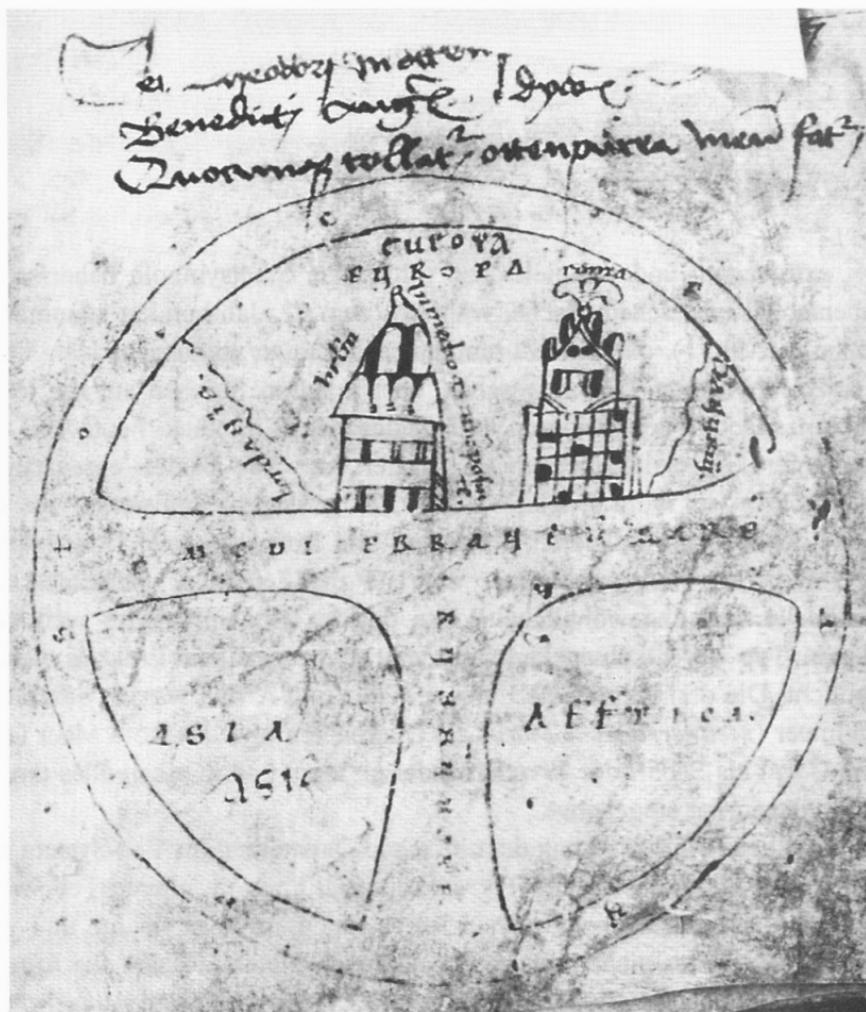


Abb. 1: Schematische Weltkarte (12. Jh.); Augsburg, Universitätsbibliothek, Öttingen-Wallerstein Hs. I. 2. 4° 5; Abb. mit freundlicher Genehmigung der Universitätsbibliothek Augsburg.

<sup>2</sup> *Ista est Jerusalem, in medio gentium posui eam, et in circuitu eius terras.*

Das undifferenzierte Schemakärtchen vermittelt bereits einen ersten Eindruck von den Schwierigkeiten der Kartographen, die Stadt Jerusalem auf den mittelalterlichen *Mappae mundi*, die gemeinhin Träger eines theologisch, mythisch und historisch geprägten Weltbildes ohne realgeographischen Anspruch waren, zu verorten. In den üblichen T-O-Karten der Zeit grenzten allerdings das Mittelmeer als Schaft, der Don und der Nil als Querbalken die drei bekannten Erdteile voneinander ab, wobei Asien die obere Hälfte füllte. Im Gegensatz dazu unterteilte unser Zeichner den Erdkreis äußerst individuell: Er setzte das Mittelmeer horizontal in das Zentrum, vertauschte die Lage von Asien und Europa und vereinte Jerusalem und Rom, eingerahmt von Jordan und Donau, auf dem europäischen Festland. Dabei reduzierte er – wohl eher bewußt aus eurozentrischer Sicht als zufällig aus schlechtem Erinnerungsvermögen – die Größe des normalerweise in der oberen Kartenhälfte angesiedelten Asien, in dessen Weiten neben Jerusalem gewöhnlich auch das Paradies zu finden war. Dieses außergewöhnliche, zumindest im 12. Jahrhundert einmalige Vorgehen stand eindeutig im Widerspruch zur hochmittelalterlichen Auffassung, daß Europa zwar stärker bevölkert wäre, aber Asien die Hälfte der bewohnbaren Erde einnehme. Sucht man nach einem Vorbild, so wäre höchstens an antik römische Modelle vor Orosius zu denken, die eine gleichmäßige Dreiteilung des Erdkreises vorgenommen oder sogar eine Hervorhebung Europas als größten Erdteil angestrebt haben sollen, noch ohne an eine christliche Ausrichtung nach Osten gebunden zu sein.

In der Verschränkung von Makrokosmos und Mikrokosmos waren mittelalterliche Weltkarten gemeinhin bildliche Allegorien einer christlichen Kosmologie, darüber hinaus sogar Konstruktionen eines universalen Geschichts- und Weltmodells, in dem historische Verlaufsformen bewußt neben dauerhafte Zustände gesetzt wurden<sup>3</sup>. Gerade die Komplexität des Systems gewährte den Autoren trotz inhärenter Strukturprinzipien und der Gebunden-

---

<sup>3</sup> Trotz zahlreicher Neuerscheinungen sind für einen ersten Überblick zu Anlage und Zweck der Weltkarten immer noch die grundlegenden älteren Studien heranzuziehen; vgl. David WOODWARD, *Medieval Mappaemundi*, in: *The History of Cartography*, vol. I: *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, hg. v. John B. HARLEY und David WOODWARD, Chicago - London 1987, 286-370; Anna-Dorothee VON DEN BRINCKEN, *Kartographische Quellen. Welt-, See- und Regionalkarten (Typologie des sources du moyen âge occidental 51)*, Turnhout 1988. Zur früh- und hochmittelalterlichen Kartographie vgl. Evelyn EDSON, *Mapping Time and Space: How Medieval Mapmakers Viewed Their World (The British Library Studies in Map History 1)*, London 1997, ND 1999.

heit an die göttliche Ordnung einen nicht unbeträchtlichen Spielraum bei der Auswahl und Anordnung von Themen und Örtlichkeiten. Dies gilt für zentrale Orte der Christenheit ebenso wie für heidnische Motive. Auch wenn sich gewisse Konventionen herausbildeten, waren partielle Modifikationen erlaubt, die sicherlich weniger (wie in der Vergangenheit oft angenommen) dem Zufall als einer planmäßigen Konzeption zuzuschreiben sind. Mittelalterliche *Mappae mundi* waren deshalb zweifellos intentionsgeprägte Produkte, deren Anlage und Ausstattung eng mit der Aussageabsicht des Verfassers verknüpft waren. Die zur Wahl stehenden Alternativen und ihre Konnotationen lassen sich mittels einer Analyse der Lokalisation, der graphischen Gestaltung oder gar Vernachlässigung einzelner Stätten und Motive anschaulich aufzeigen.

Im folgenden ist nun genauer nach einem kleinen Teilbereich, nämlich der Verortung und Wahrnehmung Jerusalems in der mittelalterlichen Kartographie, insbesondere den bekannten Weltkarten, zu fragen. Was veränderte sich im Laufe der Jahrhunderte bei der kartographischen Darstellung der Stadt und ihrer räumlichen Erfassung? Wie wirkten sich die Pilgerreisen und Kreuzzüge samt den daraus entstandenen Berichten auf das recht traditionelle Medium der Kartographie aus? Wann und unter welchen Bedingungen erfolgte ein Wandel im graphischen Bild? Und welche Symbole und Zeichen gebrauchten die Kartographen für die Heiligste aller Städte? Diesen Fragen nachzuspüren, ist das Ziel der folgenden Ausführungen, die keinesfalls Anspruch auf Geschlossenheit und Vollständigkeit erheben oder gar lineare Entwicklungen suggerieren wollen. Absicht ist es eher, Widersprüchlichkeiten und Ungleichzeitigkeiten aufzudecken und einzelne Beobachtungen zum Wandel in der Präsentation Jerusalems zu artikulieren. Die Untersuchung des weitläufigen Materials, dessen Reichhaltigkeit nur exemplarisch zu erfassen ist, erfolgt in vier Schritten. Zu fragen ist erstens nach den frühmittelalterlichen Grundlagen der kartographischen Verortung Jerusalems und deren Weiterleben im Hochmittelalter, zweitens nach den unmittelbaren Auswirkungen der Kreuzzüge auf die Weltkarten, drittens nach der bildlichen Ausgestaltung Jerusalems im Kontext Palästinas sowie viertens nach den divergierenden Lösungen des ausgehenden Mittelalters.

## I. Die frühmittelalterlichen Grundlagen der kartographischen Verortung Jerusalems und deren hochmittelalterliche Rezeption

Erste Anhaltspunkte für eine kartographische Orientierung boten im Mittelalter ganz allgemein entweder die klassischen Zentren der griechischen und römischen Tradition, wie die heilige Insel Delos oder Rom, oder symbolgeladene biblische Orte, wie Jerusalem oder der Berg Sinai; die beiden Vorstellungen gehen bekanntlich auf verschiedene Traditionen zurück<sup>4</sup>. Die Idee von der geographischen Zentralität Jerusalems war also bereits eine eindeutige Entscheidung, sie basierte auf biblischen Texten, insbesondere der bereits zitierten Passage aus Ezechiel 5,5, sowie auf dem entsprechenden Kommentar des Kirchenvaters Hieronymus, der nicht nur Jerusalems Bedeutung als Mittelpunkt der bewohnten Welt unterstrichen, sondern es sogar unmißverständlich als Nabel der Welt (*umbilicum terrae*) bezeichnet hatte<sup>5</sup>. Und dieser Mythos von Jerusalem als Nabel der Welt setzte sich im christlich exegetischen Schrifttum langfristig fest. Verschiedene Autoren rezipierten die Glosse mit Variationen. Einer der frühesten war sicherlich der angesehenere Enzyklopädist Isidor von Sevilla, der im geographischen Teil seiner 'Etymologiae sive Origines' Jerusalem noch vorsichtig als Nabel der ganzen Region (*umbilicus regionis totius*)<sup>6</sup> bezeichnete, so daß auch die zugehörigen

---

<sup>4</sup> Sowohl Rom als auch Jerusalem wurden zu verschiedenen Zeiten als Nabel der Welt bezeichnet. Zur Bedeutung des Konzepts und zur römischen Tradition der Raumerfassung (*umbilicus Romae*) vgl. Kai BRODERSEN, *Terra Cognita. Studien zur römischen Raumerfassung* (Spudasmata 59), Hildesheim - Zürich - New York 1995, 110 und 254-260.

<sup>5</sup> S. Hieronymi presbyteri opera, pars I: Opera exegetica 4, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV* (CC SL 75), ed. Franciscus GLORIE, Turnhout 1964, 55f.: *Haec dicit Dominus Deus: Ista est Hierusalem, in medio gentium posui eam, et in circuitu eius terras; [...]. Hierusalem in medio mundi sitam, hic idem propheta testatur, umbilicum terrae eam esse demonstrans.* Diese Stelle wird in der Literatur immer wieder angeführt; vgl. u. a. Anna-Dorothee VON DEN BRINCKEN, *Weltbild der lateinischen Universalhistoriker und -kartographen*, in: *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, 23-29 aprile 1981 (Settimane di studio del centro di studi sull'alto medioevo 29), Spoleto 1983, vol. 1, 377-421 (davon ‚discussione‘ 409-421), hier 386f.; WOODWARD, *Medieval Mappaemundi* (wie Anm. 3), 340; Iain Macleod HIGGINS, *Defining the Earth's Center in a Medieval „Multi-Text“: Jerusalem in The Book of John Mandeville*, in: *Text and Territory. Geographical Imagination in the European Middle Ages*, hg. v. Sylvia TOMASCH und Sealy GILLES, Philadelphia 1998, 29-53, hier 34.

<sup>6</sup> Isidor, *Etymologiae* 14.3.21; vgl. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, ed. Wallace Martin LINDSAY, 2 Bde., Oxford 1911, ND Oxford 1948, Bd. II.

Karten, in den überlieferten Abschriften meist einfache T-O-Skizzen mit den Namen der drei Kontinente, eine solche Zentrierung nicht aufzuweisen brauchten<sup>7</sup>.

Das auf der Grundlage des Alten Testaments entwickelte Bewußtsein von der Zentralität des Heiligen Ortes blieb also vorerst eine theoretische Herausforderung und wurde noch lange nicht in die geographische Praxis umgesetzt. Dies gilt ohne Einschränkungen für alle frühmittelalterlichen Versuche einer kartographischen Erfassung des irdischen Raumes. Selbst frühmittelalterliche Pilger zögerten, diese Behauptung in ihre Berichte zu übernehmen. Eine Ausnahme stellt nur der hochgebildete Adamnanus von Hy, Abt des Klosters Iona auf der gleichnamigen Insel; er verfaßte nach den Erfahrungen, die ihm der gallische Bischof Arculf auf seiner Rückreise vom Heiligen Land erzählte, das Itinerar 'De locis sanctis', in dem er bereits gegen Ende des 7. Jahrhunderts die angebliche Lage Jerusalems als Mitte der Welt und Nabel der Erde (*Hierusalem, quae mediterranea et umbilicus terrae dicitur*<sup>8</sup>) logisch zu begründen versuchte. Raffiniert und durchaus überzeugend ist das Erklärungsmodell, nämlich die absolute Schattenlosigkeit einer nördlich der Heiligen Plätze stehenden, überaus hohen römischen Säule am Tage der Sommersonnenwende um die Mittagszeit<sup>9</sup>. Zu dieser Stunde sei die Säule, nahe dem heutigen Damaskustor, auf allen Seiten von Licht umstrahlt; erst drei Tage später würde sie wieder einen ersten kurzen Schatten werfen. Doch

---

<sup>7</sup> Vgl. EDSON, Mapping Time and Space (wie Anm. 3), 46-50 und 4-5 mit Abb. 1.1 und 1.2.

<sup>8</sup> Adamnan's *De Locis Sanctis*, ed. Denis MEEHAN (Scriptores Latini Hiberniae 3), Dublin 1958, 56; Adamnani *De locis sanctis libri tres*, ed. Ludouicus BIELER, in: *Itineraria et alia geographica* (CC SL 175), Turnhout 1965, 175-234, bes. 195 mit cap. I.11.4.

<sup>9</sup> Adamnan's *De Locis Sanctis*, ed. MEEHAN (wie Anm. 8), 56; Adamnani, ed. BIELER (wie Anm. 8), 194f. mit cap. I.11.1-3: 1. *De aliqua ualde summa columna quae a locis sanctis ad septemtrionalem partem in medio ciuitatis stans pergentibus obuiam habetur breuiter dicendum est. (...) 3. Haec itaque columna, quam solis claritas in estiuo solistitio meridianis horis stantis in centro caeli e regione desuper circumfulgens ex omni parte circumfusa perlustrat, Hierusolimam orbis in medio terrae sitam esse protestatur.* Vgl. F(rancis) E. PETERS, Jerusalem. The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times, Princeton 1985, 203; Franz NIEHOFF, Umbilicus mundi – Der Nabel der Welt. Jerusalem und das Heilige Grab im Spiegel von Pilgerberichten und –karten, Kreuzzügen und Reliquiaren, in: *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle*, hg. v. Anton LEGNER, 3 Bde., Köln 1985, Bd. III, 53-72, hier 54f.; Marina SMYTH, Perceptions of Physical and Spiritual Space in Early Christian Ireland, in: *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 25)*, hg. v. Jan A. AERTSEN und Andreas SPEER, Berlin - New York 1998, 505-524, bes. 516 ff.

diese empirischen Beobachtungen fanden noch keinen kartographischen Niederschlag; der Widerspruch zwischen mystisch-religiöser Vorstellung und graphisch verwirklichtem Kartenbild blieb vorerst bestehen.

Erste Auswirkungen auf eine bildliche Raumgestaltung zeigen sich höchstens bei der Stilisierung der verwendeten Stadtsymbole, insbesondere beim Gebrauch der vollendeten Kreisform<sup>10</sup>, eng verbunden mit der Vorstellung vom Himmlischen Jerusalem und dem mittelalterlichen Konzept einer idealen Stadt<sup>11</sup>. Eine solche Bildkomposition dominiert beispielsweise die geostete Palästina-Ägypten-Karte aus einer Londoner Hieronymus-Handschrift, die allerdings erst im 12. Jahrhundert, wohl um 1150, entstand<sup>12</sup>. Sie zeigt Jerusalem als einen auffallenden doppelten Kreis, der die einfache Legende *Iherusalem* umschließt (Abb. 2). Vier asymmetrisch eingesetzte Tore unterbrechen die kreisrunde, erstaunlich regelmäßig ausgearbeitete Stadtmauer. Darüber skizzierte der Zeichner das eigentlich im Süden gelegene Josaphatstal (*vallis Iosaphat*) außerhalb des gleichnamigen Tores und den deutlich als Erhebung eingetragenen Ölberg (*mons oliveti*), daneben – gleichfalls außerhalb der Stadtbefestigung – den eigentlich am Westtor stehenden Turm Davids (*turris David*), überraschend lokalisiert auf dem weiter südlich gelegenen Berg Sion (*mons Sion*). Alle anderen palästinensischen Städte sind nur durch bescheidene Schriftzüge gekennzeichnet. Aber auch wenn Hieronymus in der Vorrede seiner Schrift eine *pictura* erwähnt, die bereits Eusebius von Caesarea in seiner Vorlage ausgearbeitet haben soll, läßt sich nicht beweisen, daß der Aufriß (wie häufig vermutet) auf eine originale Vorzeichnung aus der Zeit der Kirchenväter zurückgeht. Zwar werden die eingezeichneten Plätze der Heilsgeschichte auch in Hieronymus' Text

---

<sup>10</sup> Zur Bedeutung des Kreises in den verschiedenen Kulturen vgl. Manfred LURKER, *Der Kreis als Symbol im Denken, Glauben und künstlerischen Gestalten der Menschheit*, Tübingen 1981.

<sup>11</sup> Zur idealen Stadtanlage des Mittelalters in Kreisform mit Vierteilung vgl. Werner MÜLLER, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltabel*, Stuttgart 1961, 53-114.

<sup>12</sup> London, British Library, Add. MS 10049, fol. 64<sup>v</sup>; Maße 356 x 230 mm; vgl. BRINCKEN, *Weltbild* (wie Anm. 5), 385; Anna-Dorothee VON DEN BRINCKEN, *Fines Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten* (MGH Schriften 36), Hannover 1992, 26; zu den älteren Hl.-Land-Karten vor der Kreuzzugszeit, darunter die sogenannte Hieronymus-Karte von Palästina und das Madaba-Mosaik, vgl. auch Catherine DELANO-SMITH, *Geography or Christianity? Maps of the Holy Land before AD 1000*, *Journal of Theological Studies*, new series 42 (1991), 143-152, hier 147f.; EDSON, *Mapping Time and Space* (wie Anm. 3), 26-30 mit Abb. 2.3.

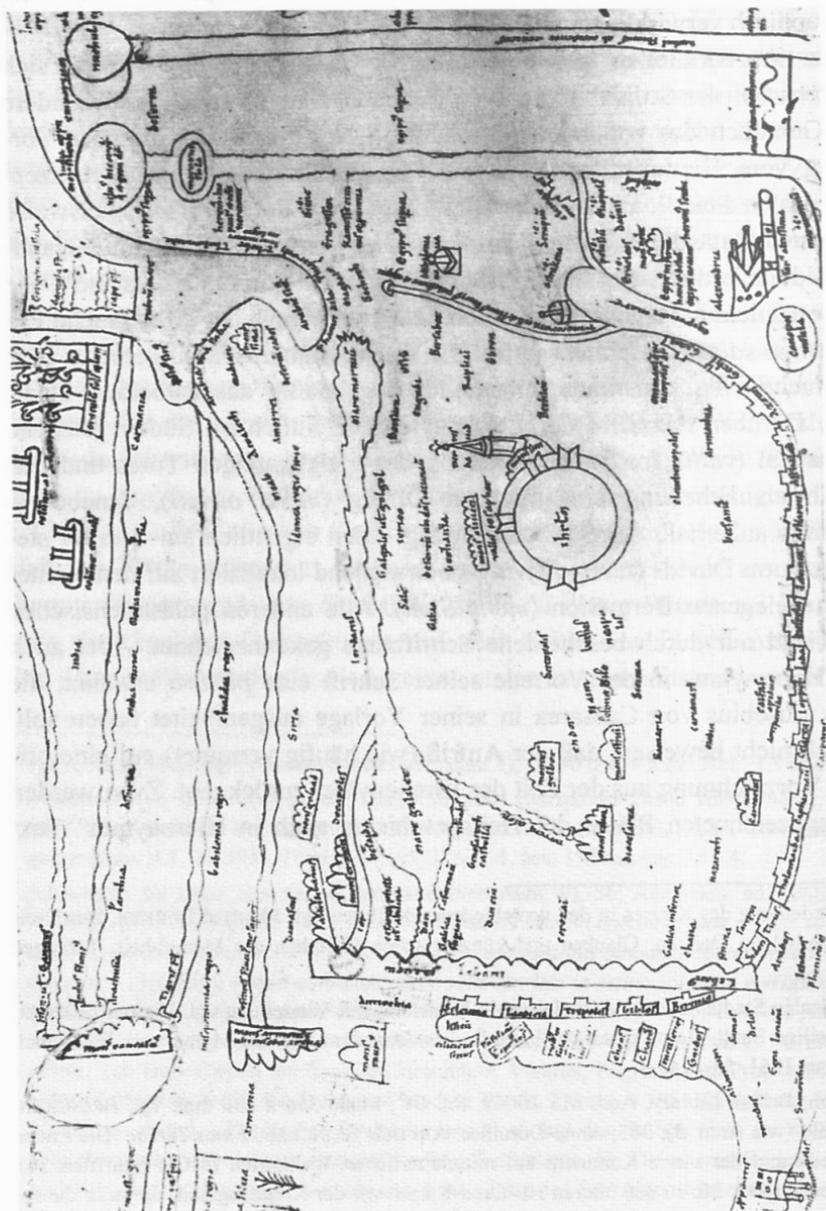


Abb. 2: Palästina-Karte aus einer Hieronymus-Handschrift (um 1150), London, British Library, Add. Ms. 10049, f. 64';  
 Abb. by permission of The British Library, London.

selbst, dem sogenannten 'Liber locorum', einer alphabetischen Liste biblischer Ortsnamen, zusammengestellt, aber die kartographische Fixierung fungierte nur als Ergänzung und gleichsam als Hilfsmittel der Bibelexegese. Die beiden Begleitkarten zu Asien und Palästina könnten also leicht nachträglich erarbeitet worden sein. Der Einfluß der ersten Kreuzzüge würde zudem hervorragend die ungewöhnliche Verknüpfung zwischen dem Davids-turm und dem Berg Sion erklären, auf dem seit dieser Zeit immerhin das Grab Davids vermutet wurde.

Eine ähnliche Kreissymbolik zeigt sich gleichwohl bereits auf der bekannten Madaba-Karte, einem byzantinischen Mosaik von Palästina und Unterägypten aus den Jahren zwischen 542 und 565, also noch vor Justinians Tod, das in einer jordanischen Kirche südlich von Amman überliefert ist. Hier erscheint Jerusalem als oval ummauerte Stadt in überproportionaler Größe, charakterisiert durch starke Mauern und Kolonnaden, die Heiliggrab-Kirche und zahlreiche weitere, genau identifizierbare Bauten<sup>13</sup>. Aus dieser deutlichen Schwerpunktsetzung ergeben sich freilich Schwierigkeiten für eine harmonische Organisation des Raumes. Jerusalem dominiert als überdimensionales Gebilde, dessen politisch-religiöse Bedeutung im ohnehin nicht exakt abgegrenzten palästinensischen Kontext bildlich untermauert wird.

Aber solch eindeutige Manifestationen des Vorrangs Jerusalems hatten nur wenig Einfluß auf die ältesten erhaltenen Weltkarten, auf denen Jerusalem zwar durchaus akzentuiert, aber niemals in den Mittelpunkt gerückt wurde. Denken wir nur an die geostete ovale Weltkarte von Albi, einen in Spanien oder Septimanie entstandenen schlichten Entwurf des ausgehenden 8. Jahrhunderts (Abb. 3), der in einer Sammelhandschrift mit geographischen Texten von Orosius überliefert ist<sup>14</sup>. Das Festland umschließt hier U-förmig das nach Westen (unten) offene Mittelmeer. Die Legenden *Antiochia*, *Iudea*

---

<sup>13</sup> O(swald) A. W. DILKE, Cartography in the Byzantine Empire, in: The History of Cartography, hg. v. HARLEY und WOODWARD (wie Anm. 3), 258-275, hier 261 und 265 und plate 8; O(swald) A. W. DILKE, Cartography in the Ancient World: A Conclusion, in: ebd., 276-279, hier 278.

<sup>14</sup> Albi, Bibliothèque Municipale, MS 29, fol. 57<sup>v</sup>; Text und Nachzeichnung bei Konrad MILLER, Mappaemundi: Die ältesten Weltkarten, 6 Bde., Stuttgart 1895-1898, Bd. III: Die kleineren Weltkarten, 1895, 57-59. Zu Kartentext und Überlieferungszusammenhang vgl. Mappa Mundi e codice Albingensi 29, in: Itineraria et alia geographica (wie Anm. 8), 468-494, bes. 469 mit Abb.; zum Stand der Interpretation vgl. Herma KLIEGE, Weltbild und Darstellungspraxis hochmittelalterlicher Weltkarten, Münster 1991, 59; EDSON, Mapping Time and Space (wie Anm. 3), 32-35 mit Abb. 2.4.

und *Ierusalem* liegen südöstlich eines imaginären Zentrums, das östlich des rhombisch eingezeichneten Siziliens auszumachen ist. Auch wenn die rahmenlose Skizze eigenwillig und unkonventionell anmutet, wirkt die Lösung, das Heilige Land drastisch nach Süden zu verschieben und mit einer besonders kräftigen, auffallend geschwungenen Linie vom Umfeld abzugrenzen, durchaus logisch und innovativ, denn nur so konnte Palästina durch eine überdimensionale Ausdehnung stärker betont und näher an das Kartenzentrum gerückt werden.

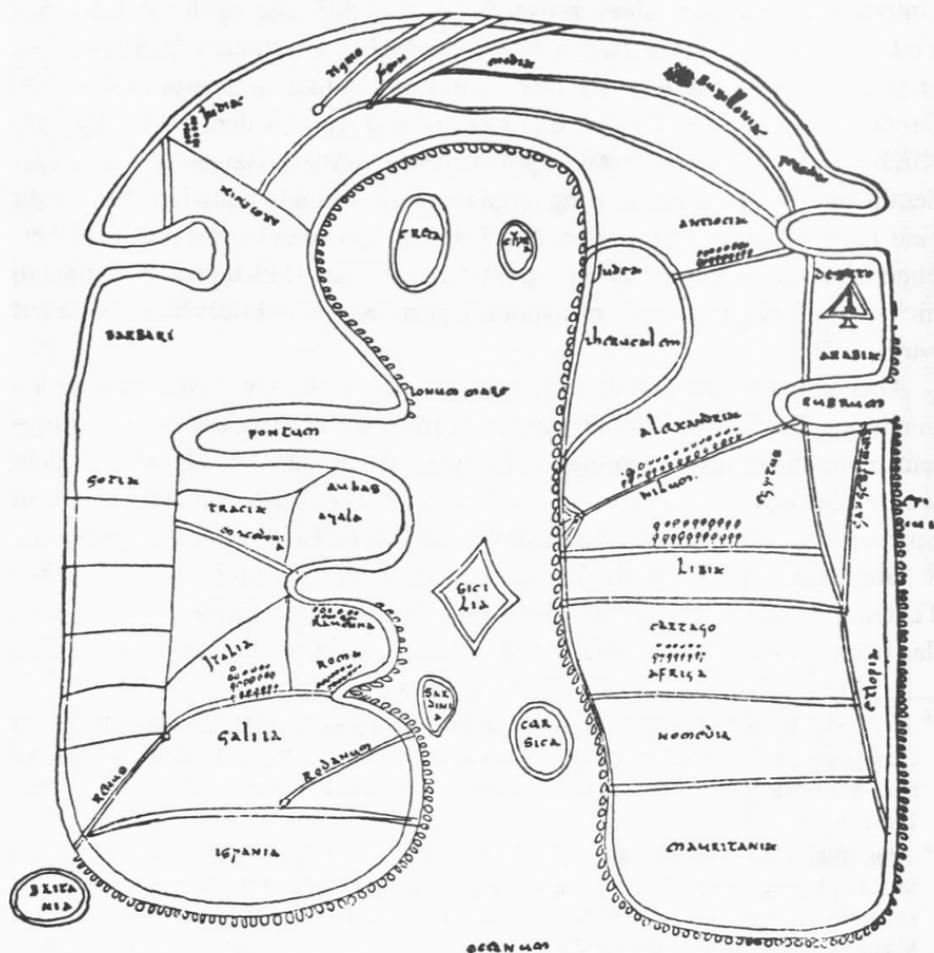


Abb. 3: Weltkarte von Albi (ausgehendes 8. Jh.), Albi, Bibliothèque Municipale, Ms. 29, fol. 57<sup>v</sup> (Nachzeichnung von Konrad MILLER, *Mappaemundi: Die ältesten Weltkarten*, Bd. 3: Die kleineren Weltkarten, Stuttgart 1895, 58)

Eine ähnliche Tendenz zur mediterranen Zentrierung mit einem Schwerpunkt entweder auf den griechischen Inseln oder der T-Vorstellung zufolge einfach im Mittelmeer gilt für eine große Anzahl weiterer Karten des 8. bis 12. Jahrhunderts, insbesondere für die äußerst zahlreichen, meist recht einfach und ohne ausführliche Legenden konzipierten Abschriften der Isidor-Karten<sup>15</sup> und für die fünfzehn stark divergierenden Weltkarten, die sich in den Handschriften des Kommentars des Beatus von Liébana zur Apokalypse erhalten haben<sup>16</sup>. Freilich billigten einige dieser Weltentwürfe dem Heiligen Land schon lange vor den Kreuzzügen erheblichen Raum zu.

Insbesondere in der auf um 775 oder 776 datierten sogenannten Vatikanischen Isidor-Karte<sup>17</sup> (Abb. 4), der zugleich ältesten erhaltenen differenzierten Ökumene-Karte, in der die Erde als exakter Kreis in einen ovalen Randozean eingebunden ist, fungiert Jerusalem klar als Mittelpunkt eines überdimensionalen Judäa, aber – deutlich nach Osten verschoben – keineswegs als Mittelpunkt der Welt, der irgendwo im Meer zwischen Kreta und Palästina zu suchen ist. Allerdings hat Evelyn Edson vor kurzem überzeugend dargelegt, daß die ungewöhnlich genordete Karte aus dem Zusammenhang der Isidortradition herausfällt und als Teil einer komputistischen Sammelhandschrift vollkommen neu zu bewerten ist<sup>18</sup>. Trotzdem ist die Karte aufgrund ihrer frühen Entstehung und auffälligen Ausgestaltung für unser Thema von besonderem Interesse. Jerusalem ist nämlich, ähnlich wie fünf weitere Städte, durch einen achtstrahligen Stern figurativ hervorgehoben<sup>19</sup>. Die Sterne bezeichnen in der Reihenfolge ihrer Größe zuerst Konstantinopel, dann Jerusalem, Karthago, Rom und Alexandria, alles Sitze von Patriarchen bzw. christliche Hauptorte, sowie das deutlich kleinere Babylon. Als einzige dieser Städte ist jedoch Jerusalem kreativ mit einem markanten

---

<sup>15</sup> WOODWARD, *Medieval Mappaemundi* (wie Anm. 3), 347f.; eine grobe Übersicht bei KLIEGE, *Weltbild* (wie Anm. 14), 56-58; EDSON, *Mapping Time and Space* (wie Anm. 3), 36-51 mit verschiedenen Abb.; BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 49-54.

<sup>16</sup> Übersicht bei KLIEGE, *Weltbild* (wie Anm. 14), 61f.

<sup>17</sup> Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6018, fol. 64<sup>v</sup>-65<sup>r</sup> (Größe 290 x 220 mm); zu den Legenden vgl. *Mappa Mundi e codice Vat. Lat. 6018*, ed. R(ichard) UHDE, in: *Itineraria et alia geographica* (wie Anm. 8), 456-466, bes. 459.

<sup>18</sup> Evelyn EDSON, *World Maps and Easter Tables: Medieval Maps in Context, Imago Mundi* 48 (1996), 25-42, hier 30-32; EDSON, *Mapping Time and Space* (wie Anm. 3), 61-64 mit Abb.

<sup>19</sup> Vgl. bereits Anna-Dorothee VON DEN BRINCKEN, *Mappa mundi und Chronographia. Studien zur imago mundi des abendländischen Mittelalters*, *Deutsches Archiv für Erforschung (bis 1944: Geschichte) des Mittelalters* 24 (1968), 118-186, hier 140f.; BRINCKEN, *Weltbild* (wie Anm. 5), 398-400 und Tav. XI.

doppelten Mauerring dekoriert, so daß es die auffallend leeren Weiten Palästinas, in die sich nur noch kleine Schriftzüge für Bethlehem, Hebron und Jericho einschmiegen, überlegen beherrscht.

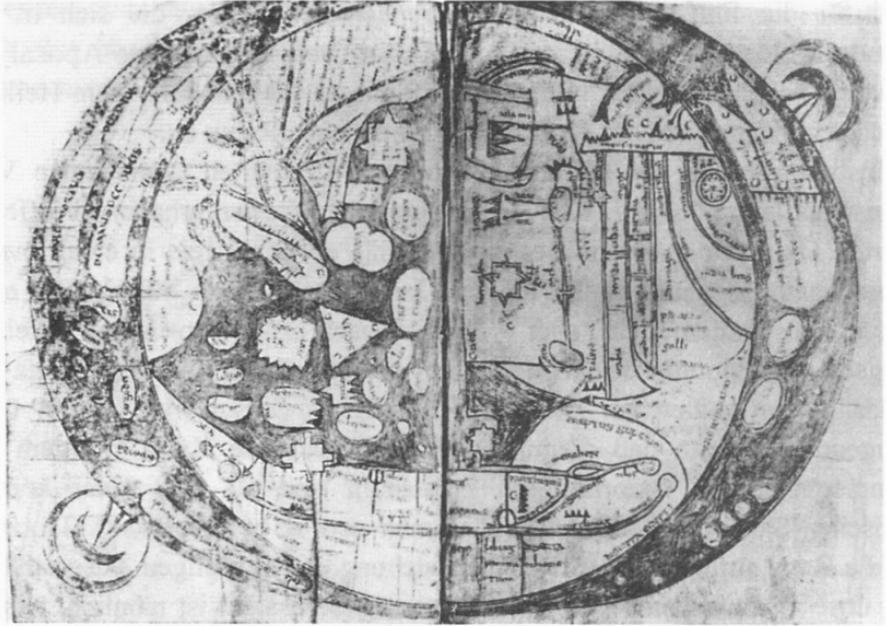


Abb. 4: Sog. Vatikanische Isidor-Karte (um 775/6); Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6018, fol. 64<sup>v</sup>-65<sup>r</sup>

Insgesamt blieben die frühmittelalterlichen Karten jedoch weiterhin auf die Ägäis zentriert, während die Zeichner Jerusalem mehr oder weniger individuell zu akzentuieren versuchten und es höchstens etwas stärker nach Süden oder Osten verschoben. Ähnliches gilt auch für die Gruppe der ziemlich unterschiedlich ausgestalteten Beatuskarten<sup>20</sup>, die alle außer dem Para-

<sup>20</sup> Vgl. die Zusammenstellung der Abbildungen der 26 illustrierten Codices des Apokalypsekommentars bei John WILLIAMS, *The Illustrated Beatus. A Corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, 5 Bde., erschienen Bd. 1-3, London 1994 und 1998, Bd. I: Introduction, 28f., 51f., 181 und jeweils am Ende der Bände; die Aufstellung zeigt, daß 15 Codices Weltkarten enthielten, davon ist die Weltkarte in der heute unvollständigen Handschrift Escorial, Biblioteca del Monasterio, & II. 5 nicht mehr überliefert; allerdings führt John Williams die einzige isoliert vom Apokalypsenkommentar tradierte und erst spät entdeckte Weltkarte in der Biblioteca Ambrosiana in Mailand (vgl. unten Anm. 35) in seiner Liste nicht auf. Marcel DESTOMBES, *Mappemondes A. D. 1200-1500. Catalogue préparé par la Commission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale*, Amsterdam

dies noch einen vierten Kontinent abbilden und in der Regel die Doppelseite eines Apokalypsecodex einnehmen. Bezüglich der Darstellung Jerusalems und des Heiligen Landes lassen sich verschiedene Grundtypen unterscheiden; differenzierende Kriterien sind vor allem die Verortung Jerusalems auf der Süd- oder der Nordhälfte der in einen meist ovalen Ozean eingebetteten Welt sowie der jeweilige Aufwand für die graphische Ausstattung der Stadt.

Der erste, religiös orientierte Typ besticht durch eine signifikante Hervorhebung der Heiligen Stadt im Nordosten der Ägäis. Eine aufwendige Stadt-vignette schräg links direkt unterhalb des Paradieses an der nordöstlichen Ecke des Mittelmeeres, und damit in der Nordhälfte der doppelseitigen Weltkarte, bezeichnet beispielsweise Jerusalem im sogenannten Maius-Beatus<sup>21</sup>, einem der ältesten Codices der Tradition, entstanden vermutlich spätestens 962, während Palästina und Judäa abgelegen im Südosten des Mittelmeeres lokalisiert sind. Eine ähnliche Anordnung zeigt auch das frühe Exemplar aus Valladolid<sup>22</sup>, entstanden um 970, mit einem prächtigen Jerusalem links vom Paradies. Diese Tradition setzt sich in dem um 1047 niedergeschriebenen Facundus-Beatus<sup>23</sup> fort, in dem ein enormes Stadtemblem fast neben dem Paradies Jerusalem als den einzigen Ort in einer solchen Weise gewichtet gegenüber den schlichten Namenszügen anderer Städte. Diese Komposition behält auch die gezeichnete *Seu d'Urgell*-Fassung<sup>24</sup> aus dem letzten Viertel des 10. Jahrhunderts bei, in der höchstens eine leichte Verschiebung Jerusalems festzustellen ist. Selbst der deutlich jüngere Silos-

---

1964, 40-42 kennt davon nur 13 Karten des 10. bis 12. Jahrhunderts. Zu den Legenden und dem Inhalt einzelner Karten vgl. MILLER, *Mappaemundi* (wie Anm. 14), Bd. I: Die Weltkarte des Beatus (776 n. Chr.), 1895. Wichtige Hinweise geben auch BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 56-58; EDSON, *Mapping Time and Space* (wie Anm. 3), 149-159.

<sup>21</sup> New York, Pierpont Morgan, Ms. 644, fol. 33<sup>v</sup>-34<sup>r</sup>; Reproduktion: *A Spanish Apocalypse. The Morgan Beatus Manuscript. Introduction and Commentaries by John WILLIAMS, Codicological Analysis by Barbara A. SHAILOR*, New York 1991, fol. 33<sup>v</sup>-34<sup>r</sup>; *Beatus-Apokalypse der Pierpont Morgan Library. Ein Hauptwerk der spanischen Buchmalerei des 10. Jahrhunderts. Einführung und Kommentar v. John WILLIAMS*, Stuttgart 1991.

<sup>22</sup> Valladolid, Biblioteca de la Universidad, Ms. 433, fol. 36<sup>v</sup>-37<sup>r</sup>; Reproduktion bei MILLER, *Mappaemundi* (wie Anm. 14), Bd. II: Atlas von 16 Lichtdruck-Tafeln, 1897, Abb. 5.

<sup>23</sup> Madrid, Biblioteca Nacional, Vitrina 14-2, fol. 63<sup>v</sup>-64<sup>r</sup>; vgl. Faksimile: *Beato di Liebana: Miniature del Beato de Fernando I y Sancha (Codice B. N. Madrid, Vit. 14-2)*, hg. v. Umberto ECO, Parma 1973; Reproduktion bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. II (wie Anm. 22), Abb. 6.

<sup>24</sup> *Seu d'Urgell*, Museu Diocesà, Num. Inv. 501, fol. VI<sup>v</sup>-VII<sup>r</sup> (im Herbst 1996 gestohlen); Abb. bei WILLIAMS, *The Illustrated Beatus* (wie Anm. 20), Bd. III: *The Tenth and Eleventh Centuries*, Abb. 10-11.

Beatus in London, dessen Illuminationen erst 1109 vollendet wurden<sup>25</sup>, präsentiert dieses Bild mit einem überaus kunstvollen Stadtsymbol für Jerusalem links vom Paradies, während Palästina und Judäa als kleine Schriftzüge im Südosten des Mittelmeeres am Nil, also am Übergang von Asien zu Afrika, figurieren (Abb. 5). Aber alle diese Karten besitzen ihren Mittelpunkt in der Ägäis nahe einer Insel (oft Kreta) vor der Küste Ägyptens, und das Heilige Land und Jerusalem liegen jeweils deutlich voneinander getrennt auf verschiedenen Kartenhälften.

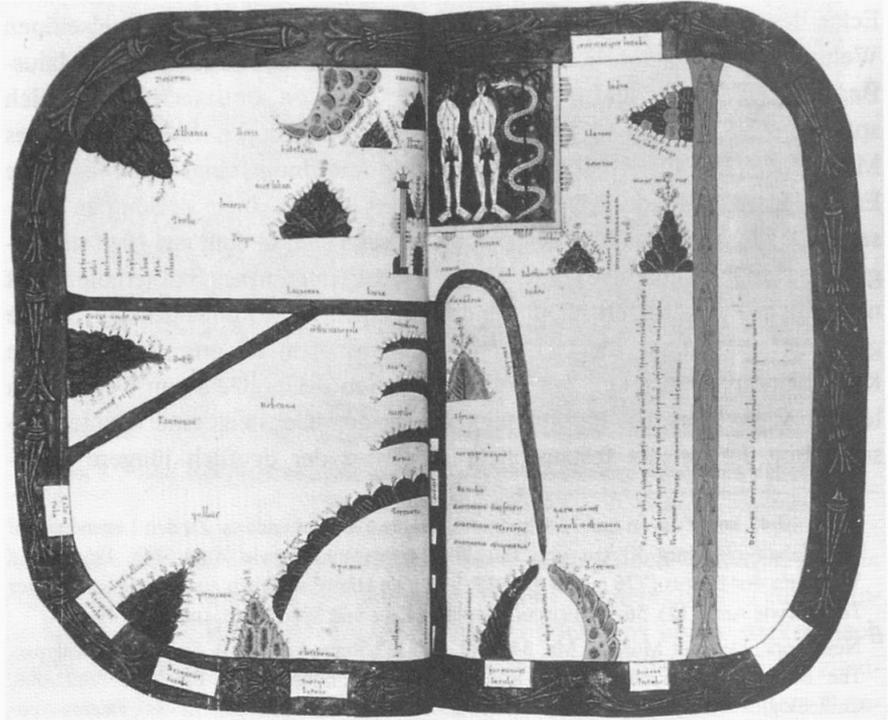


Abb. 5: Silos-Beatus (spätestens 1109); London, British Library, Additional Ms. 11695, fol. 39<sup>v</sup>-40<sup>r</sup>; Abb. by permission of the British Library, London.

Im zweiten Typ der Beatus-Karten wird die religiöse Komponente reduziert und die übermäßige Akzentuierung Jerusalems als dem einzigen Ort des Heils durch die Einfügung anderer Komponenten relativiert. Um dies zu

<sup>25</sup> London, British Library, Additional Ms. 11695, fol. 39<sup>v</sup>-40<sup>r</sup>; vgl. die Reproduktion bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. II (wie Anm. 22), Abb. 7; P(aul) D. A. HARVEY, *Mappa Mundi*. The Hereford World Map, Toronto - Buffalo 1996, 24 mit Abb.

erreichen, wird Jerusalem weiter nach Süden und Westen verlagert, also unmittelbar unterhalb des Paradieses im Heiligen Land plaziert und in weniger einmaliger Form ausgestattet. Frühestes Beispiel ist der 975 verfaßte Beatus-Codex von Gerona<sup>26</sup>, in dem Jerusalem ohne jegliches Symbol auf einen reinen Schriftzug reduziert und auf die Südhälfte der Welt verlagert ist, so daß es direkt unterhalb des Paradieses am östlichen Ende des Mittelmeeres zu liegen kommt; zudem sind deutlich mehr Städte als in dem anderen Kartentyp eingetragen. Diesem Konzept folgt prinzipiell auch die im 11. oder frühen 12. Jahrhundert entstandene Turin-Karte<sup>27</sup>. Etwas stärker und auffallend farbig ausgeschmückt ist das aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammende Manuskript aus Manchester<sup>28</sup>. Ein einfaches Stadtsymbol mit einem etwas abseits gelegenen Schriftzug markiert Jerusalem, das wiederum inmitten von Palästina und Judäa liegt; der Mittelpunkt der Karte ist leicht in den breiten Mündungsarm des Nils verschoben, der gleichsam als Fortsetzung des Mittelmeeres begriffen wird. Diese Anlage übernimmt der erst 1220 fertiggestellte Codex von Las Huelgas<sup>29</sup>, der aber außer Jerusalem auch *Babilonia* und das bereits 1189 zurückeroberte *Ascalon* durch ein schlichtes Symbol hervorhebt. Es ist zu vermuten, daß diese Akzentuierung der neuen christlichen Eroberung sogar als kartographischer Niederschlag der Kreuzzüge zu werten ist. Doch in allen Exemplaren präsentiert dieser Kartentyp ein in das Heilige Land integriertes Jerusalem.

Die Verteilung zahlreicher Stadtsymbole über eine einzige Karte, um die Einzigartigkeit Jerusalems vollkommen zu nivellieren, kennzeichnet eine Gruppe weiterer Beatus-Codices, in denen häufig eine Graphik den Schriftzug begleitet. In der besonders detailreichen ovalen Beatus-Karte aus Saint-Sever, entstanden zwischen 1028 und 1072, verteilen sich die bunten Stadt-

<sup>26</sup> Gerona, Museu de la Catedral, Num. Inv. 7 (11), fol. 54<sup>v</sup>-55<sup>r</sup>; vgl. die Reproduktion bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. II (wie Anm. 22), Abb. 3b; Abb. bei WILLIAMS, *The Illustrated Beatus* (wie Anm. 20), Bd. I, 52 mit Abb. 22.

<sup>27</sup> Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, Sgn. I.II.1, fol. 45<sup>v</sup>-46<sup>r</sup>; vgl. die Reproduktion bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. II (wie Anm. 22), Abb. 8.

<sup>28</sup> Manchester, John Rylands University Library, Ms. lat. 8, fol. 43<sup>v</sup>-44<sup>r</sup>; Faksimile: *Beatus a Liébana in Apocalypsin Commentarius*: Manchester, the John Rylands University Library Latin MS 8, hg. v. Peter KLEIN (*Codices illuminati medii aevi* 16), München 1990.

<sup>29</sup> New York, Pierpont Morgan Library, Ms. 429, fol. 31<sup>v</sup>-32<sup>r</sup>; vgl. WILLIAMS, *The Illustrated Beatus* (wie Anm. 20), Bd. V: *The Twelfth and Thirteenth Centuries* (angekündigt); Anscari M. MUNDÓ und Manuel SÁNCHEZ MARIANA, *El comentario de Beato al Apocalipsis*: *Catálogo de los códices*, Madrid 1976, Nr. 18 mit weiterer Literatur.

symbole in unterschiedlicher Größe über die ganze Ökumene<sup>30</sup>. Jerusalem, Judäa und Palästina sind stark nach Süden verschoben, aber der Kartenmittelpunkt ruht wie üblich im Mittelmeer. Unzutreffend erscheint deshalb die Klassifizierung als „romazentrisch“<sup>31</sup>, auch wenn Rom neben dem Entstehungsort, dem Kloster Saint-Sever, und neben Jerusalem durch eines der größten Gebäude aus dem Bild hervorsteht und ausnahmsweise etwas näher am Kartenmittelpunkt liegt als Jerusalem. Zahlreiche Stadtsymbole, darunter Jerusalem direkt unterhalb des Paradieses, beherrschen auch die wohl späteste Beatus-Karte von Arroyo<sup>32</sup>, entstanden in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, deren Mittelpunkt erneut in den Mündungsarm des Nil verrückt ist.

Während in diesen Fällen Jerusalem relativ harmonisch mit dem Heiligen Land verbunden ist, läßt sich in anderen Entwürfen eine Verlagerung Palästinas nach Norden erkennen. Ergebnis ist die Aufspaltung von Stadt und Umland auf zwei verschiedene Bildhälften in den Karten von Burgo de Osma und Oña<sup>33</sup>, auf denen Apostelköpfe als besonders individuelle Stadt vignetten deren Wirkungsplätze zieren. Folglich symbolisiert der Kopf eines Apostels auch das auf der Südhälfte des Codex unterhalb des Paradieses lokalisierte Jerusalem, während das überdimensionale Heilige Land weitgehend auf der Nordseite des Codex liegt und stark ausgeschmückt ist. Eine besonders kunstfertige Ornamentierung erfuhr die bekannte, auf 1086 datierte Osma-Karte<sup>34</sup> (Abb. 6), in der zudem Antiochia und Tyrus als wehrhaftes Kirchengebäude bzw. befestigter Turm ausgearbeitet sind. Und auch

---

<sup>30</sup> Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 8878, fol. 45bis<sup>v</sup>-45ter<sup>r</sup>; Faksimile: *Comentarios al Apocalipsis y al Libro de Daniel*. Edición facsimil del código de la abadia de Saint-Sever, Madrid 1984, 2 Bde.; vgl. die Reproduktion bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. I (wie Anm. 20), Abb. 1; BRINCKEN, *Weltbild* (wie Anm. 5), Tav. XIII; WILLIAMS, *The Illustrated Beatus* (wie Anm. 20), Bd. III, 47 und Abb. 392-393.

<sup>31</sup> BRINCKEN, *Weltbild* (wie Anm. 5), 403.

<sup>32</sup> Paris, Bibliothèque Nationale, Nouv. acq. lat. 2290, fol. 13<sup>v</sup>-14<sup>r</sup>; vgl. Abb. bei Leo BAGROW / Raleigh A. SKELTON, *Meister der Kartographie*, 4. neu bearbeitete und erweiterte Aufl., Berlin 1973, Tafel XXIII.

<sup>33</sup> Zu diesem Typ gehören wohl auch das Fragment des Lorvão-Beatus (Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Cod. 160, datiert 1189) und die rudimentär erhaltene Wandkarte in San Pedro de Rocas, die im folgenden nicht berücksichtigt werden können.

<sup>34</sup> Burgo de Osma, Archivo de la Catedral, Ms. 1, fol. 34<sup>v</sup>-35<sup>r</sup>; Faksimile: *Apocalipsis Beati Liebanensis Burgi Oxomensis*, Valencia 1992; vgl. die Reproduktion bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. II (wie Anm. 22), Abb. 3a; BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), Abb. 17; EDSON, *Mapping Time and Space* (wie Anm. 3), Abb. 8.3; WILLIAMS, *The Illustrated Beatus* (wie Anm. 20), Bd. I, 51 mit Abb. 21.

die gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstandene Oñakarte in Mailand<sup>35</sup>, die weniger und einfachere Stadtsymbole aufweist, läßt eine relativ starke Ausgestaltung des weitgehend im Nordteil der Doppelseite gelegenen langgestreckten Heiligen Landes erkennen, nämlich Antiochia als doppelt umrandetes Rechteck neben den Namenszügen von Städten wie Tyrus.

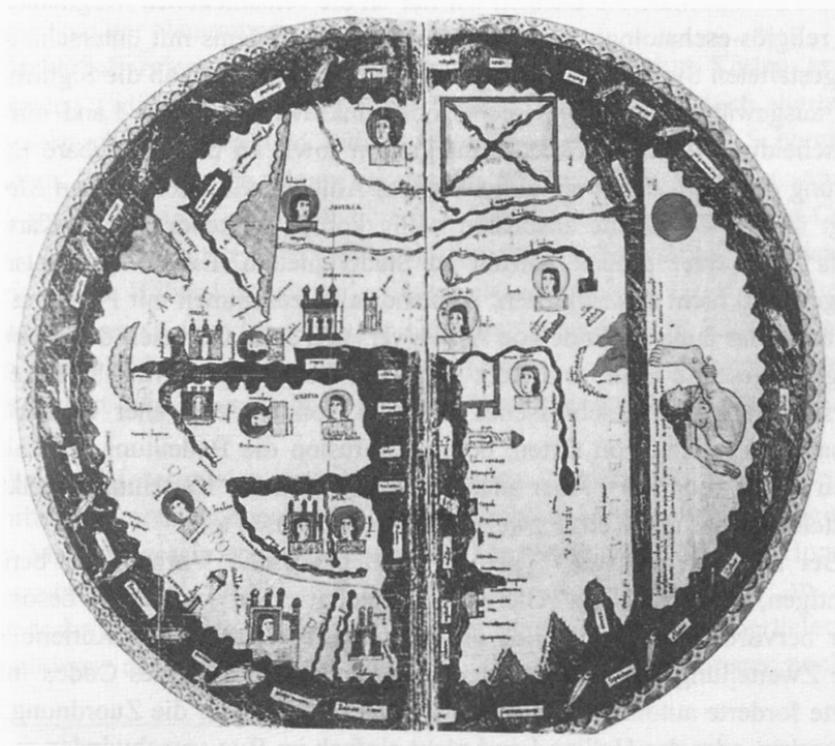


Abb. 6: Oñakarte, (1086); Burgo de Oñia, Archivo de la Catedral, Ms. 1, fol. 34<sup>v</sup>-35<sup>r</sup> (Faksimile: Apocalipsis Beati Liebanensis Burgi Oxomensis, Valencia 1992).

Nur Jerusalems Viereck mit Apostelkopf ist wiederum geographisch deplaciert auf die Südhälfte der Karte verschoben. Der Mittelpunkt der Karte liegt vor der Küste Alexandrias, während Kreta in das Schwarze Meer nach Norden gewandert ist und dadurch Rom, ohnehin ein klar erkennbares

<sup>35</sup> Milano, Biblioteca Ambrosiana, F 105 sup., fol. 71<sup>v</sup>-72<sup>r</sup>; nicht bei WILLIAMS, *The Illustrated Beatus* (wie Anm. 20). Vgl. Luis VÁZQUEZ DE PARGA, *Un mapa desconocido de la serie de los „Beatos“*, in: *Actas del Simposio para el estudio de los códices del ‚Comentario al Apocalipsis‘ de Beato de Liébana*, Bd. I, Madrid 1978, 273-278 mit Abb.

Rechteck, aus dem die beiden Apostelköpfe von Petrus und Paulus herauswachsen, noch stärker akzentuiert wird. Zudem sind Rom und Jerusalem die einzigen Städte, in denen sich Rechteck und Apostelkopf miteinander verbinden.

Allein die kurze Analyse der Position Jerusalems in den verschiedenen Beatus-Karten zeigt das Bemühen der Kartenzeichner, eigene Intentionen bildlich umzusetzen und Vorgaben aus Vorgängerkarten für den eigenen Bedarf zu modifizieren. Denken wir nur an die verschiedenen Möglichkeiten der religiös-eschatologischen Akzentuierung Jerusalems mit unterschiedlich ausgestalteten Symbolen (als Gebäude oder Apostelkopf), an die Signifikanz des ausgewählten Standorts rechts oder links vom Heiligen Land mit der Entscheidung für Isolation oder Integration sowie an die erreichbare Egalisierung der Stadt durch ein aufgewertetes Ambiente. Diesem letzten Modell folgt übrigens auch die ansonsten völlig konfus wirkende Beatus-Karte in Paris<sup>36</sup> mit einer großen Anzahl an Stadtvignetten. Exakte Himmelsrichtungen sind nicht auszumachen; Alexandria ist zusammen mit Palästina und Judäa an das äußerste Ende von Afrika versetzt; Jerusalem ziert die diametral entgegengesetzte Ecke, und Rom ist an das Rote Meer verrutscht. Ergebnis ist sicherlich kein geschlossenes Weltbild, sondern eine eher willkürliche Zusammenstellung von Orten, deren Konfusion die Bedeutung Jerusalems noch weiter relativiert. Aber auch hier findet sich der Kartenmittelpunkt im Mittelmeer, das die Welt in zwei gleich große Hälften teilt.

Bei all diesen Beatus-Typen ist eine praktische Vorgabe zu berücksichtigen, die gerade die Alternativen zum Standort Jerusalems besonders klar hervortreten läßt, nämlich die doppelseitige Anlage des Kartenbildes. Die Zweiteilung der Seite mit der tiefgehenden Bindung des Codex in der Mitte forderte automatisch eine klare Entscheidung über die Zuordnung, um Jerusalem oder das Heilige Land nicht einfach im Bug verschwinden zu lassen. Ein solch weitgehender Entschluß war bei den meisten anderen Karten dieser Zeit erst gar nicht zu treffen, insbesondere wenn sie auf einer einzigen Codexseite angebracht wurden. Dies gilt zum Beispiel für die wohl im frühen 11. Jahrhundert entstandene Cottoniana, auch Angelsächsische Weltkarte oder Weltkarte des Tiberius genannt<sup>37</sup>, eine geostete rechteckige *Mappa*

---

<sup>36</sup> Paris, Bibliothèque Nationale, Nouv. acq. lat. 1366, fol. 24<sup>v</sup>-25<sup>r</sup>; vgl. die Reproduktion bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. II (wie Anm. 22), Abb. 2; BAGROW / SKELTON, Meister (wie Anm. 32), Tafel XXII.

<sup>37</sup> London, British Museum, Cotton Tiberius B. V, fol. 56<sup>v</sup>; Faksimile: *An Eleventh-Century Anglo-Saxon Illustrated Miscellany* (Early English manuscripts in facsimile 21), hg. v. Peter

*mundi*, die für ihren geographischen Realismus, einen großen Detailreichtum sowie die starke Vergrößerung und damit Dominanz Europas bekannt ist. Das Zentrum liegt auch hier in der inselreichen Ägäis nahe der Küste eines merklich ausgedehnten Palästina, in dem die zwölf Stämme Israels lokalisiert werden, während Jerusalem als nicht besonders auffälliges Gebäude demonstrativ nach Südosten verlagert ist. Die systematischen Veränderungen und die wenig schematische Weltsicht zeigen eindringlich die Abkehr von einer eschatologischen oder theologischen Geschichtsdeutung zugunsten eigenständiger Neuerungen.

Sicherlich orientierte sich das Grundgerüst zahlreicher Karten an bestimmten traditionellen Vorgaben der Raumerfassung, die jedoch alternative Schwerpunktsetzungen und individuelle Abweichungen vom Schema erlaubten. Die kreisrunde Ökumenekarte des Guido von Pisa<sup>38</sup>, die zusammen mit einem weiteren undifferenzierten Schemakärtchen im Brüsseler Codex der 1118/9 vollendeten geographisch-historischen Enzyklopädie 'Historiae variae' oder 'Liber historiarum' erhalten ist, verzeichnet für alle Städte nur Namenszüge, so auch für Jerusalem eine knappe Legende im Südosten neben den Aufschriften Judäa und Samaria (Abb. 7). Der physische Kartenmittelpunkt liegt indessen im insellosen Mittelmeer vor der Küste von Samaria.

Selbst auf der ovalen, erst im ausgehenden 12. oder gar beginnenden 13. Jahrhundert entstandenen, womöglich fälschlich dem Domherrn Heinrich von Mainz zugeschriebenen Weltkarte (Abb. 8), die zusammen mit Honorius Augustodunensis' enzyklopädischem Handbuch 'Imago mundi' in einer Handschrift aus dem Besitz der englischen Abtei Sawley überliefert ist, dominieren nach griechischer Tradition im Kartenzentrum immer noch die

---

McGURK u. a., Kopenhagen 1983; vgl. Text der Karte und Umzeichnung bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. III (wie Anm. 14), 29-37; Peter McGURK, *The Mappa Mundi*, in: *An Eleventh-Century Anglo-Saxon Illustrated Miscellany* (s. o.), 79-87; KLIEGE, *Weltbild* (wie Anm. 14), 65f.; P(aul) D. A. HARVEY, *Medieval Maps*, London 1991, 21-26 mit farbiger Abb.; HARVEY, *Mappa Mundi* (wie Anm. 25), 26-28 mit farbiger Abb.; EDSON, *World Maps* (wie Anm. 18), 32-35; EDSON, *Mapping Time and Space* (wie Anm. 3), 74-80; Catherine DELANO-SMITH / Roger J. P. KAIN, *English Maps: A History*, Toronto / Buffalo 1999, 34-36 mit Abb.

<sup>38</sup> Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert I<sup>er</sup>, Ms. 3897-3919, fol. 53<sup>v</sup>; Abb. bei WOODWARD, *Medieval Mappaemundi* (wie Anm. 3), 350 Fig. 18.62; Text bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. III (wie Anm. 14), 54-57; vgl. BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 62f. und Abb. 20; KLIEGE, *Weltbild* (wie Anm. 14), 68f.; EDSON, *Mapping Time and Space* (wie Anm. 3), 117f.

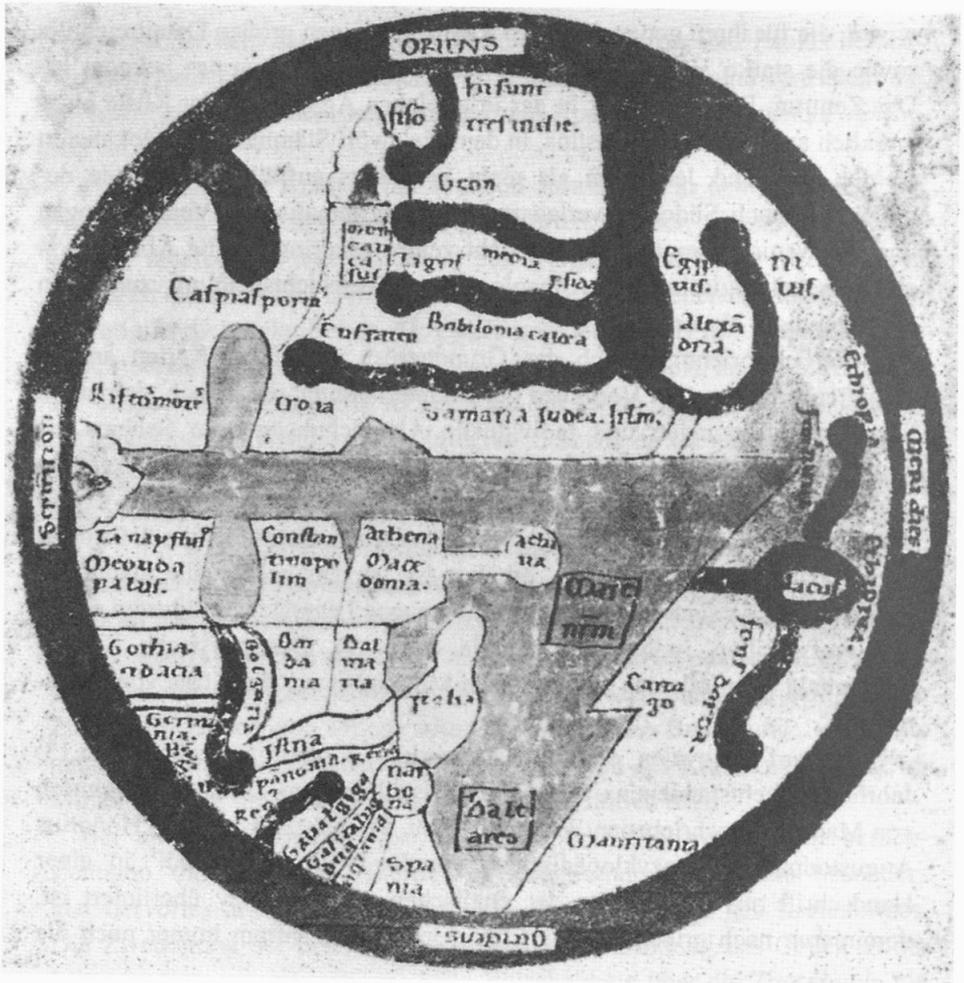


Abb. 7: Weltkarte des Guido von Pisa (um 1118/9), Brüssel, Bibliothèque Royal Albert I<sup>er</sup>, Ms. 3897-3919, fol. 53<sup>v</sup>

Kykladen, genauer das griechische Heiligtum Delos, umgeben von einem neckischen Ring zwölf vorgelagerter Inseln. Das südöstlich davon situierte Jerusalem ist freilich ein durchaus auffallendes Bauwerk mit einer Kuppel und zwei Türmen, vielleicht der Felsendom oder die Heiliggrab-Kirche<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Cambridge, Corpus Christi College, Ms. 66, S. 2; Maße 295 x 205 mm; vgl. Text der Karte bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. III (wie Anm. 14), 21-29, bes. 25 zum Heiligen Land; WOODWARD, *Medieval Mappaemundi* (wie Anm. 3), 341 mit Abb. des Ausschnittes um die Kykladen und Jerusalem; Danielle LECOQ, *La mappemonde d'Henri de Mayence ou l'image du monde au XII<sup>e</sup> siècle*, in: *Iconographie médiévale: image, texte, contexte*, hg. v. Gaston

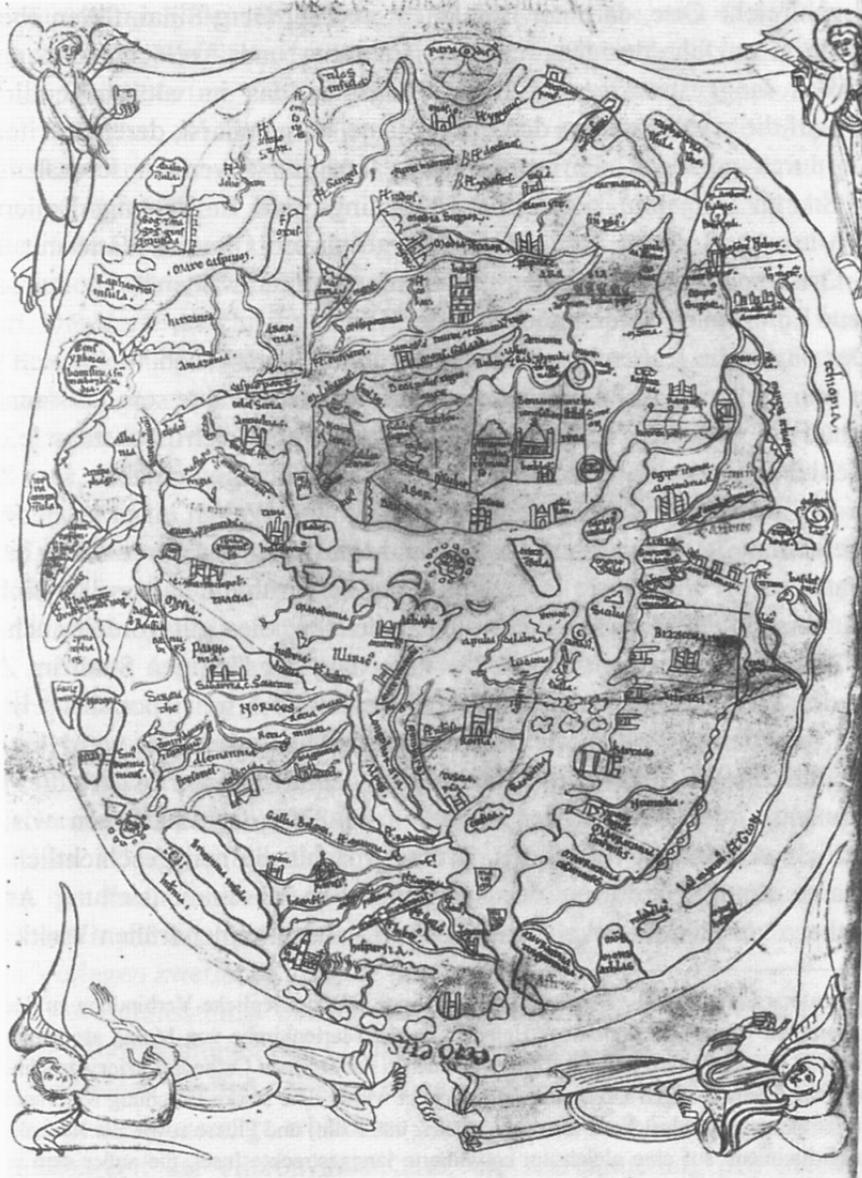


Abb. 8: Weltkarte in einer Handschrift aus Sawley, vielleicht fälschlich Heinrich von Mainz zugeschrieben (Ende 12. bis Anfang 13. Jh.); Cambridge, Corpus Christi College, Ms. 66, S. 2; Abb. mit freundlicher Genehmigung von The Masters and Fellows of Corpus Christi College, Cambridge.

DUCHET-SUCHAUX, Paris 1990, 155-207 mit Reproduktion; BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 68-71 mit Abb. 24; P(aul) D. A. HARVEY, *The Sawley Map and Other World Maps in Twelfth-Century England*, *Imago Mundi* 49 (1997), 33-42 mit Fig. 1; EDSON, *Mapping Time and Space* (wie Anm. 3), 111-117 mit Abb. 6.3.

Und zahlreiche Orte, darunter Bethlehem und der Berg Sinai, füllen ebenso wie die Kreuzfahrerburgen Askalon, Caesarea und Antiochia das ungewöhnlich langgestreckte und breite Palästina, das im alttestamentlichen Sinne auf die zwölf Stämme des Volkes Israel aufgeteilt ist, deren Territorien sogar durch gerade Linien voneinander abgegrenzt werden. Jerusalem ist dem Stamm Benjamin zugeordnet. Allerdings sind Entstehung, Datierung und Autorschaft dieser von vier Engeln gestützten Ökumenekarte mit über 200 Ortsnamen und Legenden außerordentlich umstritten<sup>40</sup>, so daß eine genaue Einordnung vorerst noch schwierig ist.

Der physische Kartenmittelpunkt der frühmittelalterlichen Weltkarten und ihrer unmittelbaren Abkömmlinge im Hochmittelalter ruhte somit erstaunlich konstant im östlichen Teil des Mittelmeeres, wobei sich höchstens leichte Verschiebungen in die verschiedenen Himmelsrichtungen ergaben. Das Zentrum lag also regelmäßig in den geheimnisvollen Weiten eines großen Gewässers, ohne je wirklich auf das Festland transferiert zu werden. Die in der Literatur so oft angeführte Romzentrierung des Frühmittelalters läßt sich in den untersuchten *Mappae mundi* nicht erkennen; dies gilt vorerst auch für eine Zentrierung auf Jerusalem. Die Verortung der Heiligen Stadt im Zentrum der Welt erfolgte, ausgehend von Ezechiel 5,5, nur sporadisch in biblisch orientierten Texten wie dem renommierten Kommentar von Hieronymus und in Pilgerberichten literarisch gebildeter Verfasser, die wie Adamnanus oder Bernard der Weise<sup>41</sup> (um 870) das Phänomen wissenschaftlich zu erklären versuchten. Trotzdem fehlt die heilsgeschichtlich bedeutsame Stadt, zumindest der systematischen Zusammenstellung Anna-Dorothees von den Brincken<sup>42</sup> zufolge, auf nahezu keiner frühen Weltkarte.

---

<sup>40</sup> Vgl. zuletzt HARVEY, *The Sawley Map* (wie Anm. 39), der jegliche Verbindung zu dem im Vorsatzblatt genannten Kanoniker Heinrich an der Marienkirche von Mainz als Irrtum ablehnt und dafür plädiert, daß die Karte entweder in der Durham Cathedral Priory geschrieben oder von einem dortigen Exemplar abgezeichnet wurde. Die starke Betonung Mitteleuropas mit der Nennung zahlreicher Städte (u.a. Mainz und Köln) und Flüsse sowie die Reduzierung Großbritanniens auf eine gleichsam entvölkerte langgestreckte Insel, die außer dem wenig innovativen Schriftzug *Britannia insula* keine weiteren Details enthält, sind meines Erachtens Hinweise, die eine Entstehung in England nicht sehr wahrscheinlich machen oder zumindest auf eine kontinentale Vorlage schließen lassen.

<sup>41</sup> *The Itinerary of Bernard the Wise*, übersetzt v. J. H. BERNARD (Palestine Pilgrims Text Society 3), London 1893, ND New York 1971, 8, mit der Vorstellung, daß die Mauern der vier Jerusalemer Hauptkirchen mit starken Ketten verbunden waren, deren Knotenpunkt in einer nicht überdachten Vorhalle das Zentrum der Welt bezeichnet haben soll; vgl. WOODWARD, *Medieval Mappaemundi* (wie Anm. 3), 340.

<sup>42</sup> Vgl. BRINCKEN, *Mappa mundi und Chronographia* (wie Anm. 19), 167 mit einer Auflistung

Eine Ausnahme bildet nur die um 1180 mit viel Liebe zum Detail erstellte hemisphärische Weltkarte des Lambert von Saint-Omer<sup>43</sup>, die in der Wolfenbütteler Überlieferung auch dem Heiligen Land mit den knappen Schriftzügen *Palestina*, *Philistea*, *Judea* und *Galilea* nur beschränkten Platz einräumt. Dies erstaunt deshalb, weil gerade diese Karte in ein stark eschatologisch geprägtes Werk integriert wurde, nämlich die zwischen 1112-1121 entstandene Bilderencyklopädie des 'Liber floridus', der im Aufgriff christlich-theologischer Vorstellungen den Kreuzzugsgedanken durchaus thematisiert. Die Kartenabschrift verzeichnet jedoch prinzipiell fast nur die Namen von Provinzen und Völkern, kaum Städte, Flüsse oder Berge, so daß sich die Vernachlässigung Jerusalems überzeugend erklären läßt.

Trotz der relativen Stabilität des Kartenzentrums gelang es den Kartenzeichnern, die Raumaufteilung immer wieder zu verändern und eigene Schwerpunkte zu setzen. Im Gegensatz zum generellen Layout, das gewöhnlich Vorzeichnungen oder zumindest allgemein üblichen Konstruktionsvorgaben folgte, modifizierten die Kartenzeichner in Analogie zu ihren Abbildungszielen intentionsgerecht wichtige Details. Zu diesen Variablen gehörten beispielsweise die Anordnung, die Ausmaße und die graphische Ausgestaltung Jerusalems und des Heiligen Landes. Die Stadt wurde bewußt unterschiedlich abgebildet, vom reinen Schriftzug über eine Kombination aus Schrift und Bild bis hin zum namenlosen architektonischen Symbol. Gerade die eingängigen Veränderungen in der Beatus-Tradition von schlichten Lösungen bis zur imaginierten zirkularen Mauer mit den zwölf Toren der zukünftigen Stadt auf der Beatus-Karte von Saint-Sever zeigen anschaulich diesen Spielraum, den sich die Illustratoren im Umgang mit ihren Vorlagen zweifellos zunutze machten.

Im Rezeptionsstrang einiger Karten ließen sich bisher zudem einige kleinere Modifikationen des 12. Jahrhunderts erkennen, die vage, aber nicht zwingend einen Einfluß der Kreuzzüge andeuten könnten. Dazu gehören die erst durch die Kreuzzüge erklärbare Verknüpfung zwischen Davidsturm und Berg Sion auf der Hieronymus-Karte, die Akzentuierung des befestigten Askalon im Las Huelgas-Beatus und vielleicht noch die bemerkenswerte

---

aller palästinensischen Orte, die auf den wichtigsten Weltkarten verzeichnet sind.

<sup>43</sup> Text und Reproduktion der Karte bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. III (wie Anm. 14), 43-53 und Abb. 4; ausführliche Analyse bei Danielle LECOQ, *La Mappemonde du Liber Floridus ou La Vision du Monde de Lambert de Saint-Omer*, *Imago Mundi* 39 (1987), 9-49; vgl. KLIEGE, *Weltbild* (wie Anm. 14), 72-74, 133-149; BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 73-76 mit Abb. 29; EDSON, *Mapping Time and Space* (wie Anm. 3), 105-111 mit Abb. 6.2.

Ausgestaltung Palästinas in der Sawley Karte. Aber wann läßt sich nun eine offenkundige Wirkung der Kreuzzüge feststellen? Und gab es überhaupt die viel zitierte Wende von einer vorwiegend griechisch oder römisch beeinflussten Zentrierung im Mittelmeer zu einer christlich dominierten Welt-darstellung mit dem Zentrum Jerusalem?

## II. Die kartographischen Auswirkungen der Kreuzzüge

Die Kreuzzüge gaben dem Gedanken der Jerusalemzentrierung bekanntlich einen greifbaren Auftrieb. Der schwer identifizierbare Chronist Robert von Reims, vermutlich Abt von St.-Remi, ließ in seiner Chronik des ersten Kreuzzuges 'Historia Hierosolymitana' Papst Urban II. bei seinem Aufruf zum Kreuzzug in Clermont im November 1095 den Versammelten zurufen: „Jerusalem ist der Nabel der Welt (...) die königliche Stadt, in der Mitte des Erdkreises gelegen“<sup>44</sup>. Solche Vorstellungen schlugen sich in der Folge selbst in kartographischen Schriften nieder, die keinesfalls mehr dem religiösen Ethos verpflichtet waren. Der zwischen 1160 und 1200 in Pisa entstandene 'Liber de existencia riveriarum', ein Begleittext mit profunden Erklärungen zu einem frühen Portolanentwurf des Mittelmeerbereiches, vermerkt eindrucksvoll: *in uertice montis (...) sita est ciuitas sancta et famosissima Ierusalem, iuxta philosophos in medio mundi sita*<sup>45</sup>. Die Behauptung von der angeblichen Zentralität der Heiligen Stadt wird also geschickt ungenannten Philosophen zugeschrieben, um dem Streben nach Vollständigkeit nachzugeben, aber eine persönliche Stellungnahme zu vermeiden.

Selbst in der Kartographie läßt sich im 12. Jahrhundert bereits eine einzige solch radikale Entscheidung feststellen. Jerusalem und der Berg Sion (*Mons Syon*) beherrschen erstmals kompromißlos die um das Jahr 1110 datierte

---

<sup>44</sup> Roberti monachi Historia Jherosolimitana, in: RHC, Hist. Occ., Bd. III, Paris 1866, 717-882, hier 729 A (lib. I, cap. 2): *Jherusalem umbilicus est terrarum (...) ciuitas regalis, in orbis medio posita*.

<sup>45</sup> Patrick GAUTIER DALCHE, Carte marine et portulan au XII<sup>e</sup> siècle. Le *Liber de existencia riveriarum et forma maris nostri mediterranei* (Pise, circa 1200), (Collection de l'École française de Rome 203), Roma 1995, 126 Z. 522f.; gemäß Fretellus Rorgo, *Liber locorum Sanctorum terrae Ierusalem*, in: Rorgo Fretellus de Nazareth et sa description de la Terre sainte, histoire et édition du texte, ed. Petrus C. BOEREN, Amsterdam - Oxford - New York 1980, c. 50, S. 31.

Oxford-Karte<sup>46</sup> (Abb. 9), die damit spätestens 15 Jahre nach der Ausrufung des ersten Kreuzzuges entstanden sein dürfte.

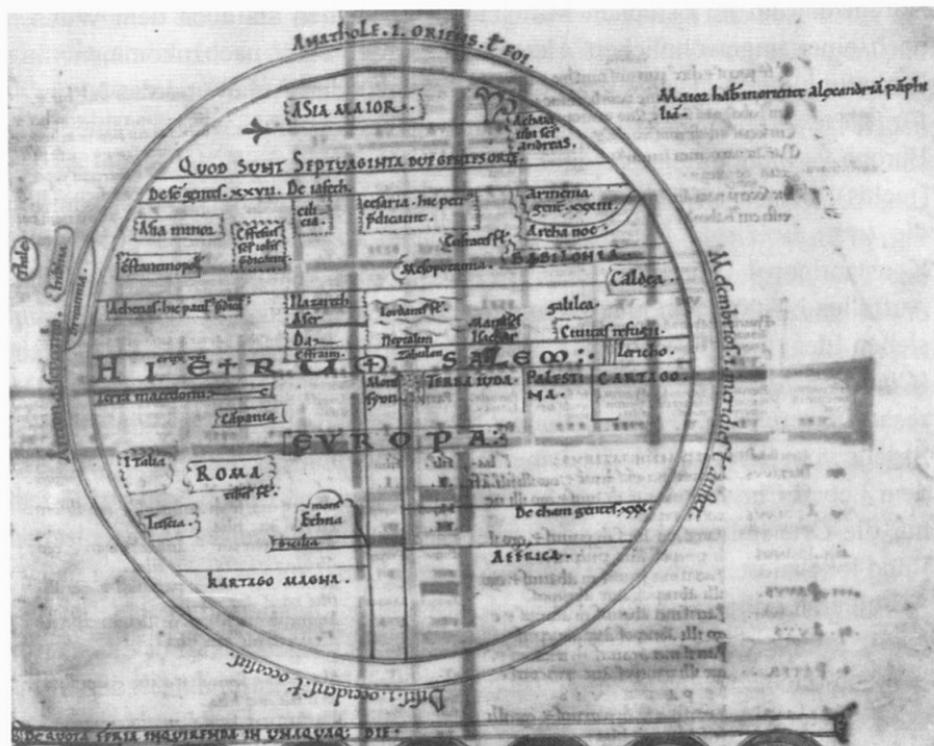


Abb. 9: Oxford-Karte (um 1110), Oxford, St. John's College, Ms. 17, fol. 6<sup>r</sup>; Abb. mit freundlicher Genehmigung des St. John's College und der Bodleian Library, Oxford.

Der massive Schriftzug *HIERUSALEM*, in der Mitte getrennt durch ein Kreuz in einem Oval mit der Unterschrift *Mons Syon*, ziert den T-Balken. Jerusalem wird damit gleichsam metaphorisch in die Fluten von Don,

<sup>46</sup> Oxford, St. John's College, Ms. 17, fol. 6<sup>r</sup>; Text und lineare Umzeichnung bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. III (wie Anm. 14), 118-120; vgl. Folker REICHERT, Grenzen in der Kartographie des Mittelalters, in: *Migration und Grenze* (Stuttgarter Beiträge zur Migrationsforschung 4), hg. v. Andreas GESTRICH und Marita KRAUSS, Stuttgart 1988, 36f.; KLEIGE, *Weltbild* (wie Anm. 14), 67; BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 66-68 und Abb. 21; EDSON, *Mapping Time and Space* (wie Anm. 3), 86-95 und Abb. 5.4; DIES., *World Maps* (wie Anm. 18), 35-37 mit einer Einordnung in die Komputustradition.

Schwarzem Meer und Nil gestürzt, der Berg Sion gezielt an den Schnittpunkt des Mittelmeeres mit den beiden Flüssen gesetzt. Dieses Vorgehen macht es möglich, sowohl die traditionellen Vorgaben der Weltaufteilung mit dem Kartenzentrum im östlichen Mittelmeer einzuhalten als auch dem Wunsch nach einer ungewöhnlichen Akzentuierung der Stadt nachzukommen. Ihre Eroberung durch die Kreuzfahrer 1099 könnte „den Anlaß und das Motiv“<sup>47</sup> für diese grundlegende Umgestaltung geliefert haben. Der Namenszug Europa verbindet hingegen die beiden Kontinente Europa (links) und Afrika (rechts), dem auch Teile des überdimensionalen Heiligen Landes, nämlich die *terra Iuda* und *Palestina*, zugeschlagen werden, während Athen und Konstantinopel oberhalb des T-Balkens die asiatische Seite füllen. Auffallend ist zudem die Dominanz biblischer Plätze: Eingetragen sind sieben der zwölf Stämme Israels, eine alttestamentliche Zufluchtsstadt (*Ciuitas refugii* nach Josua 20) und Jericho, das wohl aus Platzgründen rechts außen im T-Balken gelandet, aber klar durch drei Punkte und drei Striche vom Schriftzug Jerusalem abgetrennt ist. Zudem finden sich Orte aus dem Leben Christi und der Apostel. Ohne biblische Konnotationen sind fast nur die Orte Italiens und die außerhalb des Ökumenekreises am asiatischen Rand lokalisierten Inseln *Britannia*, *Hibernia* und *Thule*.

Folker Reichert hat diese biblisch orientierte Ökumenekarte bereits ausgiebig interpretiert und auf weltliche Intentionen umgedeutet. Für den Kartographen reichte seiner Meinung nach „das lateinische Europa nach der Gründung der ersten Kreuzfahrerstaaten, vor allem des Königreiches Jerusalem, über die herkömmlichen Grenzen hinaus. Asien und Afrika befanden sich real und kartographisch in der Defensive. Jerusalem galt nicht mehr nur als das geistige, sondern auch als das geographische Zentrum der Welt. Seither (...) kann davon gesprochen werden, daß das lateinische Europa seinen Mittelpunkt außerhalb seiner selbst besaß.“<sup>48</sup> Angesichts der gesamten Raumaufteilung, der legendenbeladenen Dominanz Asiens, einiger verworrenere Zuordnungen und der engen Bibelabhängigkeit scheint diese rein säkulare Deutung jedoch etwas gewagt. Denn gerade die neu etablierten Kreuzfahrerstaaten, die eine grenzüberschreitende Ansiedlung lateinischer Christen im Vorderen Orient, in „Outre-mer“ jenseits der Grenzen Europas, ermöglichten, werden in den Legenden nicht genannt. Zudem entspricht die überdimensionale Größe des Heiligen Landes mit der Verlagerung von Pa-

---

<sup>47</sup> REICHERT, Grenzen in der Kartographie (wie Anm. 46), 36.

<sup>48</sup> Ebd., 37.

lästina und Judäa nach Afrika dem traditionellen Entwurf zahlreicher frühmittelalterlicher Karten, in denen manchmal die Grenzen zwischen den Kontinenten verwischten, ohne daß damit unbedingt eine Völkerverständigung zwischen Christen und Muslimen anklang. Dies widerspricht aber nicht der grundlegenden Idee, daß die damals aktuellen Kreuzzugsvorstellungen und der zeitgenössische Jerusalemkult die eigenwillige Akzentuierung der Heiligen Stadt als einer sichtbaren, aber verwirrenden Weltmitte angeregt haben dürften. Doch das Konzept war noch eher theoretischer als praktischer Natur.

Deshalb dauerte es auch noch lange, vielleicht sogar bis nach dem endgültigen Verlust Jerusalems 1244, bis sich ein solcher Weltentwurf breiter durchsetzen konnte. Eine präzise Jerusalem-Zentrierung kennzeichnet erst die bekannten grandiosen Weltkarten von Ebstorf und Hereford sowie gleichsam deren „Miniaturausgabe“, die Londoner Psalterkarte. In all diesen *Mappae mundi* des 13. Jahrhunderts wird das Auge durch eine besondere graphische Repräsentation der Stadt als glanzvolle Mitte des Erdkreises magisch angezogen. Praktische Voraussetzung für diese Konzeption war, daß das Pergament passende Ausmaße besaß, um das Zentrum nicht in der Heftung eines Doppelblattes verschwinden zu lassen.

Die Londoner Psalterkarte (Abb. 10), entstanden vermutlich nach 1262 in London in der Isidortradition und überliefert am Anfang eines englischen Gebet- und Liturgiebüchleins des 13. Jahrhunderts, komprimiert viele Informationen auf kleinstem Raum, nämlich in einem exakten Kreis von nicht einmal 9 cm Durchmesser<sup>49</sup>. Christus Pantokrator stützt, anders als auf der riesigen Ebstorf-Karte, seinen Oberkörper mit den Ellenbogen auf die kartographisch ausgeschmückte Erde, in der die Orte des Heilsgeschehens in vollendeter Form erfaßt werden. Jerusalem dominiert exakt im Zentrum als dreifacher konzentrischer Kreis, nämlich als ein kleiner schwarzer Punkt inmitten einer größeren roten Scheibe, umgeben von einem Rad mit der Inschrift *Ihierusalem*; rechts daneben läßt sich der Berg Sion erkennen. Alle

---

<sup>49</sup> London, British Library, Additional Ms. 28681, fol. 9<sup>r</sup> (Durchmesser 95 mm); Text bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. III (wie Anm. 14), 37-43; Abb. u.a. bei Birgit HAHN-WOERNLE, *Die Ebstorfer Weltkarte*, Ebstorf 1987, 2. Aufl. 1993, Abb. 21 und 22 mit Recto- und Versoseite; HARVEY, *Medieval Maps* (wie Anm. 37), Abb. 20. Zur Einordnung vgl. KLIEGE, *Weltbild* (wie Anm. 14), 82f., 167-171 und Taf. 11-12 mit Recto- und Versoseite; BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 85-89; EDSON, *Mapping Time and Space* (wie Anm. 3), 137 und Abb. 7.1 mit Versoseite; zur Datierung vgl. Nigel MORGAN, *Early Gothic Manuscripts*, Bd. II: 1250-1285 (*Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles* 4,2), London 1988, Nr. 114, 82-85.



Abb. 10: Londoner Psalterkarte (nach 1262); London, British Library, Additional Ms. 28681, fol. 9<sup>r</sup>; Abb. by permission of The British Library, London.

anderen Städte sind außer dem Namenszug durch kleine Dreiecke markiert, bedeutende Orte durch turmbewehrte Befestigungen. Das Heilige Land ist mit vielen Legenden ausgiebig repräsentiert. Gleichsam chorographisches Gegenstück ist die Versoseite, auf der Christus mit ausgebreiteten Armen beschützend die Erdscheibe umfaßt, in die sich eine eng beschriebene schematische T-Darstellung einfügt. Geordnet nach den drei Kontinenten füllen Orts- und Regionennamen den Kreis, wobei das bis Sizilien reichende Asien auch fünf Territorien des Heiligen Landes umschließt, darunter Judäa mit Jerusalem und Bethlehem, Syrien mit Antiochia und Damaskus, Galiläa mit Nazareth und Kafarnaum, Samaria sowie Palästina mit Askalon<sup>50</sup>. Damit konnte die Ordnung der Schöpfung allerdings nicht mehr optisch auf Jerusalem zentriert werden wie im vorausgehenden kartographischen Heilsplan, der das vollendete Produkt des Schöpfers geometrisch perfekt umsetzte.

Die in der Datierung äußerst umstrittene Ebstorfer Weltkarte<sup>51</sup> (Abb. 11), die wegen ihrer enormen Größe von 358 x 356 cm den Prototyp einer mittelalterlichen *Mappa mundi* verkörpert, obwohl ihr Original 1943 in Hannover verbrannte, konzipierte Jerusalem als quadratische Stadtmauer mit nach innen gerichteten Zinnen, vier Türmen und zwölf Toren. Diese Konstruktion folgte der Beschreibung des neuen Jerusalems in der Offenbarung des Johannes (21, 12 und 16): „Sie hat eine mächtige, hohe Mauer mit zwölf Toren“ und „Die Stadt ist im Viereck gebaut, ihre Länge so groß wie ihre Breite“. Der hervorstechende goldene Farbton der Befestigung korrespondiert mit der optischen Veranschaulichung der Auferstehung Christi aus dem Sarg innerhalb der Stadt, die genau im Mittelpunkt der als Leib Christi fungierenden Erde situiert ist. Diese einmalige Bildkonzeption, die den Nabel-Mythos mit dem Heiligen Grab verbindet, entfaltet gleichsam eine Sogwirkung, die

---

<sup>50</sup> Text bei BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 87.

<sup>51</sup> Dem Original am nächsten kommen die retuschierten Photographien von Ernst SOMMERBRODT, Die Ebstorfer Weltkarte. Im Auftrag des Historischen Vereins für Niedersachsen, hierbei ein Atlas von 25 Tafeln in Lichtdruck, Hannover 1891; Text bei MILLER, Weltkarten (wie Anm. 14), Bd. V: Die Ebstorfkarte, 1896. Vgl. HAHN-WOERNLE, Ebstorfer Weltkarte (wie Anm. 49), mit zahlreichen Abb., bes. Abb. 27 zu Jerusalem; Ein Weltbild vor Columbus. Die Ebstorfer Weltkarte. Interdisziplinäres Colloquium 1988, hg. v. Hartmut KUGLER in Zusammenarbeit mit Eckhard MICHAEL, Weinheim 1991 mit zahlreichen wichtigen Beiträgen; KLIEGE, Weltbild (wie Anm. 14), 80; BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 91-93.



Abb. 11: Ebstorfer Weltkarte, Ausschnitt mit Jerusalem.

durch die irritierende Norddrehung der Szene noch verstärkt wird<sup>52</sup>. Die Bildlegende links neben der Stadtmauer spricht von der Sehnsucht des ganzen Erdkreises nach der heiligsten Metropole Judäas und dem auferstehenden Christus, der, mit Nimbus und einer vom Kreuz gekrönten Siegesfahne dargestellt, als Sieger über den Tod hervorgeht. Besser wäre, wie Kerstin Hengevoss-Dürkop aufgezeigt hat, die Verknüpfung von realem und geistigem, von irdischem und himmlischem Jerusalem, von Heilsgeschichte und Kreuzzugsideologie wohl kaum auszudrücken gewesen. Zugleich ist die Grabverehrung ein Verbindungsglied zu den Gräbern der drei Märtyrer im

<sup>52</sup> Vgl. Kerstin HENGEVOSS-DÜRKOP, Jerusalem – Das Zentrum der Ebstorf-Karte, in: Ein Weltbild vor Columbus (wie Anm. 51), 205-222; interessante Hinweise zuvor bei Jörg-Geerd ARENTZEN, *Imago Mundi Cartographica. Studien zur Bildlichkeit mittelalterlicher Welt- und Ökumenekarten unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenwirkens von Text und Bild* (Münstersche Mittelalter-Schriften 53), München 1984, 269.

Kloster Ebstorf, das trotz des anderen Schriftbildes des Eintrags häufig als Entstehungsort vermutet wird<sup>53</sup>. Das Heilige Land selbst ist üppig mit Kreuzfahrerburgen, Türmchen und Legenden ausgestattet, wenngleich ungewöhnliche Abschreibfehler wie „Lonasche“ für Asca-lon<sup>54</sup> geringe eigene Kenntnisse des Schreibers von den Örtlichkeiten bezeugen.

Eine raffinierte Ausgestaltung erfuhr Jerusalem zudem auf der wohl in den 80er oder 90er Jahren des 13. Jahrhunderts entstandenen Hereford-Karte<sup>55</sup> eines Richard von Haldingham oder Lafford. Die enzyklopädische Ökumenekarte ist aus einem einzigen Stück Pergament mit den Außenmaßen 158 x 133 cm gefertigt. Jerusalem (Abb. 12) ist wiederum kreisförmiger Dreh- und Angelpunkt der räumlichen und zeitlichen Weltordnung; es liegt im Osten des Mittelmeeres und inmitten eines übergroß gezeichneten Heiligen Landes, dessen Territorium erst weit im Osten mit dem Turm zu Babel in Kleinasien übergeht<sup>56</sup>. Der Reichtum an alt- und neutestamentlichen sowie zeitgenössischen Orten läßt sich sicherlich mit den Interessen von Kreuzfahrern und Pilgern erklären; abgebildet sind etwa das prächtig dekorierte Gerara, die alte Königsstadt der Philister, nicht weit entfernt von einer Art Luxuskrippe in Bethlehem und dem Hochzeitshaus mit sechs steinernen Krügen in Kana, ferner Küstenplätze wie Gaza, Joppe, Tyrus, Tripolis und Antiochia<sup>57</sup>. Die

---

<sup>53</sup> Vgl. Hartmut KUGLER, Die Gräber der Ebstorfer Weltkarte, in: „In Treue und Hingabe“ 500 Jahre Kloster Ebstorf, Ebstorf 1997, 53-65, der allerdings fälschlich behauptet, daß Jerusalem seit der Kreuzzugszeit konventionell im Zentrum der *Mappaemundi* liegen würde (ebd., 54). Die Grabessymbolik findet sich auch in der 1436 erstellten Karte von Andreas Bianco mit einer Szene, die vermutlich Jesus im Tempel abbildet, und in der Karte von Modena aus der Mitte des 15. Jahrhunderts mit dem bildlosen Eintrag *San Sepulcra* (ebd., 56). Weitergeführt ist der Grabesgedanke bei Hartmut KUGLER, Hochmittelalterliche Weltkarten als Geschichtsbilder, in: Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, hg. v. Hans-Werner GOETZ, Berlin 1998, 179-198, bes. 187-194.

<sup>54</sup> Vgl. Hartmut KUGLER, Abschreibfehler. Zur Quellenproblematik der Ebstorfer Weltkarte, in: Ein Weltbild vor Columbus (wie Anm. 51), 347-366, bes. 351-353.

<sup>55</sup> Text bei MILLER, *Mappaemundi* (wie Anm. 14), Bd. IV: Die Herefordkarte, 1896; vgl. KLIEGE, *Weltbild* (wie Anm. 14), 84; BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 93-95; HARVEY, *Mappa Mundi* (wie Anm. 25), mit zahlreichen Abbildungen; EDSON, *Mapping Time and Space* (wie Anm. 3), 139-144; DELANO-SMITH / KAIN, *English Maps* (wie Anm. 37), 38f. Zur Debatte um die Identität des Richard von Haldingham und zu einer Datierung nach 1283 vgl. Valerie J. FLINT, *The Hereford Map: Its Author(s), two Scenes and a Border*, in: *Transactions of the Royal Historical Society*, 6<sup>th</sup> series, 8 (1998), 19-44.

<sup>56</sup> HAHN-WOERNLE, *Ebstorfer Weltkarte* (wie Anm. 49), Abb. 63.

<sup>57</sup> Auflistung bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. IV (wie Anm. 55), 28-32.

Stadtvignetten sind in der Regel der jeweiligen Funktion erstaunlich geschickt angepaßt.

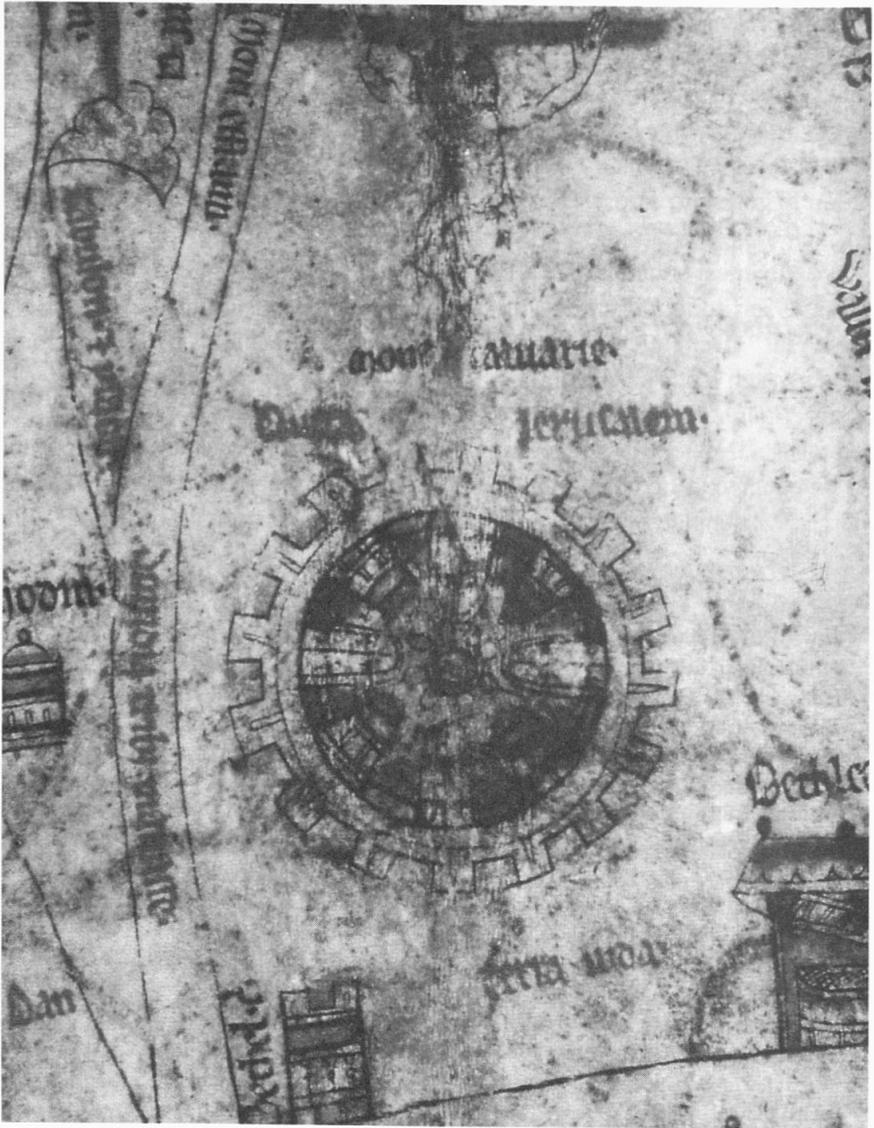


Abb. 12: Hereforder Weltkarte (nach 1283), Ausschnitt mit Jerusalem; Abb. mit freundlicher Genehmigung von The Dean and Chapter of Hereford and the Hereford Mappa Mundi Trust.

Jerusalem, als *umbilicus mundi* natürlich ein exakter Kreis, ist mit seinen gleichmäßig verteilten, nach innen gerichteten vier Toren und vier Türmen sowie den nach außen gewendeten sechzehn Zinnen aufgrund der dezenten Farbgebung auf den ersten Blick weniger hervorstechend als in den beiden anderen Karten. Doch dieser erste Eindruck täuscht, da es allein durch seine ungewöhnliche Größe das Heilige Land und die Welt apart dominiert. Besonders passend und ausdrucksstark scheint mir deshalb Evelyn Edsons Vergleich mit einem Zahnrad, um dessen Getriebe sich das ganze Universum dreht<sup>58</sup>. Die Ikonographie ist ungewöhnlich ausgeklügelt. Über der Stadt erhebt sich auf dem *Mons calvarie* der gekreuzigte Christus (das Kreuz endet am Ölberg) als irdisches Pendant zum auferstandenen Christus im Jüngsten Gericht des Kartenrahmens, der als Weltenrichter über der Weltkugel thront wie in einem Tympanon und in unmittelbarer Nähe des im Osten verankerten Paradieses. Eindringlich artikuliert ist der Todesbezug übrigens auch in den Buchstaben *MORS* in den vier Ecken des Gesamtentwurfs. Die abgebildete Kreuzigung deutet schließlich nicht glorreich, sondern schmerzvoll auf den programmatisch verankerten Erlösungsgedanken.

Die Hereford-Karte diente mit ihrer visualisierten Eschatologie wohl als Kirchenschmuck, auch wenn die ursprüngliche These, daß es sich um ein Altarbild gehandelt haben könnte, längst verworfen wurde<sup>59</sup>. Als Mittelbild eines Triptychons, dessen Zentralteil aus Holz wieder entdeckt wurde, könnte sie nach neuesten Vermutungen eventuell die Wand geziert haben, an der die zahlreichen Pilger vorbeizogen, die an sich die Kapelle mit dem Schrein des 1320 kanonisierten Heiligen Thomas de Cantilupe, Bischof von Hereford von 1275 bis 1282, besuchen wollten<sup>60</sup>. Die jerusalemzentrierte

---

<sup>58</sup> EDSON, Mapping Time and Space (wie Anm. 3), 140.

<sup>59</sup> HARVEY, Mappa Mundi (wie Anm. 25), 12-16; Marcia KUPFER, Medieval World Maps: Embedded Images, Interpretive Frames, Word and Image 10,3 (1994), 262-288, bes. 273-275 vermutet eher einen schulisch didaktischen Zweck als eine kontemplative und devotionale Funktion.

<sup>60</sup> Die Anregungen für diese These verdanke ich der Diskussion mit Dominic Harbour (Hereford) und Dan Terkla (Illinois Wesleyan University) vor Ort in der Kathedrale von Hereford anlässlich der „Mappa Mundi Conference“ vom 27. Juni bis 1. Juli 1999; nach Abschluß des Manuskripts erschien dazu die Schilderung von Daniel P. TERKLA, Impassioned Failure. Memory, Metaphor, and the Drive toward Intellection, in: Imagining Heaven in the Middle Ages. A Book of Essays, hg. v. Jan SWANGO EMERSON und Hugh FEISS, O.S.B. Afterword by Jeffrey Burton RUSSEL, New York - London 2000, 245-316, hier 266ff. und 298. Vgl. auch KUGLER, Die Gräber der Ebstorfer Weltkarte (wie Anm. 53), 62 zum Sinnzusammenhang von lokaler Pilgerfahrt, Jerusalemsehnsucht und kartographischer Darstellung des Erdkreises.

*Mappa mundi* eignete sich Marcia Kupfer zufolge hervorragend zur didaktisch-religiösen Unterweisung im Umkreis der Hereforder Kathedrale, aber nicht – wie die Autorin ferner zu demonstrieren versuchte – abgeschlossen in der elitären Kathedralschule und ihrer erlesenen Bibliothek, sondern noch besser in der viel besuchten Kirche, in der sie für ein breites Laienpublikum, insbesondere die aus den umliegenden Gegenden herbeieilenden Pilger, sichtbar ausgestellt werden konnte.

Man kann sich gut vorstellen, daß die Pilger zuerst, sozusagen zur Einstimmung, an der irdischen Schmerz und Erlösungshoffnung vermittelnden Welt Darstellung vorbeizogen, um nach dieser enzyklopädischen Belehrung über die Vergänglichkeit des irdischen Seins dann umso demütiger die Kapelle des Heiligen zu betreten. Eine Möglichkeit, die Karte an der Wand des Seitenschiffs in Sichthöhe zu befestigen, könnte ein heute noch existierender Steinsockel geboten haben. Dies entspräche bis zu einem gewissen Grade auch der Platzierung der verlorenen Wandgemälde mittelalterlicher Weltkarten, die sich zumindest in zwei sorgfältig rekonstruierten Fällen gerade in dem für Laien zugänglichen Kirchenschiff und nicht im Altarraum befunden haben müssen<sup>61</sup>. Die Frage nach der Verbindung von erzieherischem Kirchenschmuck und Wallfahrtsbetrieb stellt sich in gleichem Maße für die Ebstorkarte, für die eine ähnliche Funktion zu vermuten ist<sup>62</sup>. Denn propagandistischer als in diesen beiden Großkarten hätte man die quälende Sehnsucht nach dem verlorenen Jerusalem als dem Brennpunkt der religiösen Welt und dem zugkräftigen Ziel einer bewaffneten Wallfahrt kaum bekunden können.

Die ideologisch determinierte Jerusalemzentrierung dieser bekannten Weltkarten führte häufig zur irrtümlichen Meinung, daß Jerusalem in den T-O-Karten ohnehin nahe genug an der Schnittstelle von Mittelmeer und Don – Schwarzem Meer – Nil liegen würde, um spätestens seit den Eroberungen der Kreuzzüge grundsätzlich im Mittelpunkt der kartographisch erfaßten Welt liegen zu müssen. Aber nur noch wenige kartographische Produkte bestätigen diese geläufige Auffassung: Die um 1250 erstellte, geostete Klimatenkarte des Johann von Wallingford (Abb. 13) birgt den einschlägigen

---

<sup>61</sup> Marcia KUPFER, *The Lost Mappamundi at Chalivoy-Milon*, *Speculum* 66 (1991), 540-571; Serafin MORALEJO, *El mapa de la diáspora apostólica en San Pedro de Rocas: notas para su interpretación y filiación en la tradición cartográfica de los „Beatos“*, *Compostellanum* 31 (1986), 315-340.

<sup>62</sup> KUGLER, *Die Gräber der Ebstorfer Weltkarte* (wie Anm. 53), 62.



Schriftzug präzise in der Mitte der bewohnten Welthälfte am Schnittpunkt der drei über die Klimata projizierten Kontinente, auf welche die Wortsilben *Jeru-sa-lem* gewissenhaft verteilt werden, obwohl die wenigen Städte, Völker und Himmelsrichtungen ansonsten eher den Klimata zugeordnet sind<sup>63</sup>. Und die Legenden *Judäa* und *Jerusalem* bilden das leicht nach unten verschobene Zentrum der Ökumene in der geosteten Zonenkarte des Kanonikers Girard von Antwerpen (Abb. 14), die seiner 1272 niedergeschriebenen Universalgeschichte allerdings nur in einer Fassung des 15. Jahrhunderts inkorporiert ist<sup>64</sup>.

Auf allen anderen Ökumenekarten der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts blieb, wie bereits David Woodward richtig erkannt hat<sup>65</sup>, Jerusalem in gewisser Entfernung von der zentralen Schnittstelle plaziert und meist leicht nach Osten verschoben. Denken wir nur an den großformatigen, in der Datierung umstrittenen Rotulus von Vercelli, den Anna-Dorothee von den Brincken als ein "Propagandawerk der späten Kreuzzugszeit"<sup>66</sup> bezeichnete, weil er das Heilige Land übergroß abbildet. Trotzdem ist das angeblich als *Sepulcrum* markierte Jerusalem deutlich nach Osten verschoben. Näher an das Kartenzentrum rückt bereits der oberhalb des T-Schafts lokalisierte Schriftzug *Hierosolima* in der einfachen kleinen T-O-Zeichnung des Wilhelm von Tripolis<sup>67</sup>, die nur in einer Abschrift des 14. Jahrhunderts seines um 1273 verfaßten Werkes 'De statu Sarracenorum' enthalten ist. Und einige Jahre früher hatte Matthaeus Parisiensis<sup>68</sup> auf seiner eigentümlich recht-

---

<sup>63</sup> London, British Library, Cotton Julius D. VII, fol. 46<sup>r</sup>; vgl. BRINCKEN, *Mappa mundi und Chronographia* (wie Anm. 19), 148f.; KLIEGE, *Weltbild* (wie Anm. 14), 35-37; BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 109-112 und Abb. 36; EDSON, *Mapping Time and Space* (wie Anm. 3), 119f. und Abb. 6.5.

<sup>64</sup> Utrecht, Rijksuniversiteit, Ms. 737, fol. 49<sup>v</sup>; BRINCKEN, *Mappa mundi und Chronographia* (wie Anm. 19), 150; BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 84-85 und Abb. 37.

<sup>65</sup> WOODWARD, *Medieval Mappaemundi* (wie Anm. 3), 340-342.

<sup>66</sup> BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 90f., hier 91 mit einer Datierung auf ca. 1270; vgl. WOODWARD, *Medieval Mappaemundi* (wie Anm. 3), 306-309 mit Abb. 18.17; KLIEGE, *Weltbild* (wie Anm. 14), 75 mit einer Datierung auf die Zeit zwischen 1191 und 1218 nach DESTOMBES, *Mappemondes* (wie Anm. 20), 193f., Nr. 52,1; HARVEY, *Mappa Mundi* (wie Anm. 25), 30-33.

<sup>67</sup> Text und lineare Umzeichnung bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. III (wie Anm. 14), 121f.; vgl. BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 89f.

<sup>68</sup> Cambridge, Corpus Christi College, Ms. 26, 284; vgl. WOODWARD, *Medieval Mappaemundi* (wie Anm. 3), bes. Abb. 18.58; KLIEGE, *Weltbild* (wie Anm. 14), 77-79; BRINCKEN, *Fines*



Trotz aller Bemühungen hat sich die Verankerung Jerusalems im Kartenzentrum also nicht weiter durchgesetzt. Dies gilt übrigens auch für die Weltkarten des 14. Jahrhunderts. Zu erinnern ist nur an die verschieden geformten kartographischen Entwürfe des Ranulf Higden (gest. 1363), der die alte Tradition mit der Heiligen Stadt im Osten des Kartenzentrums beibehielt, selbst wenn er sie, wie in der bekannten Londoner Handschrift, als reich verzierte Kirche mit begleitendem Schriftzug in eine hervorstechende rote Scheibe integrierte<sup>69</sup>. Und der Florentiner Notar, Politiker und Enzyklopädist Brunetto Latini (ca. 1220-1294) konnte es als Laie sogar vorher schon verantworten, Jerusalem in seiner vermutlich nach arabischen Vorlagen zwischen 1260 und 1266 gezeichneten, legendenlosen Weltkarte, die nur in einer Abschrift um 1310 erhalten ist, ganz zu ignorieren<sup>70</sup>, obwohl oder vielleicht gerade weil er ein breites bürgerliches und adeliges Laienpublikum in der französischen Volkssprache, aber ohne eine religiös-didaktische Zielsetzung erreichen wollte.

Eine Zentrierung auf Jerusalem war entgegen allen Vermutungen in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts also keineswegs eine feste Pflicht, sondern war eine unmißverständliche Entscheidung mit einem genauen ideologischen Impetus, aus dem sich leichte Verzerrungen im Kartenbild ergeben mußten. Dabei erfolgten die Zentrierungsbestrebungen zu einem Zeitpunkt, als die Hauptphase der Kreuzzüge abgeschlossen und Jerusalem wohl bereits gefallen war. Erst im Moment des rückwärtsgewandten und gleichzeitig zukunftsorientierten Verlangens nach der Heiligen Stadt tendierte man also bei bestimmten Gelegenheiten dazu, den Rückgriff auf das griechisch-römische Modell und die Tradition des Orosius aufzugeben, um den Blick auf das spirituelle Jerusalem zu verstärken<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> MILLER, *Mappaemundi*, Bd. III (wie Anm. 14), 94-109; vgl. WOODWARD, *Medieval Mappaemundi* (wie Anm. 3), 348 und 352f. mit Abb. 18.67-18.69; KLIEGE, *Weltbild* (wie Anm. 14), 85; BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 112f.; HARVEY, *Mappa Mundi* (wie Anm. 25), 34 Abb. 26 mit der wohl eindrucksvollsten Überlieferung, erhalten in London, British Library, Royal Ms. 14 C. IX, fol. 1<sup>v</sup>-2<sup>r</sup>.

<sup>70</sup> Oxford, Bodleian Douce 319, fol. 8; vgl. Anna-Dorothee VON DEN BRINCKEN, Die Ausbildung konventioneller Zeichen und Farbgebungen in der Universalkartographie des Mittelalters, *Archiv für Diplomatik* 16 (1970), 325-349, bes. 333 ff.; BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 96-97; zu Brunetto Latini und seinem Handbuch für Politiker *Li Livres dou Tresor* vgl. Robert LUFF, Wissensvermittlung im europäischen Mittelalter. „Imago mundi“-Werke und ihre Prologe (Texte und Textgeschichte 47), Tübingen 1999, 262-313.

<sup>71</sup> WOODWARD, *Medieval Mappaemundi* (wie Anm. 3), 341.

Die Kartenzeichner waren zu einer programmatischen Entscheidung gezwungen. Das himmlische Jerusalem stand gegen das irdische, die Kreuzzugsideologie gegen die traditionelle Aufteilung der Welt. Auftraggeber und Zeichner mußten sich zu Zweck und Absicht ihres Weltentwurfes bekennen: Ihnen oblag es, die Stadt im irdischen Raum zu positionieren, einem Raum, der sich durch die Kreuzzüge ebenso wie durch die nach 1245 einsetzenden Asienreisen zunehmend geweitet hatte. Sie waren es, die vor allem die Symbolik der *pictura* bewußt auswählten und deren Verhältnis zur *scriptura*, dem begleitenden Text, bestimmten.

Die Umsetzung der individuellen Vorstellungen und Intentionen auf das Pergament erforderte klare Entschlüsse, welche die Kartographen zielbewußt angingen und folgerichtig lösten. Doch selbst die Pilger- und Reiseberichte lieferten divergierende Vorgaben. Saewulf, ein anscheinend belesener Angelsachse, beschrieb in seinem Bericht über die eigene Jerusalemfahrt, die er entweder 1101-2 oder 1102-3 unternahm, einen Platz namens *Compas* in der Heiliggrab-Kirche, den Christus (gemäß Psalm 73,12) eigenhändig als das Zentrum der Welt ausgemessen und bestimmt hätte<sup>72</sup>; an diesem Punkt wäre Christus dann auch zuerst Maria Magdalena erschienen. Der Kleriker Johannes von Würzburg, dessen Reise sich nur grob auf die Jahre zwischen 1160 und 1170 (wahrscheinlich um 1165) datieren läßt, verlagerte das mutmaßliche Zentrum der Welt unter Verweis auf denselben Psalm als *meditullium terrae* in die Nähe des Altars<sup>73</sup>. Aber schon der Mönch Theoderich, der bald darauf zwischen 1169 und 1174 an die Heiligen Stätten reiste, wußte in seinem 'Libellus de locis sanctis' zwar viel über die Sehenswürdigkeiten der Stadt zu schreiben, aber wenig über ihre angebliche Zentralität<sup>74</sup>. Und der bis nach Karakorum gelangte Wilhelm von Rubruck, der

---

<sup>72</sup> *Peregrinationes tres*. Saewulf, John of Würzburg, Theodericus, ed. R(ober) B. C. HUYGENS, with a study of the voyages of Saewulf by John H. PRYOR, Turnhout 1994 (CC CM 139), 66 Z. 236-241: *Ad caput autem aeclesiae Sancti Sepulchri in muro forinsecus, non longe a loco Calvariae, est locus qui 'Compas' vocatur, ubi ipse dominus noster Iesus Christus medium mundi propria manu esse signavit atque mensuravit, psalmista testante: deus autem rex noster ante saecula operatus est salutem in medio terrae*; engl. Übers. in: John WILKINSON with Joyce HILL and William F. RYAN, *Jerusalem Pilgrimage, 1099-1185*, London 1988, 103; vgl. HIGGINS, *Defining the Earth's Center* (wie Anm. 5), 36-37.

<sup>73</sup> *Peregrinationes tres*, ed. HUYGENS (wie Anm. 72), 120 Z. 1011f.: *infra quas tabulas in pavimento orbiculis quibusdam factis meditullium terrae dicitur designatum, iuxta illud: operatus est salutem in medio terrae*; engl. Übers. in: WILKINSON, *Jerusalem Pilgrimage* (wie Anm. 72), 260.

<sup>74</sup> *Peregrinationes tres*, ed. HUYGENS (wie Anm. 72), 163 Z. 627-629: *in Ierusalem, quam in*

nach den mongolischen Einfällen von 1253 bis 1255 in Asien weilte, verstand es geschickt, einen armenischen Bischof Jerusalems Zentralität im Rahmen einer Prophezeiung erwähnen zu lassen, ohne die Feststellung zu bestätigen oder zu widerlegen<sup>75</sup>. Die wachsende Unsicherheit der Autoren angesichts dieser Frage und vielleicht auch der Erwartungshaltung der Leser führte zu verstärkter Kürze und geringerer Signifikanz der Aussagen, die in dieser Zeit bereits nicht mehr nach einer eigenen wissenschaftlichen Fundierung strebten, sondern sich mit Vorliebe auf unerreichbare Autoritäten beriefen.

Trotzdem wäre noch zu fragen, ob die bei den Reisen gewonnenen Erfahrungen in irgendeiner Weise dazu beitrugen, Palästina und seine Städte wirklich differenzierter und aktueller ins Bild zu setzen. In den Ökumenekarten wurden, wie wir gesehen haben, die historischen und biblischen Anspielungen kaum verdrängt, sondern höchstens durch weitere Informationen ergänzt; bestenfalls füllte nun die eine oder andere eroberte Festung oder Niederlassung zusätzlich das Heilige Land. Die verwendeten Stadtvignetten entsprachen seit dem Frühmittelalter ohnehin bereits den zeitgenössischen europäischen Vorstellungen; dieses Prinzip setzten die Miniaturisten der hochmittelalterlichen Weltkarten fort. Aber wie ist die alternative Gestalt Jerusalems als zentraler Kreis der Vollendung oder als Kernquadrat der Johannes-Apokalypse in den heilsgeschichtlichen Karten von London, Hereford und Ebstorf zu bewerten?

---

*medio orbis sitam asserunt*; engl. Übers. in: WILKINSON, Jerusalem Pilgrimage (wie Anm. 72), 292; vgl. Andreas KÜLZER, Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit (Studien und Texte zur Byzantinistik 2), Frankfurt am Main u. a. 1994, 120-122. Ähnlich kurz äußerte sich übrigens bereits der isländische Abt Nikulás um 1140; WILKINSON, Jerusalem Pilgrimage (wie Anm. 72), 217 Z. 85-86.

<sup>75</sup> Wilhelm von Rubruk, Itinerarium c. XXXVIII 3, in: Sinica Franciscana 1: Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV, collegit, ad fidem codicum rededit et adnotavit Anastasius VAN DEN WYNGAERT, Quaracchi - Florenz 1929, 164-332, hier 322: *Hoc audientes Franci, qui erunt de medio terre, id est Ierusalem.*

### III. Jerusalem im Kontext Palästinas

Eine Antwort auf diese Frage ist nur mit Blick auf das kartographische Umfeld zu finden, zumal die Autoren der Weltkarten teilweise auch lokale und regionale Skizzen dieses Ausschnitts der Erde erstellten. Welche Funktion besaßen also die beiden geometrischen Grundformen Kreis und Quadrat in den eigenständigen Karten der Region und in den zahlreichen Plänen der Heiligen Stadt? Gelang es einzelnen Künstlern, von vorgegebenen geometrischen Traditionen abzuweichen und die Pilgerstadt individueller zu gestalten? Und wie und wann erfolgte diese Umsetzung des auf Pilgerfahrten und Kreuzzügen neu erworbenen Wissens in die *pictura* kartographischer Erzeugnisse, und welche Rückschlüsse sind daraus für die Bewertung Jerusalems in den vorgestellten Weltkarten zu ziehen?

Die erste Einnahme Jerusalems und des Heiligen Landes löste das Entstehen einer regelrechten Sequenz regionaler Karten und Stadtpläne aus<sup>76</sup>, die wohl älteren Traditionen, hauptsächlich römischen Modellen und den Vorgaben des Madaba-Mosaiks, folgten<sup>77</sup> und die geometrischen Figuren Kreis und Quadrat bewußt verarbeiteten. Die überlieferten Skizzen und Miniaturen spiegeln einerseits eine gewisse Fixierung auf allgemein erkennbare ikonographische Siglen, andererseits aber durchaus eine individuelle Gestaltung im Detail, basierend auf differierenden Vorstellungen und vereinzelt sogar auf Beobachtungen, die aus Pilger- und Kreuzfahrerwissen hervorgegangen sein müssen. Soweit diese Illustrationen mit den graphischen Symbolen der Weltkarten für Jerusalem in Beziehung zu setzen sind, seien sie im folgenden kurz in Erinnerung gerufen<sup>78</sup>.

Kreis und Quadrat beherrschen bekanntlich vor allem die Stadtpläne von Jerusalem, die in Handschriften des 12. bis 15. Jahrhunderts erhalten sind und die nach Überzeugung von Rudolf Simek durchweg auf Originale des

---

<sup>76</sup> Einen guten Überblick bietet Paul D. A. HARVEY, *Local and Regional Cartography in Medieval Europe*, in: *The History of Cartography*, hg. v. HARLEY und WOODWARD (wie Anm. 3), 464-501, bes. 469-471, 473-476, 492.

<sup>77</sup> Zu römischen Itineraren für die Reise nach Jerusalem vgl. Oswald A. W. DILKE, *Itineraries and Geographical Maps in the Early and Late Roman Empires*, in: *The History of Cartography*, hg. v. HARLEY und WOODWARD (wie Anm. 3), 234-257, bes. 237 und 254. Zu byzantinischen Vorgängermodellen und Geographen des hohen Mittelalters vgl. DILKE, *Cartography* (wie Anm. 13), 266. Zu den älteren europäischen Heilig-Land-Karten vor der Kreuzzugszeit vgl. DELANO-SMITH, *Geography or Christianity* (wie Anm. 12), 143-152.

<sup>78</sup> Eine unkritische, aber weitgehend vollständige Zusammenstellung des Materials bietet Zev VILNAY, *The Holy Land in Old Prints and Maps*, Jerusalem 1963.

12. Jahrhunderts zurückgehen<sup>79</sup>. Die meisten dieser als *Situs Jerusalem* bezeichneten Entwürfe, darunter zehn durch Straßenzüge gegliederte und drei schematische Radpläne sowie zwei Vierecke, vermitteln auf den ersten Blick ein relativ schematisches Idealbild der Stadt, das allerdings individuelle ikonographische Ausgestaltungen erfuh, die sich zuerst einmal mit alternativen Kategorien wie einem runden oder viereckigen Stadtgrundriß sowie einer Abbildung der Stadt allein oder integriert in das nahe Umland beschreiben lassen.

Die eigenwilligste Überlieferung bildet der rhombisch geformte, farbige Jerusalem-Plan aus Cambrai (Abb. 15), angefertigt zwischen 1140 und 1167 im niederlothringisch-flandrischen Gebiet, aus dem das Hauptkontingent der Teilnehmer am ersten Kreuzzug stammte. Faszinierend ist die vergleichsweise realistische und differenzierte Wiedergabe der Stadtanlage mit dem einzigartigen Grundriß der Stadtmauern und den keineswegs schematisch eingezeichneten Straßen<sup>80</sup>. Beides läßt sich mit einer Zeichenperspektive von einem Hügel im Südosten der Stadt aus erklären. Legenden mit teilweise konkretem Bezug auf Kreuzzugsereignisse erläutern die Monumente; recht individuell entworfen sind auch der Heiliggrab-Bezirk, darunter das Johannis-Spital mit den beiden Marienkirchen, der auf dem Tempel Salomons dominierende Felsendom (*Templum Domini*) sowie die *curia Regis* als Sitz der Kreuzfahrer-Könige neben dem Turm Davids. Der

---

<sup>79</sup> Vgl. Rudolf SIMEK, Hierusalem civitas famosissima. Die erhaltenen Fassungen des hochmittelalterlichen *Situs Jerusalem* (mit Abbildungen zur gesamten handschriftlichen Überlieferung), Codices manuscripti 16 (1992), 121-153; Abb. 6 ist natürlich zu identifizieren mit dem Plan in Uppsala, Universitätsbibliothek, C. 691, vgl. die Abb. in dem recht unkritischen Werk von Guy LOBRICHON, Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099, Sigmaringen 1998, 55. In einer früheren Studie analysierte Rudolf Simek bereits 14 dieser Pläne, davon drei isländische des 14. Jahrhunderts, von denen er annimmt, daß sie, eng verwandt mit den sieben kontinentalen Plänen, auf einem verlorenen Urtyp basieren; vgl. Rudolf SIMEK, Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 4), Berlin - New York 1990, 297-315, 513-517. Zu ergänzen ist noch der zirkulare Plan in London, British Library, Additional Ms. 32343, fol. 15<sup>v</sup>; vgl. dazu unten, Anm. 84.

<sup>80</sup> Cambrai, Centre Culturel, Ms. 437, fol. 1<sup>r</sup>; vgl. Ludwig H. HEYDENREICH, Ein Jerusalemplan aus der Zeit der Kreuzfahrer, in: Miscellanea pro arte. Festschrift für Hermann Schnitzler zur Vollendung des 60. Lebensjahres am 13. Januar 1965 (Schriften des Pro Arte Medii Aevi 1), Düsseldorf 1965, 83-91; SIMEK, Hierusalem civitas (wie Anm. 78), 122, 127 und 141 Abb. 9.

Zeichner muß, wie Heydenreich überzeugend nachweisen konnte<sup>81</sup>, in Jerusalem gewesen sein, um eine solche Bestandsaufnahme vorzulegen, wengleich mancher Glockenturm wohl nur in der Imagination eines christlichen Eroberers existierte.

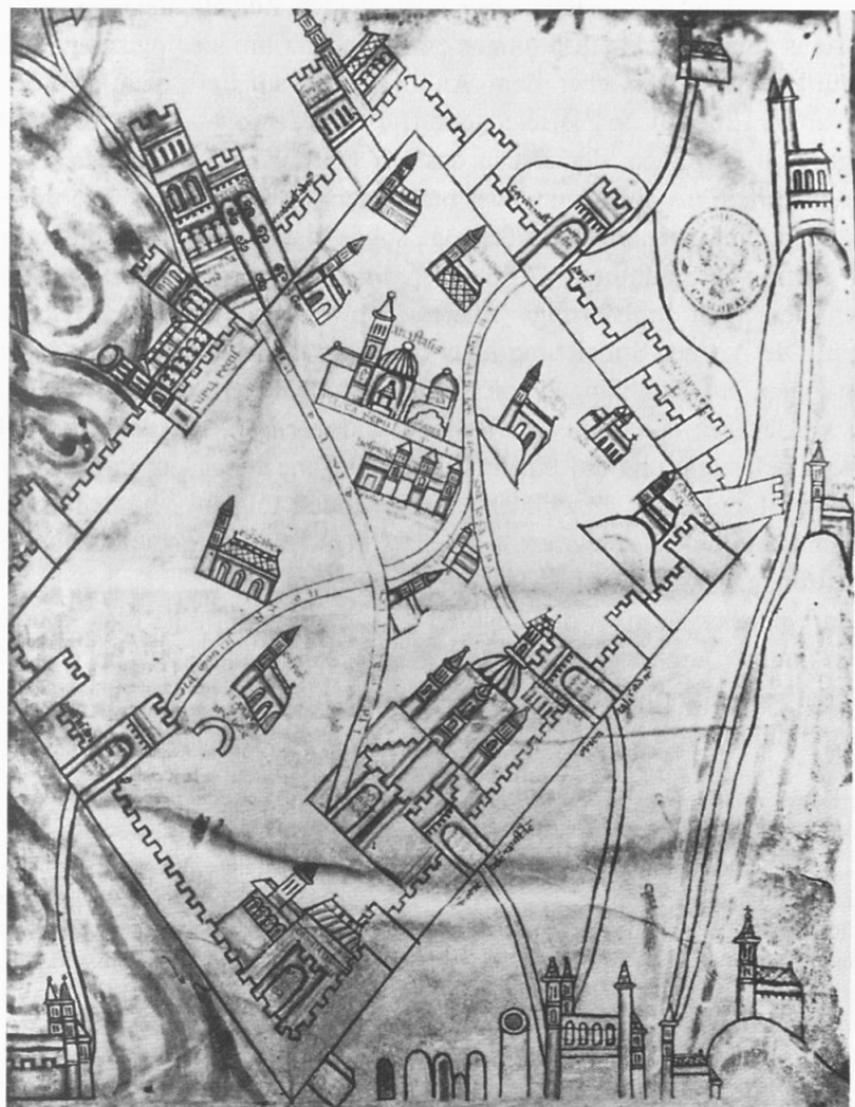


Abb. 15: Rhombisch geformter Plan von Jerusalem (ca. 1140-1167);  
Cambrai, Centre Culturel, Ms. 437, fol. 1<sup>r</sup>

<sup>81</sup> Vgl. HEYDENREICH, Ein Jerusalemplan (wie Anm. 80).

Aber es ist ein für diese Zeit ungewöhnlich klarer Lageplan zur Orientierung innerhalb der Stadt, der sachlichen Anforderungen in Berichterstattung, Kriegswesen oder Technik genügt haben dürfte, wobei das Bild der Umgebung auf einige wenige abstrakte Hügel (Ölberg, Bethanien) und Gebäude reduziert ist. Trotz solch hervorragender Detailkenntnisse überwogen im 12. und 13. Jahrhundert die idealtypisch angelegten Zeichnungen, in die sich höchstens einzelne Aktualisierungen einschlichen. Ihre ideologisch gefärbten Entwürfe entsprachen eher dem Anliegen der auf Jerusalem zentrierten Weltkarten. Eine solche Zielsetzung dürfte auch der zweite überlieferte viereckige Plan verfolgen, der erst in das 14. Jahrhundert zu datierende Wirklichkeitsferne *Situs* aus Montpellier mit seinen unsystematisch angeordneten Gebäuden ohne gliedernde Straßenzüge sowie einem geschlossenen und vier weit geöffneten Stadttoren<sup>82</sup>. Alle anderen mittelalterlichen *Situs*-Konstrukte gaben der Stadt kreisförmige Mauern, obwohl sie tatsächlich viereckig waren. Die Art der Stilisierung hatte wohl der Enzyklopädist Lambert von Saint-Omer, auf Erzählungen von Kreuzzugsteilnehmern angewiesen, in seinem vielseitigen 'Liber floridus' wieder aufgegriffen, um das mit starken Mauern befestigte und auf einem Felsen gelegene Jerusalem inmitten eines hügeligen Landstrichs abzubilden<sup>83</sup>. Dem Modell folgten zahlreiche weitere Diagramme, zumeist integriert in Kreuzfahrerschriften, Enzyklopädien oder gar astronomisch-geographische Zusammenstellungen.

Ein typisches Beispiel dafür ist der geostete kreisförmige Plan von Jerusalem in einer Londoner Handschrift des 13. Jahrhunderts<sup>84</sup> (Abb. 16). Charakteristisch ist vor allem der äußere Aufbau in konzentrischen Kreisen, formiert durch die von Zinnen bekrönte und durch fünf Stadttore unterbrochene

---

<sup>82</sup> SIMEK, Hierusalem civitas (wie Anm. 79), 122, 127 und 136 Abb. 4.

<sup>83</sup> In der Überlieferung des 'Liber floridus' finden sich zahlreiche Varianten; vgl. SIMEK, Hierusalem civitas (wie Anm. 79), 122, 124-126 und 133 Abb. 1, 3 und 8 sowie 18-19 mit Abbildungen des himmlischen Jerusalem aus den Handschriften in Wolfenbüttel und Leiden. Eine weitere Version zeigt LOBRICHON, Die Eroberung Jerusalems (wie Anm. 79), 44f. mit dem Exemplar in Gent, Universitätsbibliothek 1125 (92), fol. 65<sup>f</sup>. Zur Diskussion um das himmlische und irdische Jerusalem vgl. MÜLLER, Die heilige Stadt (wie Anm. 11), 53-114; Robert KONRAD, Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken. Mystische Vorstellungen und geschichtliche Wirkung, in: Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung. Festschrift für Johannes Spörl, hg. v. Clemens BAUER / Laetitia BOEHM / Max MÜLLER u. a., Freiburg - München 1965, 523-540.

<sup>84</sup> London, British Library, Additional Ms. 32343, fol. 15<sup>v</sup>; HARVEY, Medieval Maps (wie Anm. 37), Abb. 71; nicht erwähnt bei SIMEK, Hierusalem civitas (wie Anm. 78).



Das so aufgebaute Diagramm erinnert an das fiktive Zahnrad, um das sich die Welt in der Karte von Hereford dreht. Unterschiede bestehen allerdings in der Anzahl der Tore – in der Weltkarte sind es nur vier, ohne die meist geschlossene und in den Plänen oft andersfarbig eingezeichnete *Porta aurea* – und in der Ausgestaltung der Innenstadt. Im Gegensatz zu den Weltkarten ordnen hier mehrere von Häusern umsäumte Straßenzüge die Aufstellung der Monumente, unter ihnen das Heilige Grab (*domini sepulchrum* unten links) mit dem ausgegliederten Golgatha und dem beim Hinscheiden Christi entstandenen Felsenriß (*lapis scissus*), der Felsendom (*templum domini* links oben), der Tempel Salomons (oben rechts) und ganz im Westen der Turm Davids. Außerhalb der Mauern kennzeichnet im Osten eine Wellenlinie den Fluß Kedron im Tal Josaphat (*Jehoshaphat*), darüber erhebt sich zwischen der Marienkirche und dem *mons excelsus* der Ölberg (*mons oliveti*). Dieses Bild ergänzen der *mons gaudii* (links unten), auf der rechten Seite Bethlehem (unten), der Berg Sion mit dem Grab Davids (beide abgeschnitten) sowie Bethanien (oben). Lange Texte im Umfeld erklären die historisch-religiösen Zusammenhänge, aber nicht den Bezug zu der durch weitgereiste Pilger und Kreuzfahrer vermittelten Gegenwart.

Dieser Raumverteilung entsprechen, wie Rudolf Simek gezeigt hat, auch die anderen überlieferten Rotapläne<sup>85</sup>. Die Rangordnung der Gebäude folgte eher der Bedeutung als der Größe und Lage der Monumente, und die traditionellen Vorgaben wurden in beiden Gattungen, *Mappae mundi* und *Situs*, nur vereinzelt mit zeitgenössischem Wissen angereichert. Die Bildkomposition des *Situs* basierte zudem nach Art der meisten Weltkarten auf der unterteilten Kreisform. Dabei lieferte der Stadtplan gleichsam eine Vergrößerung der beiden Symbole<sup>86</sup>, die bei den drei auf Jerusalem zentrierten Weltkarten des 13. Jahrhunderts für die Heilige Stadt verwendet wurden. Kreis und Quadrat konnten als ikonographische Siglen für die Heilige Stadt fungieren. Beide geometrische Formen lagen, auch wenn die Kreisform greifbar dominierte, miteinander im Streit, während andere graphische Symbole wie Stern oder Apostelkopf sich offensichtlich nicht für die Akzentuierung des religiösen Mittelpunkts eigneten. Und der Zeichner konnte und mußte sich je nach Ziel und Absicht seines Projekts für eine Darstellungsform und ihren Sinngehalt entscheiden. Die Augenzeugen-

---

<sup>85</sup> SIMEK, Hierusalem civitas (wie Anm. 78).

<sup>86</sup> Vgl. BRINCKEN, Kartographische Quellen (wie Anm. 3), 45.

berichte der Pilger und Kreuzfahrer konnten hierfür nur wenig Hilfestellung leisten.

In unseren Augen realistischer wurde Jerusalems Form erst in der geosteten kolorierten *Charta topografica* des professionellen Kartographen und Portolanzeichners Pietro Vesconte, dessen verschiedene auf ungefähr 1320 zu datierende Karten<sup>87</sup> dem dreibändigen, reich illustrierten Kreuzzugsaufruf 'Liber secretorum fidelium crucis' des vielgereisten orientkundigen Venezianers Marino Sanudo beigelegt wurden. Der dem Werk angeschlossene Kartenteil aus der auf Portolane spezialisierten Vesconte-Werkstatt enthält einerseits eine trotz der doppelseitigen Anlage erstaunlich direkt auf Jerusalem zentrierte Weltkarte, Karten des östlichen Mittelmeeres und Palästinas sowie die Stadtpläne von Akkon und Jerusalem; sie alle berücksichtigen historische und biblische Dimensionen. Andererseits umfaßt der Atlas auch zahlreiche für die Kriegführung notwendige moderne Seekarten<sup>88</sup>. Der sich bis nach Bethanien erstreckende fünfeckige Jerusalemplan ist im allgemeinen Grundriß der Mauern und dem Straßenmuster innovativ und halbwegs korrekt, wengleich weiterhin schematisch und auf die Vergangenheit, nämlich den Zustand vor 1244, fixiert. Sicherlich ist er nicht nach Maßstab gezeichnet, und es gibt keine Anzeichen dafür, daß Bodenmessungen eine Rolle bei seiner Konstruktion spielten.

Für unsere Fragestellung instruktiv sind an diesem Plan vor allem zwei Komponenten: der durchschlagende Wechsel in der graphischen Darstellung Jerusalems und der intentionsbestimmte Überlieferungs-zusammenhang. Als

---

<sup>87</sup> Überliefert in neun von insgesamt elf Handschriften, darunter enthalten auch die Manuskripte in London, British Library, Additional Ms. 27376\*, fol. 189<sup>v</sup> und Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 548, fol. 142<sup>v</sup> einen Jerusalemplan; vgl. die Abb. bei HARVEY, *Medieval Maps* (wie Anm. 37), Abb. 72; Kenneth NEBENZAHL, *Atlas zum Heiligen Land. Karten der Terra Sancta durch zwei Jahrtausende*, Stuttgart 1995, 42f. mit Abb. 10. Der Tradition der Rezeption bei Paulinus Minorita zuzuordnen ist aber der Jerusalemplan in der zwischen 1334 und 1339 entstandenen Handschrift Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1960, fol. 267<sup>f</sup>, fehlerhaft angegeben bei SIMEK, *Hierusalem civitas* (wie Anm. 79), 127 und 153 mit Abb. 21. Zu den Handschriften vgl. Bernhard DEGENHART / Anngrit SCHMITT, Marino Sanudo und Paolino Veneto. Zwei Literaten des 14. Jahrhunderts in ihrer Wirkung auf Buchillustrierung und Kartographie in Venedig, Avignon und Neapel, *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte* 14 (1973), 1-138, bes. 21-27. Vgl. auch Reinhold RÖHRICHT, Marino Sanudo sen. als Kartograph Palästinas, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 21 (1898), 84-126, bes. 105 mit einer Übersicht zu den geographischen Karten in Tabelle Abb. 143.

<sup>88</sup> Vgl. DEGENHART / SCHMITT, Marino Sanudo (wie Anm. 87), 60-87; vgl. WOODWARD, *Medieval Mappaemundi* (wie Anm. 3), passim und plate 16 mit einer Version der Weltkarte.

Vorlage für die kartographischen Veränderungen im Palästinaabild könnte ein im Original verlorener Entwurf des Dominikaners Burchard von Monte Sion gedient haben, dessen um 1283 verfaßtes, sachkundiges und weit verbreitetes Handbuch 'Descriptio terrae sanctae' einen langjährigen Aufenthalt im Nahen Osten verarbeitete. Vielleicht folgte auch Pietros Jerusalem-Entwurf Burchards Aufzeichnungen, die zumindest die neue Art der empirisch wirkenden Wiedergabe angeregt haben dürften, auch wenn die Methoden des erfahrenen Kartenmachers wahrscheinlich eine größere Präzision fingierten.

Noch faszinierender ist aber der bisher meist übersehene Überlieferungszusammenhang mit der auf Jerusalem zentrierten Weltkarte, denn selbstverständlich mußte in einer solch engagierten Aufforderung zur erneuten Eroberung der Heiligen Stadt die Mittelpunktfunktion der ersehnten Stadt hervorgehoben werden. Dieser Zusammenhang blieb der Forschung schon deshalb verborgen, weil die angebliche Modernität der Karte unter dem Einfluß der Portolane nicht an eine solche gewissermaßen rückwärts gewandte und religiös motivierte Orientierung denken läßt. Zudem ist Jerusalem auf der doppelseitigen Weltkarte graphisch nicht besonders akzentuiert; die Stadt versinkt gleichsam in der Tiefe der Heftung. Aber dieser Mangel wurde durch den eigenständigen Stadtplan, der dem Leser gleichsam den vergrößernden Ausschnitt lieferte, brillant kompensiert.

An diesem Beispiel zeigt sich also die besondere Bedeutung der Verbindung von *Situs Jerusalem*, Weltkarte und Regionalkarte für das Heilige Land, die noch weiter zu untersuchen wäre. In einem Vortrag über die Palästinakarten hat Paul D. A. Harvey bereits auf den stilistischen Wandel hingewiesen und zwei Gruppen unterschieden, nämlich die früheren, untereinander unsystematisch verbundenen Regional- und Weltkarten mit einer jeweils individuellen Gestaltung des biblischen Inhalts sowie die späteren Regionalkarten, die in enger Abhängigkeit von Burchards 'Descriptio' entstanden, obwohl auch hier nicht auf Nachweise aus allen Teilen der Bibel verzichtet wurde<sup>89</sup>. In diesem Kontext dürfte auch Pietro Vesconte eine Schlüsselrolle zuzuweisen sein, wobei die wohl ursprünglich für Sanudo entworfenen Karten erst in den geringer verbreiteten Werken des Paulinus Minorita explizit mit dem textuellen Bezugsrahmen verbunden wurden.

---

<sup>89</sup> Vgl. Paul D. A. HARVEY, Der historische (biblische) Inhalt der Palästinakarten des Mittelalters. Vortrag auf der Tagung „Geschichtsdeutung (Archäologie und Geschichte) auf alten Karten“. 46. Wolfenbütteler Symposium vom 26. bis 29. Oktober 1999 unter Leitung von Dagmar Unverhau. Ein Bericht über die Tagung erschien in den Wolfenbütteler Bibliotheks-Informationen 24 (1999), 47-53, bes. 48.

Gerade in den Palästina-Karten deutete sich das Bemühen um historische Aktualität und eine Art Maßstab schon früher an<sup>90</sup>. Anschaulichstes Beispiel dieser Entwicklung sind die Regionalkarten und Itinerare, die der produktive und künstlerisch ambitionöse Enzyklopädist Matthaeus Parisiensis, Mönch der großen Benediktinerabtei St. Albans im englischen Hertfordshire, gegen Mitte des 13. Jahrhunderts entwarf und seinen historiographischen Werken voranstellte<sup>91</sup>. In zwei Exemplaren werden diese kartographischen Produkte von der bereits erwähnten rechteckigen Weltkarte begleitet, die Jerusalem nur wenig beachtet.

In dem bekannten, mit Legenden beladenen Londoner Exemplar seiner Palästina-Karte<sup>92</sup> (Abb. 17) dominiert die Stadt Akkon (links), die sonst in den *Mappae mundi* nur geringe Spuren hinterließ, als eine große, von Mauern umgebene Einfriedung mit einem Kamel vor den Toren. Das von einer fast quadratischen Mauer begrenzte Jerusalem (oben rechts) ist im Vergleich dazu recht klein, aber deutlich größer als die vorgelagerten Küstenstädte, die durch kleine Kastelle und Türme gekennzeichnet sind. Der farbenprächtige Aufriß Jerusalems zeigt – wie ein rudimentärer *Situs* – die vier wichtigsten charakteristischen Monumente, das kreisförmige *sepulchrum*, den Turm Davids als Eckturm der Stadtmauer, den von einer Kuppel bedeckten Felsendom (*templum Domini*) und den spitztürmigen Tempel Salomons. Die einzige lateinische Legende bezeichnet die Stadt als die würdigste aller Städte (*civitas omnium civitatum dignissima*). Die lange französische Legende seitlich davon läßt die Zentralität der Heiligen Stadt einfließen: *E la est le mitlui du mund*<sup>93</sup>. Als religiöse Mitte der Welt, als ein gleichsam die

<sup>90</sup> Zur Entwicklung maßstabsgetreuer und vermessener Karten vgl. auch HARVEY, *Local and Regional Cartography* (wie Anm. 76), 495-498.

<sup>91</sup> Eine Auflistung der handschriftlichen Überlieferung der Karten bei EDSON, *Mapping Time and Space* (wie Anm. 3), 119.

<sup>92</sup> London, British Library, Royal MS. 14 C.VII, ff. 4<sup>v</sup>-5<sup>r</sup>; HARVEY, *Medieval Maps* (wie Anm. 37), Abb. 73; Text bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. III (wie Anm. 14), 90-94. Die beiden Exemplare in Cambridge sind relativ ähnlich, aber mit einer anderen Textverteilung, während das Exemplar in Oxford ein gezeichneter Entwurf ist. Interpretationen der Karten bei LEWIS, *The Art of Matthew Paris* (wie Anm. 68), 321-376, bes. 354-362 zu Jerusalem und Palästina; Daniel K. CONNOLLY, *Imagined Pilgrimage in the Itinerary Maps of Matthew Paris*, *The Art Bulletin* 81,4 (December 1999), 598-622, bes. 604f. mit Abb.; Evelyn EDSON, *Matthew Paris' 'other' map of Palestine*, *The Map Collector* 66 (Spring 1994), 18-22; EDSON, *Mapping Time and Space* (wie Anm. 3), 118-125.

<sup>93</sup> MILLER, *Mappaemundi*, Bd. III (wie Anm. 14), 93; vgl. LEWIS, *The Art of Matthew Paris* (wie Anm. 68), 355 und Fig. 215 mit dem Text der Karte in Cambridge, *Corpus Christi College* 26, fol. III<sup>v</sup>-IV<sup>r</sup>, hier IV<sup>r</sup>: *Ierusalem, civitatum dignissima omnium, tum quia in ipsa*

Zeiten überdauerndes Himmlisches Jerusalem inmitten einer historisch konturierten Umgebung ist die Stadt mit ihren vier Toren und zahlreichen Zinnen ausgeschmückt; darüber ruhen der Berg Sion, das Tal Josaphat mit dem Mariengrab sowie der Ölberg. Daniel Connolly hat bereits überzeugend auf die doppelte Funktion des Entwurfes hingewiesen, der das unumgängliche Zentrum irdischer Pilgerschaft als Endpunkt des Itinerars ebenso abbildete wie das ideale Ziel spiritueller Kontemplation im imaginierten Raum<sup>94</sup>. Die Meditation gab dem Mönch gleichsam die Chance zu einer metaphysischen Pilgerreise in der Imagination als Ersatz für die reale Fahrt, wobei das himmlische Jerusalem mit dem irdischen verschmolz. Die Bewegung des Pilgers folgte dem Itinerar zum Zentrum christlicher Sakralität, wo das vollendet rund gezeichnete Heilige Grab in die quadratischen Formen der Endzeitstadt eingebunden war.

Es ist nicht bekannt, woher Matthaeus Parisiensis seine Informationen für diese individuelle und aktuelle Komposition aus Bild und Text bezog; wichtige Anregungen gaben sicherlich die in der Abtei zahlreich vorbeikommenden Pilger aller Schichten. Und der eigenwillige Größenunterschied zwischen Akkon und Jerusalem erklärt sich eindeutig durch die historischen Ereignisse, denn in der langen französischen Legende wird Akkon als „die Hoffnung und Zuflucht aller Christen im Heiligen Land“ beschrieben, und tatsächlich war es der letzte überlebende Stützpunkt der Kreuzfahrer. Das gerade verlorene Jerusalem mußte in Matthaeus' Augen realgeographisch dahinter zurücktreten, obwohl das traditionelle schematische Quadrat der tiefen Sehnsucht nach dem religiösen Mittelpunkt figurativ einen markanten Ausdruck verlieh.

Im 12. und 13. Jahrhundert eroberten also die geometrischen Formen Kreis und Quadrat zuerst den neu entworfenen, als *Situs* bezeichneten Stadtplan von Jerusalem, dann die Regionalkarten des Heiligen Landes und einige ausgewählte Weltkarten mit religiös oder politisch motivierter Jerusalemsehnsucht. Vermutlich ist auch das kreisförmige Stadtsymbol auf der Palästina-Ägypten-Karte der Londoner Hieronymus-Handschrift (Abb. 2) in diesem hochmittelalterlichen Zusammenhang zu sehen.

---

*morti addictus est Dominus, tum quia in medio mundi est, tum quia primum habitatio fuit.*  
Während dieser lateinische Text innerhalb der Stadtmauern angebracht ist, finden sich außerhalb (rechts unten) weitere französische Ausführungen zu Jerusalem und seiner Zentralität entsprechend dem Londoner Exemplar.

<sup>94</sup> CONNOLLY, *Imagined Pilgrimage* (wie Anm. 92), bes. 598 ff.

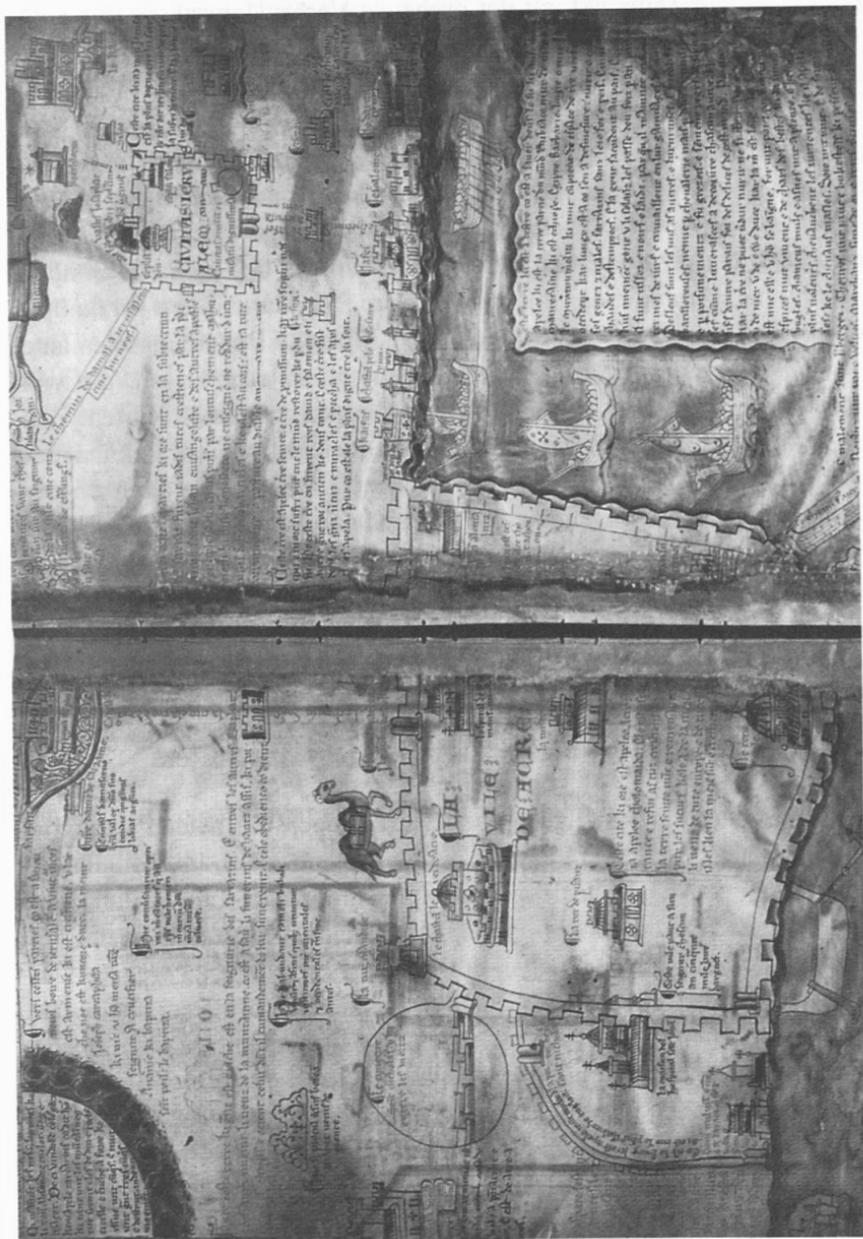


Abb. 17: Palästina-Karte des Matthaeus Parisiensis (Mitte 13. Jh.); London, British Library, Royal Ms.14.C.VII, f.4<sup>v</sup>-5<sup>r</sup>;  
Abb. by permission of The British Library, London

Die Reproduktion des verkleinerten *Situs* in Weltkarten erfolgte etwas später, und zwar zu einem Zeitpunkt, als der drohende Verlust Jerusalems den Kult um die Heilige Stadt verstärkte und zudem alle Informationen in ein einziges Konzept zu integrieren waren, ohne daß eine zusätzliche Ausschnittsvergrößerung beigegeben werden konnte.

Bei all diesen Kartentypen setzten die Kartographen immer wieder eigene Akzente, die gerade bei der Darstellung Jerusalems und des Heiligen Landes stark intentionsgebunden waren. Selbst die eingängige Rezeption schriftlicher und mündlicher Reiseberichte verhinderte nicht, daß methodisch neue kartographische Ambitionen mit graphischen Standardbildern verknüpft wurden; ein zeitgemäßes Konzept schloß traditionelle Bedeutungselemente nicht aus. Besonders gut läßt sich dies bei Autoren nachweisen, die wie Matthaeus Parisiensis oder Pietro Vesconte die verschiedenen Kartentypen *Situs*, Regionalkarte und *Mappa mundi* in einem einzigen Werk miteinander zu kombinieren versuchten. Bei diesem Vorgang mußten die Grenzen der bekannten Welt immer wieder neu definiert und das Zentrum den Autor- und Publikumsbedürfnissen entsprechend verlagert werden. Zu fragen ist deshalb zuletzt noch kurz nach den langfristigen Auswirkungen auf die Weltkarten des ausgehenden 14. und 15. Jahrhunderts.

#### IV. Die Lösungen des ausgehenden Mittelalters

Selbst im ausgehenden Mittelalter überdauerten noch die beiden kartographischen Ansätze einer Zentrierung auf Jerusalem oder im Mittelmeer nebeneinander, auch wenn sich mit der fortschreitenden Entwicklung der Portolane, mit der Rezeption von Ptolemäus' Geographie zu Beginn des 15. Jahrhunderts und den Entdeckungen der Portugiesen in Afrika weitere Unsicherheiten andeuteten und zusätzliche Möglichkeiten eröffneten. Die Suche nach neuen Wegen verlief jedoch nicht stringent und schon gar nicht linear, denn die Kartographen griffen immer wieder auf altbewährte Strukturen und Modelle zurück, freilich nicht ohne zumindest die graphische Ausstattung im Detail zu modernisieren. Doch die Diskussionen um die Probleme verstärkten sich im 15. Jahrhundert und nahmen in Karten und Reiseberichten ein für mittelalterliche Verhältnisse ungewohntes Ausmaß an. Davon betroffen war auch die umstrittene Frage der Zentralität, während religiös determinierte Formen wie der vollendete Kreis und das apokalyptische Stadtquadrat als Mittel der Akzentuierung verdrängt und relativiert wurden.

Auf den Portolanen, einem Kartentyp zur Beschreibung von Küsten-  
umrissen und Berechnung von Seewegen, war eine Zentrierung prinzipiell  
nicht mehr möglich. Die weitgehende Beschränkung der Portolane auf die  
bekannten Meere und die zur Orientierung notwendigen Küstenorte machte  
zudem den Eintrag Jerusalems überflüssig. Trotzdem wurden vereinzelt,  
insbesondere bei einer prächtigeren Ausstattung, traditionelle Orientierungs-  
punkte im Inland beibehalten, wenngleich in einem vollkommen anderen  
Layout. Ein Beispiel dafür ist der 1375 auf Mallorca angefertigte Katala-  
nische Weltatlas, der nur in der aufwendigen Kopie für König Karl V. von  
Frankreich erhalten ist<sup>95</sup>.

Auf dem vierten Doppelblatt dominiert das grün umrandete Konstantino-  
pel, während Jerusalem, abgebildet mit der Grabeskirche und zwei Kreuzen  
auf den Dächern, recht farblos wirkt (Abb. 18). Diese Ausdruckslosigkeit ist  
nicht mit der Zugehörigkeit der Zeichner Cresques Abraham und Jafuda  
Cresques zum jüdischen Glauben zu erklären, sondern mit den üblichen  
Bedeutungsverlagerungen auf Portolanen zugunsten der Auflistung von  
Hafenorten. Außer Jerusalem sind im Heiligen Land nur noch Damaskus und  
der Berg Sinai mit seinem berühmten Katharinenkloster, begleitet von der  
Legende „Hier ist der Körper der Jungfrau Katharina“<sup>96</sup>, durch ausgefallene  
graphische Symbole gekennzeichnet, nämlich eine massive Festungsanlage  
mit Halbmondflagge bzw. einen Klosterberg mit Gebäude.

Doch die zahlreichen Küstenorte und Hafenstädte, eingetragen als reine  
Namenszüge, waren für die Orientierung der Seefahrer wichtiger, so daß bei  
der Einordnung allein die Grabeskirche die Wahrnehmung Jerusalems  
bestimmte. Auch andere Portolane reproduzieren übrigens nur ein Bild vom  
Heiligen Grab, gleichsam als „pars pro toto“, wobei teilweise sogar der  
Name der Stadt durch den Schriftzug *sanctum sepulcrum* ersetzt wurde<sup>97</sup>.  
Kreis und Quadrat verloren in diesem säkularen Zusammenhang ihren exege-

---

<sup>95</sup> Paris, Bibliothèque Nationale, Esp. 30; Faksimile: Der Katalanische Weltatlas vom Jahre  
1375. Mit einer Einführung und Übersetzungen von Hans-Christian FREIESLEBEN (Quellen  
und Forschungen zur Geschichte der Geographie und der Reisen 11), Stuttgart 1977;  
Mappamundi. The Catalan Atlas of the Year 1375, hg. v. Georges GROSJEAN, Zürich 1978;  
vgl. WOODWARD, *Medieval Mappaemundi* (wie Anm. 3), 315.

<sup>96</sup> Der Katalanische Weltatlas, hg. v. FREIESLEBEN (wie Anm. 95), 31.

<sup>97</sup> Vgl. *The History of Cartography*, hg. v. HARLEY und WOODWARD (wie Anm. 3), Abb. 26  
mit einem vermutlich in Mallorca produzierten Portolan im italienischen Stil vom ausgehen-  
den 14. Jahrhundert, Abb. 24 mit der Karte des Gabriel de Valseca von 1439 im katalani-  
schen Stil und 394 Fig. 19.3 mit einer Valseca-Karte von 1447.

tischen Sinn, so daß die Formen problemlos auf andere bedeutende Städte wie Konstantinopel zu übertragen waren.



Abb. 18: Katalanischer Weltatlas (1375), viertes Doppelblatt, Ausschnitt mit Jerusalem; Paris, Bibliothèque Nationale, Esp. 30 (Faksimile: Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375. Mit einer Einführung und Übersetzungen von Hans-Christian Freiesleben, Stuttgart 1977)

Diesem Paradigmawechsel entsprachen bei einigen wenigen Weltkarten des 15. Jahrhunderts einschneidende Veränderungen in Form und Anlage, wenn

sie den langgestreckten Gemälden aus byzantinischer Zeit folgten, die Ptolemäus' Anweisungen zur Erddarstellung, ins Lateinische übertragen vor 1410, begleiteten. Und dies hatte Auswirkungen auf die Zentrierung, denn Ptolemäus' große Ausdehnung des asiatischen Festlandes im Vergleich zu Europa und Afrika mußte das Bild radikal verändern. Zudem war bei einer *Mappa mundi* ohne Kreisform der Mittelpunkt nur schwer zu bestimmen.

Das früheste Zeugnis für eine Übernahme dieser Neuerungen ist die um 1415 zu datierende, rechteckige und genordete Karte eines gewissen Pirrus de Noha<sup>98</sup>, der alle Städte, Inseln, Regionen und Länder, im Heiligen Land nur Jerusalem und Syrien, auf einen roten Schriftzug reduzierte. Ferner mußte das imaginäre Zentrum der Karte nun weit im Inneren Asiens zu liegen kommen. Ergebnis war eine merkwürdige Gleichrangigkeit Jerusalems mit den übrigen Ortsbenennungen, unter denen Städte ansonsten kaum berücksichtigt wurden, so daß sich daraus zumindest indirekt eine erhöhte Bedeutung ergab. Ein ähnliches Vorgehen zeigen auch spätere Karten dieser ptolemäischen Tradition wie die mandelförmige Genueser Weltkarte von 1457<sup>99</sup>. Auch ihr Autor wollte Jerusalem nicht völlig aus dem Bild verstoßen, sondern innerhalb des Heiligen Landes vorsichtig prononcieren.

Trotz dieser neuen geographischen Bedürfnisse und Orientierungen blieb die alte Kreisform nach wie vor lebendig, und es erfolgten sogar konkrete Anstrengungen, die verschiedenen Kartentypen und Weltsichten miteinander zu verbinden. Denken wir nur an die bereits erwähnten, vielseitigen kartographischen Erzeugnisse des Pietro Vesconte oder an den 1436 gezeichneten Atlas des meereskundigen Schiffseigners Andrea Bianco, dessen Weltkarte die große Ostausdehnung berücksichtigte und deshalb Jerusalem weiter an den Rand verschob<sup>100</sup>.

Aber die besondere Akzentuierung und vereinzelt sogar Zentrierung Jerusalems war damit noch lange nicht erloschen. Aus der Serie der sogenannten Weltkarten des Ranulph Higden, dessen *Polychronicon* in der verlorenen Originalfassung der ersten Version wohl noch keine Karte enthielt, stammt

---

<sup>98</sup> Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio di S. Pietro, H. 31, fol. 8<sup>v</sup>; *The History of Cartography*, hg. v. HARLEY und WOODWARD (wie Anm. 3), plate 19; vgl. BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 140f.

<sup>99</sup> Edward Luther STEVENSON, *Genoese World Map 1457. Facsimile and Critical Text* (Publications of the Hispanic Society of America 83), New York 1912, 46.

<sup>100</sup> Text und Abb. bei MILLER, *Mappaemundi*, Bd. III (wie Anm. 14), 143-145; vgl. WOODWARD, *Medieval Mappaemundi* (wie Anm. 3), 317.

die geostete ovale Evesham-Weltkarte<sup>101</sup>, entstanden vermutlich zwischen 1390 und 1392 in der gleichnamigen Abtei, in der sie Peter Barber zufolge an der Wand hinter dem Altar in erhöhter Position aufgehängt gewesen sein könnte<sup>102</sup>. Ihr anonymen Verfasser situierte das rot hervorgehobene Jerusalem, übrigens ähnlich wie in den früheren Higden-Karten, deutlich oberhalb des eher im östlichen Mittelmeer zu suchenden Kartenzentrums, aber in der Mitte des bewohnten Festlands, wenn man die westliche Inselgruppe um England nicht berücksichtigt. Kennzeichen der Heiligen Stadt ist das größte Stadtsymbol, eine enorme Befestigung mit einer gotischen Kathedrale, die einen großen Teil des überdimensionierten Heiligen Landes okkupiert; in der Größe des Signums folgen die Abtei der Könige von Frankreich St. Denis und die Krönungsstadt Reims. Abgeändert wurde die Jerusalem-Vignette bei der weiteren Ausschmückung der Karte zu Beginn des 15. Jahrhunderts, vermutlich vor 1418, als die „zwei Reihen schmaler, niedriger Zinnen durch einen überschwenglichen Wall, durch Türme und eine große Turmspitze“<sup>103</sup> übermalt und das Ergebnis mit einer alles überragenden Wetterfahne versehen wurde, um das Emblem offenbar durch die gotische Modernisierung noch stärker zu akzentuieren. Die Motivation für diese Umgestaltung ist unbekannt, doch dürfte sie im religiösen und politischen Enthusiasmus des Jerusalemkultes zu suchen sein, zumal alle anderen Orte ihr spätromanisches Äußeres behielten. Dies gilt auch für die erst 1291 gefallene Kreuzfahrerstadt Tyrus, die bei den Krönungen nach 1244 zumeist Jerusalem ersetzte; sie wurde fälschlich nach Süden verrückt und mit einem recht massiven Turm markiert.

Dieser Trend zum gotisch befestigten Jerusalem spiegelt sich auch auf anderen klösterlichen Weltkarten des 15. Jahrhunderts. Der Salzburger Benediktiner Andreas Walsperger demonstrierte in seiner nach arabischem Vorbild gesüdeten Weltkarte, die 1448 in der geographisch-kartographischen Tradition der Klosterneuburger Schule entstand<sup>104</sup>, das ernsthafte Bemühen,

---

<sup>101</sup> Peter BARBER, Die Evesham-Weltkarte von 1392. Eine mittelalterliche Weltkarte im College of Arms in London. Von der Universalität zum Anglozentrismus, *Cartographica Helvetica* 9 (1994), 17-22, bes. 19-21 mit Abb. und linearer Umzeichnung des Mittelmeerraumes; vgl. auch die ausführlichere Fassung: DERS., *The Evesham World Map*, *Imago Mundi* 47 (1995), 13-33.

<sup>102</sup> Vgl. BARBER, Evesham-Weltkarte (wie Anm. 101), 18.

<sup>103</sup> BARBER, Die Evesham-Weltkarte (wie Anm. 101), 20.

<sup>104</sup> Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1362 B; Faksimile: Weltkarte des Andreas Walsperger, Pal. lat. 1362 B. Erläuterung v. Edmund POGNON, Zürich 1987; Text bei

Auffassungen verschiedener Herkunft in einer traditionellen T-O-Karte miteinander zu vereinen. Dabei verortete er Jerusalem, abgebildet als starke Festung direkt unterhalb des roten Meeres (Abb. 19), etwas südlich der in Kleinasien verankerten Mitte.



Abb. 19: Weltkarte des Andreas Walsperger (1448), Ausschnitt mit Jerusalem; Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1362 B (Faksimile: Weltkarte des Andreas Walsperger, Pal. lat. 1362 B. Erläuterung v. Edmund Pognon, Zürich 1987)

Sein Einfall, die christlichen Städte durchgehend mit einem roten Punkt, die heidnischen schwarz zu markieren, um dadurch dem Betrachter die Grenzen der Christenheit zu verdeutlichen, zwang ihn gleichzeitig dazu, die zeitgenössische politische Realität zu akzeptieren und Jerusalem schwarz zu kenn-

MILLER, *Mappaemundi*, Bd. III (wie Anm. 14), 147f.; vgl. Konrad KRETSCHMER, Eine neue mittelalterliche Weltkarte der vatikanischen Bibliothek. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 26 (1891), 371-406; WOODWARD, *Medieval Mappaemundi* (wie Anm. 3), 316; BRINCKEN, *Fines Terrae* (wie Anm. 12), 145-147.

zeichnen<sup>105</sup>. Die Art der Stadtdarstellung gleicht dies wieder aus; ähnelt sie doch, wenngleich viel bescheidener und in weniger kräftigen Farben, dem überdimensionalen, mit roten Dächern akzentuierten irdischen Paradies, das wie eine befestigte Kirche mit vier Spitztürmen und dreifachem Helm im Osten auf einem steilen Felsen ruht. Aber zahlreiche weitere Städte, darunter Alexandria, Karthago, Rom und der Palast des Priesterkönigs Johannes, folgen diesem allgemein gültigen Modell.

Ein ähnliche Gesamtanlage zeigen auch die in Pastellfarben kolorierten Produkte des venezianischen Kosmographen Giovanni Leardo, der immerhin drei signierte Weltkarten aus den Jahren 1442, 1448 und 1452 hinterließ<sup>106</sup>. Trotz einer ausnahmsweise exakten Jerusalemzentrierung und der geläufigen Ostung auf das markant eingezeichnete irdische Paradies entschied sich Leardo in all seinen drei Entwürfen für eine astrologisch orientierte Einrahmung der Planisphäre durch Kalenderringe und Tierkreiszeichen. Die zeitgemäß wirkende *pictura*, ohne reißerische Abbildungen von phantastischen Tieren oder Monstern, betont in Europa, Asien und Afrika mehrere mit Wallanlagen gesicherte Metropolen, darunter die gotische Befestigung Jerusalem in der Mitte des Kosmos.

Eine solche architektonische Ausschmückung war also typisch für den Stil des ausgehenden Mittelalters. Die Heilige Stadt wurde zum stark befestigten, gleichsam uneinnehmbaren Platz, übrigens ähnlich wie auch das Paradies und zahlreiche weitere, für den Kartenautor wichtige Plätze. Unterschiede gab es nur in Größe und Farbigkeit, so daß eine Hierarchisierung möglich war. Aber gleichzeitig verbreitete sich ein Problembewußtsein, das in nahezu allen Karten lange Diskussionen über die Verteilung des Raumes notwendig

---

<sup>105</sup> Vgl. Sylvia TOMASCH, Introduction: Medieval Geographical Desire, in: Text and Territory, hg. v. TOMASCH und GILLES (wie Anm. 5), 1-12, hier 3.

<sup>106</sup> Die Weltkarte von 1442 (Durchmesser der Welt 21,5 cm; Pergamentgröße 53,4 x 28,1 cm) befindet sich heute in der Biblioteca Comunale von Verona, die Weltkarte von 1448 (Durchmesser der Welt 21,4 cm; Pergamentgröße: 34,7 x 31,2 cm) in der Biblioteca Civica Bertoliana von Vicenza (598 A) und die Karte von 1452/53 (Durchmesser der Welt 38,5 cm; Pergamentgröße: 73 x 60 cm) bei der American Geographical Society Collection, University of Wisconsin, Milwaukee. Vgl. Il Planisfero di Giovanni Leardo dell'anno 1452. Fac-simile nella grandezza dell'originale, ed. Guglielmo BERTHET, Venezia 1880; John Kirtland WRIGHT, The Leardo Map of the World 1452 or 1453 (American Geographical Society. Library Series 4), New York 1928; DESTOMBES, Mappemondes (wie Anm. 20), 208-212, Nr. 52,7-9; WOODWARD, Medieval *Mappaemundi* (wie Anm. 3), 316-317, 327, 338 und plate 20; Tony CAMPBELL, Portolan Charts from the Late Thirteenth Century to 1500, in: The History of Cartography, hg. v. HARLEY und WOODWARD (wie Anm. 3), 379 Anm. 71.

gemacht hätte<sup>107</sup>, um die aktuellen Kenntnisse des ptolemäischen Weltbildes mit den traditionellen Formen zu verbinden. Man verschob Jerusalem leicht nach Süden wie der Benediktiner Andreas Walsperger, nach Südwesten wie der Venezianer Albertin de Virga (1411 oder 1415)<sup>108</sup> oder nach Westen wie der Kamaldulenser Fra Mauro, und Kleinasien oder andere Festlandgegenden rückten unauffällig in die Kartenmitte. Nur war das kostbare Pergament meist zu klein, um dieses Vorgehen eingehender zu begründen.

Eine äußerst interessante Zusammenfassung des geographischen Wissensstandes bietet deshalb allein aufgrund ihrer Größe von 1,96 x 1,93 cm und ihrer ausführlichen Legenden die kreisrunde, nach arabischem Vorbild gesüdete Weltkarte des venezianischen Kamaldulensermonchs Fra Mauro, die 1459 auf Bestellung des portugiesischen Hofes angefertigt wurde, aber nur in der Kopie für Venedig erhalten ist<sup>109</sup>. Fra Mauro rückte Jerusalem, hier im Ausschnitt und mit Text und Bild prunkvoll eingezeichnet (Abb. 20), nicht nur nach Westen, um Asien eine größere Ausdehnung zu gewähren, sondern er diskutierte vor allem gründlich alle Grenzziehungen und Lokalisierungen. Und die Großräumigkeit seiner Welt Darstellung bot ungeahnte Möglichkeiten. So konnte er die notwendige Verschiebung Jerusalems einleuchtend damit begründen, daß Jerusalem höchstens infolge der unterschiedlichen Einwohnerdichte in Europa und Asien, aber nicht aufgrund der tatsächlichen Erdausdehnung im Mittelpunkt liege. Die Legende lautet<sup>110</sup>:

---

<sup>107</sup> Vgl. WOODWARD, *Medieval Mappaemundi* (wie Anm. 3), 317.

<sup>108</sup> Arthur DÜRST, Die Weltkarte von Albertin de Virga von 1411 oder 1415, *Cartographica Helvetica* 13 (1996), 18-21, bes. 20.

<sup>109</sup> Faksimile, Text und Erläuterungen: Il Mappamondo di Fra Mauro, ed. Tullia GASPARRINI LEPORACE, presentazione di Roberto ALMAGIÀ, Roma 1956; DESTOMBES, *Mappemondes* (wie Anm. 20), 223-226, Nr. 52,14; BAGROW / SKELTON, *Meister* (wie Anm. 32), 338, Taf. LIII; vgl. Günther HAMANN, Fra Mauro und die italienische Kartographie seiner Zeit als Quellen zur frühen Entdeckungsgeschichte, *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 78 (1970), 358-371; Ingrid BAUMGÄRTNER, *Kartographie, Reisebericht und Humanismus. Die Erfahrung in der Weltkarte des venezianischen Kamaldulensermonchs Fra Mauro* (gest. 1459), *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 3 (1998), Heft 2: Fernreisen im Mittelalter, hg. v. Folker REICHERT, Berlin 1998, 161-197.

<sup>110</sup> Il mappamondo di Fra Mauro (wie Anm. 109), 46, T. XXVIII, 24 und 38, Tav. XXII, 201: *HIERVSALEN è in mezo de la terra habitabile secondo la latitudine de la terra habitabile benchè secondo la longetudine la sia più occidental, ma perchè la parte ch'è più occidental è più habitada per l'europa (...), non considerando el spatio de la terra ma la moltitudine di habitanti*; vgl. ARENTZEN, *Imago Mundi Cartographica* (wie Anm. 52), 217-218; Wojciech IWANCZAK, *Entre l'espace ptolemaïque et l'empirie: les cartes de Fra Mauro. Médiévals* 18



Abb. 20: Weltkarte des Fra Mauro (1459), Ausschnitt mit Jerusalem; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana (Faksimile: *Il Mappamondo di Fra Mauro*, hg. v. Tullia Gasparrini Leporace, Rom 1956)

(1990), 53-68, bes. 61. Zu Palästina vgl. *Il mappamondo di Fra Mauro* (wie Anm. 109), 45 Tav. XXVIII, 17 und Tav. XXVIII, 19 mit dem *F(iumen) Jorda(n)*.

„Obwohl Jerusalem den Längengraden zufolge eigentlich weiter westlich liegen müßte, liegt es nach der Breitenausdehnung der bewohnten Erde in der Mitte der bewohnten Erde, weil nämlich der weiter westlich liegende Teil wegen Europa stärker bewohnt ist (...), wenn wir nicht den Raum der Erde, sondern die Anzahl der Bewohner in Erwägung ziehen.“

Ein ähnlicher Bedarf nach einer rationalen Argumentation zeigte sich übrigens auch in zeitgenössischen Reiseberichten. Denken wir nur an den enzyklopädisch gebildeten, weitgehend in der Imagination reisenden Jean de Mandeville, der Iain Macleod Higgins zufolge wie kein anderer mittelalterlicher Autor nicht nur das spirituelle, sondern auch das geographische Konzept von der Zentralität Jerusalems in mehreren Passagen seines Werks verteidigte. Mandevilles Anliegen könnte es gewesen sein, den Leser subtil an den großen Verlust infolge der Mißerfolge der Kreuzzüge zu erinnern, wengleich die verschiedenen überlieferten Fassungen in dieser Frage voneinander abweichen und die frühere Forschung stärker eine Einordnung Jerusalems in eine globale Vision der Welt erkennen wollte<sup>111</sup>.

Auch der Dominikanerbruder Felix Fabri, ein geschwätziger Schwabe aus Ulm, der gleich zweimal (1480 und 1483/4) ins Heilige Land reiste, diskutierte die Frage länger als andere Schriftsteller, um seiner persönlichen Betroffenheit gebührenden Ausdruck zu verleihen. Denn die kartographischen Neuerungen infolge der Wiederentdeckung von Ptolemäus, mit dessen inzwischen mehrfach gedruckten Karten er sogar argumentierte, hatten ihn verunsichert und zu eigenen Überlegungen angeregt. So setzte er sich in seinem nach der zweiten Pilgerreise lateinisch geschriebenen 'Evagatorium' zuerst kritisch mit Adamnans Geschichte von der schattenlosen Säule auseinander und konstatierte dann bei der Erörterung der Heiliggrab-Kirche differenziert, daß entsprechend der Meinung des Volkes jeder Platz die Mitte der Welt sein könne. Aber weil die Heilige Schrift erkläre, daß Jerusalem in der Mitte der Erde liege, sagten viele, Jerusalem bilde nur die Mitte der bewohnten Welt, nicht das Zentrum des ganzen Universums. Aber unabhängig von der Wahrheit, so bemerkte er kategorisch, sei letztlich der Heiligen

---

<sup>111</sup> HIGGINS, *Defining the Earth's Center* (wie Anm. 5), bes. 40 ff. Vgl. die internen Widersprüche bei Stephen GREENBLATT, *Marvellous Possessions. The Wonder of the New World*, Chicago 1991, 41f. zur Zentralität Jerusalems, aber ebd., 29 unterstellt er Mandeville „an abandonment of the dream of a sacred center upon which all routes converge and a turning instead toward diversity, difference, the bewildering variety of ‚marvellous things‘.“

Schrift zu glauben<sup>112</sup>. Der Glaube an Jerusalems Zentralität, zutiefst erschüttert durch die neuen geographischen und kartographischen Erkenntnisse, konnte also nur durch den energischen Rekurs auf zahlreiche Bibelzitate gerettet werden. Die Debatte findet sich in seinem letzten für Andachtszwecke konzipierten Werk, einer Anleitung für kontemplative Pilgerreisen, genannt die ‚Sionpilger‘, allerdings wieder auf die lapidare Feststellung reduziert: *da ist am mitten im chor uff der erd ain loch im stain, da spricht man, das loch sȳ das mittel der welt*<sup>113</sup>.

Kartographen und Berichterstatter hatten also längst verstanden, daß die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse und der Glaube an die Heilsgeschichte zwei Seiten derselben Medaille waren, zwischen denen sie je nach Absicht und Zielsetzung wählen konnten und sogar entscheiden mußten. Die kartographische Verortung Jerusalems innerhalb der Karten mit der Verschiebung von Osten nach Westen oder einer bewußten Zentrierung war ebenso wie die illustrative Ausgestaltung als Kreis oder Rechteck, als Grab Christi oder Festung, als einfacher Schriftzug oder Symbol ein geeignetes Mittel, um religiöse, politische und geographische Vorstellungen unmißverständlich zu artikulieren. Im ausgehenden Mittelalter verlor also die Zentrierung auf Jerusalem wieder an Häufigkeit, aber die Frage nach den Gründen gewann an Bedeutung.

\* \* \*

Theoretisch stand Jerusalem als Ort der Erlösungstat seit Hieronymus im Zentrum der Heilsgeschichte, aber faktisch wurde die *pictura* erstmals im 12.

---

<sup>112</sup> *Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae et Egypti peregrinationem*, hg. v. Konrad Dietrich HÄBLER (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 2-4), 3 Bde., Stuttgart 1843-1849, Bd. I, 306-308 (117B); engl. Übersetzung: *The Wanderings of Felix Fabri*, übers. v. Aubrey STEWART, London 1887-1897, ND (Palestine Pilgrims' Text Society 7-8) New York 1971, vol. 7, 374-377; vgl. Dorothea R. FRENCH, *Journeys to the Center of the Earth: Medieval and Renaissance Pilgrimages to Mount Calvary*, in: *Journeys toward God: Pilgrimage and Crusade*, hg. v. Barbara N. SARGENT-BAUER (Studies in Medieval Culture 30), Kalamazoo / Michigan 1992. 45-81; HIGGINS, *Defining the Earth's Center* (wie Anm. 5), 38-39. Die Passage ist nicht enthalten in der stark gekürzten deutschen Übersetzung: Felix Fabri, *Galeere und Karawane. Pilgerreise ins Heilige Land, zum Sinai und nach Ägypten 1483*, bearb. u. mit einem Nachwort versehen v. Herbert WIEGANDT, Stuttgart - Wien - Bern 1996.

<sup>113</sup> Felix Fabri, *Die Sionpilger*, hg. v. Wieland CARLS (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 39), Berlin 1999, 118 Z. 6.

Jahrhundert mit der Oxford-Karte sowie der Palästina-Ägypten-Karte im Londoner Hieronymuscodex auf Jerusalem ausgerichtet, also zu einem Zeitpunkt, als das Heilige Land durch die Kreuzzüge näher an Europa herangerückt war. Vorher lag der Mittelpunkt der *Mappae mundi* regelmäßig im östlichen Mittelmeer. Trotzdem waren auch die frühmittelalterlichen Weltkarten niemals bloße Kopien eines Vorgängermodells, sondern die Zeichner setzten bei der Interpretation des Erdbildes persönliche Akzente, wobei – wie sich am Beispiel der kartographischen Verortung Jerusalems hervorragend zeigen läßt – die Intention gleichsam als Raster die Entwürfe bestimmte. Gerade die Positionierung und Ausgestaltung Jerusalems oblag nämlich den Kartenzeichnern, sie konnten die Stadt durch eine gewählte Symbolik akzentuieren oder egalisieren, durch die Entscheidung für eine Position isolieren oder integrieren, ohne sie in der Regel allerdings vollkommen aus dem Bild werfen zu dürfen. Diese frühmittelalterliche Tradition setzte sich bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts bis auf die erwähnten Ausnahmen relativ ungebrochen fort. Der bekannte und erfahrbare Lebens- und Kulturraum, der sich infolge der Kreuzzüge deutlich erweitert hatte, wurde in den Weltkarten nur vereinzelt berücksichtigt.

Erst der drohende Verlust Jerusalems förderte die religiös und politisch motivierte Sehnsucht nach der in die Ferne gerückten Stadt. Dieses Verlangen setzten die Kartographen in den Wandkarten von Ebstorf und Hereford sowie der Londoner Psalterkarte nun in Szene; Jerusalem, längst geistlicher Brennpunkt, wurde nun auch zur geographischen Mitte. Zu vermuten ist eine didaktisch-belehrende Funktion dieser Karten im religiösen Kontext. Vorbild für eine solche Darstellung Jerusalems waren wohl die *Situs*-Entwürfe mit den beiden geometrischen Grundformen, dem vollendeten Kreis und dem apokalyptischen Quadrat. Die Verankerung im Kartenzentrum fand vorerst nur wenige Nachfolger, wobei der jeweilige Überlieferungszusammenhang und die Kombination der verschiedenen Kartentypen *Situs*, Regional- und Weltkarte interessante Einblicke in die Mentalitäten der Kartographen gewähren. Denn Auftraggeber und Zeichner mußten sich zu Zweck und Absicht ihres Weltentwurfs nun offen bekennen.

Im ausgehenden Mittelalter eröffneten sich für die Deutung der Welt noch weitere Lösungen. Form und Anlage der Karten erfuhren neue Anregungen; und selbst die Verfasser von Rotakarten respektierten die ptolemäische Vergrößerung Asiens und verlegten das Zentrum auf das Festland Vorderasiens. Doch auch die traditionellen Modelle bestanden noch fort. Für die Positionierung und Ausgestaltung Jerusalems bedeutete dies ungeheure Wahlmöglich-

keiten, so daß eine entsprechende Zentrierung bewußt den religiösen und politischen Enthusiasmus des Jerusalemkultes ins Bild setzte. Das gewachsene Problembewußtsein führte zu langen Diskussionen über die Verteilung des Raumes und die Verortung der Heiligen Stadt; wissenschaftliche Erkenntnisse und programmatischer Entwurf standen einander gegenüber und drängten nach einer Entscheidung. Aber auch wenn sich damit eine progressive Entwicklung abzeichnen könnte, verlief sie nicht linear und gleichsam zwingend, sondern die Entscheidung lag immer wieder in der Hand der sich ihrer Macht durchaus bewußten Verfasser, Kartographen und Illustratoren.

# Jerusalem aus muslimischer Perspektive während der Kreuzfahrerzeit<sup>1</sup>

*Hartmut Bobzin*

## I. Einleitung

Was Jerusalem für die abendländischen Christen im Wechsel der Zeiten bedeutete, weshalb sie dorthin pilgerten oder als Kreuzfahrer aufbrachen, das darf im allgemeinen als bekannt vorausgesetzt werden. Weniger bekannt dürfte hierzulande sein, welche Bedeutung Jerusalem für den Islam, oder konkreter: für den gläubigen Muslim hatte beziehungsweise nach wie vor hat<sup>2</sup>. Ich möchte das als Präludium an zwei Beispielen zeigen, die gewiß beide in keiner Weise spektakulär, aber dennoch vielleicht je auf ihre Weise für unser Thema aussagekräftig sind.

1) Ich wohnte 1975/76 zusammen mit meiner Frau knapp ein Jahr in Damaskus in einer kleinen Dachwohnung, von der aus man ganz gut die Minarette der Omayyadenmoschee sehen konnte. Unsere Hauswirtin war eine

---

<sup>1</sup> Ziel des gehaltenen Vortrags war es, ein Thema darzustellen, das dem durchschnittlich gebildeten europäischen Hörer (beziehungsweise Leser) eher fremd ist. Die hier in überarbeiteter Form vorgelegte Fassung setzt daher keine detaillierten Kenntnisse des Islams, v. a. des Korans voraus. Von daher konnte es auch nicht mein Ziel sein, Spezialisten der Kreuzzugsepoche etwas Neues zu bieten. Sie seien auf die in den Anmerkungen genannten einschlägigen Arbeiten von Busse, Neuwirth und Sivan verwiesen, auf denen meine Arbeit im wesentlichen beruht.

<sup>2</sup> Jerusalem als Symbol – meistens dargestellt durch den Felsendom – ist heute nach wie vor von großer Aktualität, und zwar einerseits für die PLO, andererseits für Iran und die von dort gesteuerte Hizbollah.

Deutsche, die schon über vierzig Jahre in Damaskus lebte. Ihres syrischen Mannes wegen, der schon seit einigen Jahren verstorben war, war sie Muslimin geworden. „Für meinen Mann“, sagte sie uns mehr als einmal, „war das größte Unglück nach 1967, daß er nicht mehr nach Jerusalem konnte, um dort zu beten. Denn dahin fuhren wir sonst jedes Jahr...“ Jerusalem war und ist, wie wir diesem Zeugnis entnehmen können, ein wichtiges regionales Wallfahrtszentrum, das stets seinen Platz neben Mekka und Medina zu behaupten wußte, so wie es in einem berühmten Prophetenausspruch<sup>3</sup> zum Ausdruck kommt: „Zu drei Moscheen darf man aufsatteln: zur Heiligen Moschee (i. e. in Mekka), zu meiner Moschee (i. e. Medina) und zur Entferntesten Moschee (d. h. zur al-Aqṣā-Moschee)“.

2) al-Ġazālī (1058-1111), als Philosoph „Alghazel“ auch im Abendland bekannt<sup>4</sup>, im Islam aber eher als Philosophiekritiker, Religionslehrer und Mystiker geschätzt, erwähnt in seiner berühmten Autobiographie ‘Der Erretter aus dem Irrtum’<sup>5</sup> auch Jerusalem. Nachdem er sein Amt an der von dem seldschukischen Wezir Niẓām al-Mulk (1018-1092) gegründeten Bagdader Hochschule 1095 aufgrund einer inneren Krise aufgegeben hatte, reiste er zunächst nach Damaskus, wo er sich ca. zwei Jahre aufhielt. Dort zog er sich regelmäßig in die Moschee<sup>6</sup> zurück und schloß sich oben auf dem Minarett ein. „Dann“, so fährt al-Ġazālī fort, „reiste ich von Damaskus nach Jerusalem, ging jeden Tag in den Felsendom<sup>7</sup> und schloß mich dort ein“. Nach dem Besuch des Abrahamsgrabs in Hebron tritt er die vorgeschriebene Pilgerfahrt nach Mekka und Medina an. Die eben wörtlich zitierte Notiz über den Aufenthalt in Jerusalem ist ganz lapidar, sie besteht lediglich aus drei

<sup>3</sup> Überliefert von dem Prophetengenossen Ibn aš-Šihāb az-Zuhrī (gest. 742), hier zitiert nach al-al-Yaʿqūbī, *Historiae*, 2 Bde., ed. Martin HOUTSMA, Leiden 1883, II, 311. Über den historischen Zusammenhang s. u. 215.

<sup>4</sup> Vgl. zu ihm Mahmoud ZAKZOUK, in: *Klassiker der Religionsphilosophie*, hg. v. Friedrich NIEWÖHNER, München 1995, 112-125 (mit weiterführender Lit.).

<sup>5</sup> *Al-munqid min ad-ḍalāl*, ed. Ġamīl ṢALĪBA / K. ‘IYĀD, [Beirut] 1980; dt. Übersetzung von Abd-Elamad Abd-Elhamid ELSCHAZLI, *Der Erretter aus dem Irrtum*, Hamburg 1988 (Philosophische Bibliothek 389).

<sup>6</sup> Obwohl im Text nicht ausdrücklich kenntlich gemacht, kann es sich nur um die Omajjadenmoschee handeln.

<sup>7</sup> ELSCHAZLI spricht in seiner in vielen Punkten angreifbaren Übersetzung unzutreffend von der “Felsenmoschee“. Ghazālīs Aufenthalt in Jerusalem, wo er Teile seines Hauptwerkes schrieb, hat übrigens auch die Aufmerksamkeit mehrerer arabischer Historiker gefunden; vgl. Shlomo D. GOITEIN, *The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock*, *Journal of the American Oriental Society* 70 (1950), 104-108, hier 107, Anm. 31.

kurzen Sätzen. Aber sie gewinnt ihre Bedeutung durch den Zusammenhang. Der *homo religiosus* al-Ġazālī sucht (und findet) an ausgewählten Stätten innere Einkehr und die Nähe Gottes – neben Damaskus auch in Jerusalem. Daher wollen wir im folgenden der Frage nachgehen, was Muslime nach Jerusalem zieht, ja was der Stadt ihren besonderen religiösen Nimbus verleiht.

## II. Die Namen Jerusalems<sup>8</sup>

In dem eben zitierten Text von al-Ġazālī wird Jerusalem, so wie es der älteren arabisch-islamischen Tradition entspricht, einfach als „Tempel“ beziehungsweise „Haus des Heiligtums“ (arabisch *bait al-maqdis*) bezeichnet, was eine Übernahme aus dem Syrischen (*bēt maqdešā*) sein dürfte<sup>9</sup>. Daneben begegnet in älteren Texten noch die aus dem lateinischen *Aelia* stammende Bezeichnung *Iliyā*<sup>10</sup>; der bekannte Historiker aṭ-Ṭabarī (gest. 923) gebraucht als vollständige Bezeichnung Jerusalems *Iliyā' madīnat bait al-maqdis* „Aelia, die Stadt des Tempels“. Der heute im Arabischen übliche Name *al-quds* („das Heiligtum“) kommt in arabischen Quellen erst in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts auf. Beide Bezeichnungen, die ältere *bait al-maqdis* und die jüngere *al-quds*, lassen erkennen, daß Jerusalem auch im Islam einen besonderen religiösen Rang besitzt. Er kommt in besonders deutlicher Weise in folgender Aneinanderreihung verschiedener Ehrennamen zum Ausdruck<sup>11</sup>: „Erste der beiden Gebetsrichtungen, zweite der beiden Kultstätten, dritter nach den beiden Heiligen Bezirken“.

---

<sup>8</sup> Vgl. zum folgenden den Artikel *al-kuds* in: *Encyclopaedia of Islam* <sup>2</sup>V, 322ff., wo sich alle notwendigen Belege finden.

<sup>9</sup> Danach nannte man einen Jerusalemer im Syrischen „*maqdešāyā*“, was im Arabischen zu „*maqdisī*“ beziehungsweise (mit einer Aussprachevariante) „*muqaddasī*“ wurde.

<sup>10</sup> Von islamischen Gelehrten wurde dieser Name in Unkenntnis der Ableitung aus dem Lateinischen gelegentlich volksetymologisch mit *Elia* in Verbindung gebracht.

<sup>11</sup> „*Ūlā l-qīblatain, t̄ānī l-masġidain, t̄ālīt' al-ḥaramain*“; zit. bei Angelika NEUWIRTH, *Erste Qibla – Fernstes Masjid? Jerusalem im Horizont des historischen Muhammad*, in: *Zion – Ort der Begegnung*, FS Laurentius Klein, Bodenheim 1993, 227-270, hier 227 (Übersetzung NEUWIRTH). Diesem gedankenreichen Aufsatz bin ich im folgenden in vielfacher Hinsicht dankbar verpflichtet. Vgl. DIES.: *The significance of Jerusalem in Islam*, in: *Militia Sancti Sepulcri. Idea e Istituzioni. Colloquio Internazionale*, Pontificia Università del Laterano, 10-12 aprile 1996, hg. v. Kaspar ELM und Cosimo Damiano FONSECA (Hierosolimitana. Acta et Monumenta 1), Città del Vaticano 1998, 141-160. Zur religiösen Bedeutung Jerusalems im

Für denjenigen, der mit der islamischen Kultur nicht vertraut ist, sind die hier in Verbindung mit Jerusalem gebrauchten Schlüsselbegriffe „Gebetsrichtung“ (arabisch *qibla*), „Kultstätte“ (arabisch *masğid*) und „Heiliger Bezirk“ (arabisch *haram*) jedoch erläuterungsbedürftig, v. a. wenn man aufzeigen möchte, daß die angedeuteten Verbindungen bereits im Koran fest verankert scheinen. Was also ist mit diesem Ausspruch genau gemeint?

Der erste Satz – „erste der beiden Gebetsrichtungen“ – spielt darauf an, daß im Koran (Sure 2, 142ff.) angeordnet wird, die offenbar zunächst nach Jerusalem ausgerichtete Haltung beim Gebet zu ändern und sich nunmehr Mekka zuzuwenden. Der zweite Satz spielt auf Sure 17, 1 an; dort werden zwei Kultstätten genannt, die Ausgangs- und Zielpunkt der sogenannten „Nachtreise“ (arabisch *isrāʾ*) Mohammeds bilden, nämlich die „heilige Kultstätte“ (arabisch *al-masğid al-ḥarām*) und die „weitestentfernte Kultstätte“ (arabisch *al-masğid al-aqṣā*), wobei eine genauere geographische Lokation zunächst zu fehlen scheint. Der dritte Satz schließlich ist sprachlich am sperrigsten; ganz wörtlich übersetzt müßte er nämlich eigentlich heißen: „dritter der beiden (!) Heiligen Bezirke“. Implizit ist hier beim Leser vorausgesetzt, daß die beiden „Heiligen Bezirke“ Mekka und Medina darstellen<sup>12</sup>, denen Jerusalem als dritter *nachgeordnet* ist. Während in den beiden ersten Sätzen Jerusalem allein zu Mekka in Beziehung gesetzt wird, ist im dritten Satz, also der Frage der Heiligtümer, beziehungsweise genauer gesagt, der Heiligtümer, zu denen eine Wallfahrt möglich ist, auch Medina mit einbezogen.

Im folgenden werden wir uns daher zunächst dem Thema „Jerusalem im Koran“ zuwenden und dabei die Themen der Nachtreise, der Gebetsrichtung und der eschatologischen Bedeutung Jerusalems erörtern. Sodann werden wir uns der Frage der Wallfahrtsziele im Islam zuwenden und dabei unser Augenmerk vor allem auf die Bedeutung des Felsendoms richten. Schließlich werden wir uns noch kurz einer besonderen, in der Kreuzfahrerzeit blühenden Literaturgattung widmen, nämlich Texten über die „Vorzüge Jerusalems“.

---

Islam vgl. außerdem noch: Joachim W. HIRSCHBERG, *The Sources of Moslem Traditions concerning Jerusalem*, Rocznik Orientalistyczny 17 (1951-52), 314-350; Heribert BUSSE, *The Sanctity of Jerusalem in Islam*, Judaism 17 (1968), 441-468.

<sup>12</sup> Ein Ehrentitel des saʿudischen Königs, der früher auch anderen Herren des Hedschaz gebührte, also über eine lange Tradition verfügt, lautet: „Hüter der beiden Hl. Bezirke“ (arabisch *šādīm al-ḥaramain aš-šarīfain*).

### III. Jerusalem im Koran

Von den bisher erwähnten Namen Jerusalems begegnet keiner im Koran; gleichwohl ist Jerusalem im Koran präsent, allerdings in jener für die koranische Sprechweise so typischen indirekten, rein andeutenden Form<sup>13</sup>. Denn ganz generell kommen im Koran nur verhältnismäßig selten konkrete Ortsbezeichnungen vor, wie zum Beispiel die beiden Städtenamen Yaṭrib (das heißt Medina<sup>14</sup>: Sure 33,13) und Mekka (Sure 48, 24)<sup>15</sup>, sowie die Namen der Orte bedeutender kriegerischer Auseinandersetzungen, wie Badr (Sure 3, 123) oder Ḥunain (Sure 9, 25)<sup>16</sup>. Etwas häufiger sind Namen aus der Heilsgeschichte wie das geheiligte Tal Ṭuwā (als Ort der Berufung des Mose: Sure 20, 12 und 79, 16) oder der Sinai (Sure 23,20 und Sure 95, 2, wo aus Reimgründen *sīnīn* statt *sīnā'* steht). Letzterer ist aber auch überall dort gemeint, wo vom „Berg“ in der Form des syrischen Fremdwortes *ṭūr*<sup>17</sup> die Rede ist (Suren 2, 63. 93; 4, 154; 19, 52; 20, 80; 23, 20; 28, 29. 46; 52, 1). Eine ähnliche Form andeutender Redeweise findet sich nun auch für weitere Orte<sup>18</sup>; so ist beispielsweise Palästina „das Land, das Wir [sc. Gott] gesegnet haben“ (*al-arḍ allatī bāraknā fihā*; Suren 7, 137; 21, 71. 81; 34, 18) oder „das heilige Land“ (*al-arḍ al-muqaddasa*; Sure 5, 21), Mekka heißt „der sichere Ort“ (*al-balad al-amīn*; Sure 95, 3) oder auch – viel häufiger – „die heilige Gebetsstätte“ (*al-masḡid al-harām*: Suren 2, 144. 150. 191. 196. 217; 5, 2; 8, 34; 9, 7. 19. 28; 22, 25; 48, 25). Ein wenig von der Eigenart koranischer „andeutender“ Redeweise mag der Eingangsschwur von Sure 95, 1-3 zu vermitteln (Übersetzung Neuwirth<sup>19</sup>):

„Bei Feigenbaum und Ölbaum,  
Beim Berg Sinai  
Und diesem sicheren Ort....“

<sup>13</sup> Vgl. dazu Hartmut BOBZIN, *Der Koran. Eine Einführung*, München 1999, 87ff.

<sup>14</sup> Cf. Hartmut BOBZIN, *Medina*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* <sup>3</sup>VII (1998), 45 (Lit.).

<sup>15</sup> In Sure 3, 96 wird es mit der Reimform „Bakka“ bezeichnet.

<sup>16</sup> Zur Sache vgl. Hartmut BOBZIN, *Mohammed*, München 2000, 100f. und 113.

<sup>17</sup> Das Wort lebt heute noch fort in der Landschaftsbezeichnung Tur Abdin „Berg der Gottesdiener“, s. den Eintrag von Paul KRÜGER und Johannes H. EMMINGHAUS, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* <sup>2</sup>X (1965), 405f.

<sup>18</sup> Vgl. NEUWIRTH (wie Anm. 11), S. 239.

<sup>19</sup> Angelika NEUWIRTH, *Der Horizont der Offenbarung. Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit*, in: *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident*. FS Abdoldjavad Falaturi, Köln - Wien 1991, 3-39, hier 14.

Mit „Feigenbaum und Ölbaum“ wird auf das Heilige Land angespielt, der Sinai ist namentlich genannt, und der „sichere Ort“ ist, wie bereits gesagt, Mekka. Auch der berühmte Koranvers Sure 17, 1 fordert die Entschlüsselung nur andeutungsweise genannter Orte: „Gepriesen sei, der nachts mit seinem Knechte reiste, von der heiligen Kultstätte zur weitestentfernten Kultstätte, deren Umgebung wir gesegnet haben“. Mit der „heiligen Kultstätte“ ist gewiß Mekka gemeint, wobei jedoch unter den Koranauslegern Uneinigkeit darüber besteht, welcher Ort genau gemeint ist. Der bedeutende Korankomentator Az-Zamahšarī (gest. 1144) schreibt dazu<sup>20</sup>:

„Man sagt, daß es die heilige Kultstätte (von Mekka) selbst gewesen ist. Dies ist das Wahrscheinliche; denn es ist vom Propheten folgender Bericht überliefert: Als ich an der heiligen Kultstätte in den Gemächern bei der Ka'ba zwischen Schlaf und Wachen war, kam Gabriel mit dem (Tier) Burâq zu mir. (Ferner) sagt man, daß die Reise Mohammeds von der Wohnung (seiner Base) Umm Hāni', der Tochter Abū Ṭālib's, ausging. Dabei ist mit der heiligen Kultstätte der heilige (Bann)bezirk (von Mekka) gemeint; denn dieser schließt die Kultstätte ein und kann daher mit ihr durcheinandergebracht werden....“

Auch die „weitestentfernte Kultstätte“ (arabisch *al-masğid al-aqšā*) ist keine ganz genaue Ortsbezeichnung. Bei der Lektüre dieses Koranverses ist man natürlich durch die herrschende Tradition und das bloße Wissen um die heute so bezeichnete Aqsa-Moschee in Jerusalem beeinflusst. Aber die islamische Wissenschaft von der Auslegung (*tafsīr*) des Korans war sich schon recht früh einig darin, die sogenannte „Nachtreise“ als ganz konkretes, wenngleich wunderbares Ereignis zu verstehen, also nicht als „Himmelsreise der Seele“<sup>21</sup>, und mithin *al-masğid al-aqšā* mit *bait al-maqdis*, also dem Heiligtum in Jerusalem zu identifizieren<sup>22</sup>. Zusätzliche Unterstützung findet diese Deutung durch die Wendung „deren Umgebung wir gesegnet haben“, die in ganz ähnlicher Weise an mehreren Stellen für das Heilige Land gebraucht wird (s. o.)<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Helmut GÄTJE, *Koran und Koranexegese*, Zürich-Stuttgart 1971, 105f.

<sup>21</sup> In diesem Falle müßte „*al-masğid al-aqšā*“ mit einem Ort im Himmel identifiziert werden. In bestimmten mystischen Kreisen ist diese Auslegung auch geläufig.

<sup>22</sup> Eine andere, von Alfred Guillaume vorgeschlagene Deutung, unter „*al-masğid al-aqšā*“ eine Örtlichkeit am Rande des heiligen Bezirkes von Mekka zu verstehen, ist von der Forschung einmütig verworfen worden; vgl. Rudi PARET, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1971, 295f.

<sup>23</sup> Vgl. PARET (wie vorige Anm.), 296.

Die wunderbare Nachtreise nach Jerusalem wird nun in der islamischen Überlieferung mit einer weiteren Geschichte verknüpft, welche für die Gestalt des islamischen Kultus von großer Bedeutung ist, nämlich die sogenannte „Himmelsleiter“ (arabisch *mi'rāğ*). Beide Erzählkomplexe wurden alsbald zu einem organischen Ganzen verwoben und gehören zu den bis heute populären Stoffen der volkstümlichen Mohammedvita<sup>24</sup>. Nur am Rande sei hier erwähnt, daß seit dem 13. Jahrhundert in Europa Übersetzungen eines arabischen „Buches der Himmelsleiter“ (*Kitāb al-mi'rāğ*) in mehreren Sprachen (Kastilisch, Altfranzösisch und Latein) existierten<sup>25</sup>, die eine weite Verbreitung fanden; ja zeitweise galt in Europa der 'Liber scalae Machometi' „als das heilige Buch des Islam“<sup>26</sup>.

Was ist nun der Inhalt der „Himmelsleiter“? Der entsprechende Bericht kommt in unterschiedlichen Zusammenhängen und mit verschiedenen Details vor, was hier im einzelnen nicht auseinandergesetzt werden kann<sup>27</sup>. Gewiß am wirkmächtigsten war die Version, die in der kanonischen Sammlung von Prophetenüberlieferungen des mittelasiatischen Gelehrten al-Buḥārī (810-70), dem sogenannten 'Şaḥīḥ'<sup>28</sup>, zu Beginn des Kapitels über das ri-

---

<sup>24</sup> Nur am Rande sei hier bemerkt, daß der bekannte französische Orientalist Antoine Galland 1673 in Istanbul eine illustrierte Handschrift dieses Werkes erwarb, die über Colbert in den Besitz der Pariser Bibliothèque Nationale (Sign. Ms. suppl. turc. 190) gelangte. Erst der Sinologe Abel Remusat (1788-1832) konnte die Sprache des Textes als Uigurisch bestimmen. Die Illustrationen der Handschrift liegen in einer schönen Faksimileausgabe vor und vermitteln einen plastischen Eindruck der volkstümlichen Vorstellungswelt des Islam. Vgl. Marie-Rose SÉGUÉ, *Muhammets wunderbare Reise durch Himmel und Hölle*, München 1977.

<sup>25</sup> Vgl. José MUÑOZ SENDINO, *La escala de Mahoma, traducción del árabe al castellano, latín y francés*, ordenada por Alfonso X el Sabio, Madrid 1949; Enrico CERULLI, *Il „Libro della Scala“ e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949; DERS., *Nuove ricerche sul Libro della scala e la conoscenza dell' Islam in occidente*, Città del Vaticano 1972; Peter WUNDERLI, *Etudes sur le livre de l'Eschièle Mahomet*, Winterthur 1965; *Le livre de l'eschiele Mahomet. Die französischen Fassungen einer alfonsinischen Übersetzung*, hg. v. Peter WUNDERLI, Bern 1968; *Liber scale Machometi. Die lateinische Fassung des „Kitāb al mi'rādj“*, hg. v. Edeltraud WERNER, Düsseldorf 1986; Reginald HYATTE, *The Prophet of Islam in Old French*, Leiden 1997.

<sup>26</sup> Dieter KREMERS, *Islamische Einflüsse auf Dantes ‚Göttliche Komödie‘*, in: *Orientalisches Mittelalter (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 5)*, hg. v. Wolfhart HEINRICH, Wiesbaden 1990, 202-215, hier 208.

<sup>27</sup> Vgl. dazu den Artikel „Mi'rādj“, in: *Encyclopaedia of Islam* <sup>2</sup>VII, 97f. und die dort angegebene Literatur.

<sup>28</sup> Am leichtesten zugänglich in einer von Dieter FERCHL besorgten Auswahlübersetzung: *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad = Sahih al-Buhari*

tuelle Gebet (arabisch *ṣalāt*) steht. Gabriel steigt mit Mohammed auf einer Leiter in den ersten Himmel. An dessen Eingangstür wird Gabriel nach Mohammed gefragt und danach, ob er gesandt ist. In diesem ersten Himmel trifft er Adam, in den übrigen sechs weitere Gestalten der Heilsgeschichte wie Johannes und Jesus, Joseph, Idrīs (oft mit Henoch gleichgesetzt), Aaron, Mose und Abraham, bis es zu einer (nur verhalten geschilderten) Gotteschau kommt. „Anschließend“, so heißt es in einem von al-Buḥārī überlieferten Selbstbericht des Propheten, „wies Gott meine Gemeinde an, jeden Tag fünfzig Gebete zu verrichten.“ Als Mohammed auf dem Rückweg bei Mose vorbeikommt, fragt dieser ihn nach der von Gott erlassenen Verordnung. Als Mose von den „fünfzig täglichen Gebeten“ hört, schickt er Mohammed zu Gott zurück, um so in mehreren Anläufen die Anzahl auf fünf herunterzuhandeln, „die wie fünfzig gerechnet werden“. Die Geschichte von der Himmelsleiter bietet also eine Erklärung für die Fünzfzahl des täglich zu verrichtenden Gebets, die sich aus dem Koran völlig eindeutig nicht herauslesen läßt<sup>29</sup>.

Wenn also die Einsetzung der Fünzfzahl des Gebets in gewisser Weise mit Jerusalem verbunden ist, so gilt das auch für eine weitere, mit dem Gebet verbundene Vorschrift, nämlich die Himmelsrichtung, in welcher der Beter sein Gebet verrichten muß. Der Gedanke einer bestimmten Gebetsrichtung scheint dem Judentum zu entstammen<sup>30</sup>. Dort ist die Ausrichtung des Gebets „auf die Stadt, die du erwählt hast“, in Salomos Gebet (1. Könige 8, 44 und 48) begründet. Ferner heißt es im Danielbuch (6,11): „Daniel hatte in seinem Fenstergemach offene Fenster nach Jerusalem hin; und dreimal am Tag kniete er auf seine Knie nieder, betete (aram. *meṣallē*, ganz entsprechend dem arab. *ṣallā!*) und pries vor seinem Gott.“

Nach Ausweis von Sure 2, 142ff. ist die Ausrichtung des Gebets (*qibla*) nach Mekka nicht ursprünglich, sondern das Ergebnis einer ganz bewußt vollzogenen Änderung. Der Text der entsprechenden Koranverse lautet wie folgt:

[142] „Die Toren von den Leuten werden sagen:  
Was hat sie abgewendet von jener Richtung,

---

(Reclams Universal-Bibliothek 4208), ausgew., aus dem Arab. übers. und hg. v. Dieter FERCHL, Stuttgart 1991.

<sup>29</sup> Vgl. BOBZIN, Koran (wie Anm. 13), 72f.

<sup>30</sup> Vgl. Ismar ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt a.M. <sup>3</sup>1931, ND Hildesheim 1995, 459f.

in der sie vorher das Gebet verrichteten?  
Sprich: Gottes ist der Osten und der Westen!  
Er leitet wen er will zum rechten Weg.

- [143] [...] Wir machten die Richtung, nach der du bisher das Gebet verrichtetest,  
Alleine, um zu wissen, wer dem Gesandten Folge leistet,  
Und wer sich von ihm abkehrt ....
- [144] Wir sehen wohl dein Antlitz unschlüssig zum Himmel schauen;  
So wollen wir, daß du dich zum Gebet in eine Richtung wendest,  
Die dir gefällt: So wende dein Antlitz der heiligen Kultstätte zu!  
Wo immer ihr seid, wendet euer Antlitz ihr zu!“

Die „frühere“ *qibla* wird hier nicht explizit genannt; die exegetische Tradition ist sich freilich weitgehend darin einig, daß damit Jerusalem – *bait al-maqdis* – gemeint war, auch wenn möglicherweise die ursprüngliche Gebetsrichtung Mohammeds das mekkanische Heiligtum, also die Kaaba, war<sup>31</sup>. Es gibt noch eine weitere Koranstelle, welche von der späteren Koranexegese mit Jerusalem in Verbindung gebracht wurde. Sure 43, 61 lautet<sup>32</sup>: „Und er ist eine Kunde der Stunde (des Gerichts). Seid deshalb ja nicht im Zweifel über sie und folget mir! Das ist ein gerader Weg“. Die Mehrheit der islamischen Exegeten versteht das „er“ als Hinweis auf Jesus (während die Minderheit hierin einen Hinweis auf den Koran sieht). al-Baiḍāwī (gest. nach 1286) deutet das in seinem weitverbreiteten Korankommentar wie folgt<sup>33</sup>:

„‘Und er’, nämlich Jesus, ‘ist eine Kunde der Stunde (des Gerichts)’; denn sein Erscheinen oder sein Herabkommen gehören zu den Vorzeichen der Stunde, durch welche deren Nahen kundgegeben wird. [...] In der Überlieferung (*ḥadīṭ*) heißt es: Jesus wird über einen Bergpaß namens Afīq ins Heilige Land kommen und in der Hand einen Speer tragen, mit dem er den Antichrist (*dağḡāl*) töten wird. Er wird dann nach Jerusalem (*bait al-muqaddas*) kommen, wenn die Bewohner gerade das Frühgebet verrichten. Der Vorbeter wird (angesichts der Erscheinung Jesu) zurücktreten wollen, aber Jesus wird ihm den Vortritt lassen und hinter ihm nach dem Ritus (*ṣarī‘a*) Mohammeds das Gebet verrichten. Hierauf wird er die Schweine töten, das Kreuz zerschlagen, die Kirchen und Tempel zerstören

---

<sup>31</sup> Über die historischen Gründe dafür vgl. im einzelnen NEUWIRTH, Erste Qibla (wie Anm. 11), 232ff.

<sup>32</sup> Übersetzung GÄTJE (wie Anm. 20), 175.

<sup>33</sup> In der Übersetzung von GÄTJE (wie Anm. 20), 175f.

und die Christen, soweit sie nicht den (rechten) Glauben an ihn haben, töten“.

Diese drei hier nur kurz behandelten Koranstellen mögen ausreichen, um eine gewisse Vorstellung davon zu gewinnen, in welcher Weise Jerusalem im Koran „präsent“ ist.

#### IV. Jerusalem als Wallfahrtsziel

Bereits in der Einleitung war von Jerusalem als islamischem Wallfahrtsort die Rede, und der dort S. 204 zitierte berühmte Ḥadīṭ mag hier noch einmal wiederholt werden<sup>34</sup>: „Zu drei Moscheen darf man aufsatteln: zur Heiligen Moschee, zu meiner Moschee und zur Entferntesten Moschee.“ In unserem Zusammenhang ist neben den beiden erstgenannten Stätten Mekka und Medina (das freilich im Rahmen der islamischen Wallfahrt, des *ḥaǧǧ*<sup>35</sup>, nicht die durch einschlägige Koranstellen sanktionierte Bedeutung hat wie Mekka) nun vor allem die dritte von Bedeutung. Zu ihrem näheren Verständnis muß noch gesagt werden, daß der Ausdruck *al-masǧid al-aqṣā* keineswegs die *heutige* al-Aqṣā-Moschee<sup>36</sup>, sondern ganz allgemein das Jerusalemer Heiligtum bezeichnet. Und in dessen heutigem Ensemble – dem sogenannten Ḥaram aš-Šarīf – ist das dominante Bauwerk der sogenannte „Felsendom“ (arabisch *qubbat aš-ṣaḥra*, eigtl. „Felsenkuppel“), – ein von Aufbau und Struktur her einmaliges Monument der islamischen Architekturgeschichte<sup>37</sup>.

Sowohl seinen Erbauer als auch den Zeitpunkt des Baus kennt man sehr genau: Der omajjadische Kalif ‘Abdalmalik (reg. 685-705) vollendete ihn, laut einer Bauinschrift, im Jahre 691. Die Zeitumstände müssen dabei berücksichtigt werden. Nach dem Tod von Yazīd I. (reg. 680-83) kam es zum sogenannten „zweiten Bürgerkrieg“ im Islam<sup>38</sup>. Im Hedschaz errichtete

<sup>34</sup> M. J. KISTER hat ihm einen äußerst materialreichen Aufsatz gewidmet: „You shall only set out for three mosques“. A study of an early tradition, in: DERS., *Studies in Jāhiliya and Early Islam*, London 1980 (ursprüngl. *Le Muséon* 82 [1969], 173-96).

<sup>35</sup> Vgl. dazu Gustave E. VON GRUNEBaum, *Muhammadan Festivals*, London 1976, 15ff. und die dort 96 angegebene Literatur. Für die jüngere islamische Epoche sehr instruktiv ist Suraiya FAROQHI, *Herrscher über Mekka. Die Geschichte der Pilgerfahrt*, München 1990.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Oleg GRABAR, in: *Encyclopaedia of Islam* <sup>2</sup>VI, 707f.

<sup>37</sup> Vgl. dazu den ausführlichen Artikel von Oleg GRABAR, *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*, *Ars Orientalis* 3 (1957), 33-62.

<sup>38</sup> Vgl. Rudolf SELLEHEIM, *Der zweite Bürgerkrieg im Islam (680-692). Das Ende der*

‘Abdallāh ibn az-Zubair ein Gegenkalifat. Zwar konnte Marwān I. (reg. 684-85) in der Schlacht von Marḡ Rahit (684) die omajjadische Herrschaft in Syrien wieder konsolidieren, aber für seinen Nachfolger ‘Abdalmalik blieb ‘Abdallāh ibn az-Zubair ein gefährlicher Gegner, der als „Gegenkalif“ über Mekka und den Osten des Reichs herrschte, während sich ‘Abdimaliks Machtbereich auf Syrien und Palästina beschränkte. Der schiitische Historiker al-Ya‘qūbī (gest. 897) schreibt in seiner Geschichte<sup>39</sup> in diesem Zusammenhang nun folgendes:

„‘Abdalmalik verbot den Bewohnern Syriens die Wallfahrt (nach Mekka), und zwar deshalb, weil (‘Abdallāh) ibn az-Zubair die Pilger zu seiner Huldigung zwang. Als ‘Abdalmalik das sah, verbot er ihnen, nach Mekka zu reisen. Da protestierten die Leute und sagten: Verbietest du uns etwa, zum Hause Gottes zu pilgern, obwohl das eine Pflicht für uns Gott gegenüber ist? Da entgegnete er ihnen: Ibn aš-Šihāb az-Zuhrī berichtet euch, daß der Gesandte Gottes folgendes gesagt hat: ‘(Nur) zu drei Moscheen darf man aufsatteln: zur Heiligen Moschee, zu meiner Moschee und zur Entferntesten Moschee.’ Und letztere nimmt für euch den Platz der Moschee von Mekka ein, und dieser Felsen(dom), von dem erzählt wird, daß der Prophet seinen Fuß darauf gesetzt hat, als er in den Himmel heraufstieg, nimmt für euch den Platz der Kaaba ein. Und er errichtete über dem Felsen eine Kuppel und ließ an ihr Vorhänge aus Brokat aufhängen, stellte Diener für sie ein und hielt die Leute dazu an, den Umlauf<sup>40</sup> um den Felsen zu machen, so wie man um die Kaaba einen Umlauf macht...“

Nach diesem Bericht stellt der Felsendom also einen Gegenbau zur Kaaba in Mekka dar, um eine eigene „Wallfahrt nach Jerusalem“ als Ersatz für den üblichen *ḥaḡḡ* zu schaffen. Diese These ist von Werner Cas kel ausführlich dargestellt und begründet worden<sup>41</sup>. Freilich lassen sich gegen diese These gewichtige Gründe anführen, für die man sich gleichfalls auf das Zeugnis islamischer Gelehrter stützen kann, wie zum Beispiel den Geographen al-Muqaddasī (gest. nach 991)<sup>42</sup>, der unter Berufung auf ‘Abdimaliks Sohn al-

---

mekkanisch-medinensischen Vorherrschaft, Wiesbaden 1970; Gernot ROTTER, Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680-692), Wiesbaden 1983.

<sup>39</sup> *Historiae* (wie Anm. 3), II, 311.

<sup>40</sup> Arabisch *tawāf*; eine für den Ritus an der Kaaba obligatorische Handlung; vgl. Hartmut BOBZIN, *Tawaf*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* <sup>3</sup>X (2000), 1304.

<sup>41</sup> Werner CASHEL, *Der Felsendom und die Wallfahrt nach Jerusalem*, Köln-Opladen 1963.

<sup>42</sup> *Descriptio imperii moslemici* (*Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, 3), ed. Michael J. DE GOEJE, Leiden 1877, 159.

Walīd (reg. 705-715) schreibt, daß Abdalmalik, „als er die Größe der Kuppel der Grabeskirche sah, fürchtete, sie könnte auf die Herzen der Muslime großen Eindruck machen, und (daher) auf den Felsendom (ebenfalls) eine Kuppel aufsetzte.“

Danach wäre der Felsendom also ein Konkurrenzbau zur Grabeskirche. Dafür sprechen nun auch die im Felsendom angebrachten Inschriften<sup>43</sup>, in denen die koranische Christologie ganz im Mittelpunkt steht<sup>44</sup>. Wenn also der Felsendom besser als Gegenbau zur Grabeskirche verstanden werden kann, als Monument einer gegenüber dem Christentum neu begründeten islamischen Identität<sup>45</sup>, so folgt daraus allerdings nicht, daß die These von Caskel gänzlich falsch sei. Vielmehr zeigt ja der eingangs zitierte Hadīṭ daß Jerusalem ein nach den heiligen Stätten des Hedschaz erlaubtes Wallfahrtsziel war, – allerdings von eher regionaler Bedeutung, das jedoch notfalls auch eine Reise nach Mekka „ersetzen“ konnte, wie es zum Beispiel aus einer Passage des Reisebuches von Nāṣer-e-Ḥosrou, einem persischen Literaten (1004- ca. 1088), hervorgeht, der Jerusalem im März 1047 besuchte. Bei ihm heißt es<sup>46</sup>:

„Wir betraten Bayt ul-Maqdis am 5. Ramadan des Jahres 438 (5. März 1047)... Die Bewohner von Sham [d. h. Syrien, H. B.] und der Umgegend nennen diese Stadt auch al-Quds. Wenn es jemandem aus der Bevölkerung dieser Provinzen nicht möglich ist, die Hadjdj zu unternehmen, dann kann er zur gleichen Zeit in al-Quds an den heiligen Stätten weilen und dort die Opferzeremonie feiern, ganz wie es dem Brauch entspricht. Es gibt Jahre, in denen mehr als 20.000 Menschen zu Beginn des Monats Dhu-l-Hidjdja [d. h. dem letzten Monat des islam. Jahres, in dem die Wallfahrt nach Mekka stattfindet, H. B.] zu diesem Anlaß anwesend sind und zudem ihre Söhne mitbringen, um sie beschneiden zu lassen.“

Mit diesem Zeugnis des Nāṣer-e-Ḥosrou sind wir der Kreuzfahrerzeit schon sehr nahe gekommen. Während des gesamten 11. Jahrhunderts beherrschten die schiitischen Fatimiden von Kairo aus auch Palästina. Daß die Fatimiden auch an Jerusalem ein besonderes Interesse hatten, und welche architekto-

---

<sup>43</sup> Vgl. dazu Heribert BUSSE, Die arabischen Inschriften im und am Felsendom in Jerusalem, Das heilige Land 109 (1977), 8-24.

<sup>44</sup> Vgl. dazu DERS., Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem, Theologische Quartalsschrift 161 (1981), 168-178.

<sup>45</sup> So übrigens schon (noch vor CASKELS Arbeit) GOITEIN, (siehe Anm. 7).

<sup>46</sup> Naser-e-Khosrou, Safarname. Ein Reisebericht aus dem Orient des 11. Jahrhunderts, hg. und übers. v. Seyfeddin NAJMABADI und Siegfried WEBER, München 1993, 52.

nischen Konsequenzen das hatte, ist gerade vor kurzem in einem instruktiven Aufsatz dargestellt worden<sup>47</sup>. Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß die genuin religiöse Bedeutung Jerusalems für die islamische Welt unmittelbar vor der Ankunft der Kreuzfahrer unbestreitbar erscheint.

## V. Zur Literatur der „Vorzüge Jerusalems“ (*faḍā'il al-Quds*)

Vor einigen Jahren hat Emmanuel Sivan<sup>48</sup> die These vertreten, daß die Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer bei den Muslimen „keineswegs einen Schock oder das Gefühl religiöser Entwertung erzeugte“<sup>49</sup>: Die zeitgenössischen Chroniken geben eher nüchterne Berichte, die sich kaum von anderen Eroberungsberichten unterscheiden und die „Franken“ nicht viel anders zeichnen als andere Usurpatoren auch. Auch die muslimischen Flüchtlinge aus den eroberten Gebieten, die in Trauergedichten ihr Schicksal beklagen, erwähnen den Fall Jerusalems nicht. Wie ist das angesichts der Tatsache zu erklären, daß es sich bei Jerusalem um eine Stadt handelte, die, wie gezeigt, im Islam einen besonderen religiösen Nimbus besaß?

Sivan führt dafür zwei Gründe an. Man betrachtete zum einen die Kriegszüge der Kreuzfahrer zunächst nicht als etwas prinzipiell anderes als die der Byzantiner und begriff vor allem den spezifisch religiösen Charakter der Kreuzzüge nicht. Zum anderen aber war Jerusalem als Heiligtum vor allem von regionaler Bedeutung: „The belief in the sanctity of Jerusalem was common mainly among the inhabitants of the city itself and of its immediate surroundings, and, to a much lesser degree, to the population of Syria-Palestine in general“<sup>50</sup>. Erst mit dem Beginn der Herrschaft von Nūr ad-Dīn ibn Zangī wurde das traditionelle islamische Konzept des *ḡihād*<sup>51</sup> aus propagandistischen Gründen mit der religiösen Rolle Jerusalems verknüpft.

---

<sup>47</sup> Andreas KAPLONY, Die fatimidische „Moschee der Wiege Jesu“ in Jerusalem, Zeitschrift des deutschen Palästinavereins 113 (1997), 123-131.

<sup>48</sup> Emmanuel SIVAN, Le caractère sacré de Jérusalem dans l'islam aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, Studia Islamica 27 (1967), 149-182.

<sup>49</sup> „... la conquête ne produisit dans l'immédiat aucun choc, aucun sentiment d'avisement religieux“, ebd. 150.

<sup>50</sup> Emmanuel SIVAN, The Beginnings of the Faḍā'il al-Quds Literature, Israel Oriental Studies 1 (1971), 263-271, hier 265.

<sup>51</sup> Vgl. dazu Albrecht NOTH, Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, Bonn 1966.

In diesem Zusammenhang besann man sich auf ein literarisches Genre, das in der islamischen Welt schon eine längere Geschichte hatte, nämlich Sammlungen über die „Vorzüge“ (arabisch *faḍā'il*, sg. *faḍīla*), was sich sowohl auf bestimmte Gegenstände (wie zum Beispiel den Koran), auf Personen (wie Mohammed und die Prophetengenossen), auf Städte und Landschaften sowie auf Stämme beziehen konnte<sup>52</sup>. Meistens waren die „Vorzüge“ nichts anderes als Sammlungen entsprechender Hadīthe, die meist von zweifelhafter Authentizität waren.

Als Beispiel mag folgender Hadīth dienen, der sich in dem Jerusalem gewidmeten Kapitel des 'Buches der Länder' von Ibn al-Faḳīh al-Hamaḍānī (um 900) findet<sup>53</sup>: „Der Prophet sagte: Ihr werdet an die Stätten auswandern, an die Abraham ausgewandert ist, das heißt nach Jerusalem (*bait al-maqdis*). Und wer in Jerusalem zwei *rak'as*<sup>54</sup> betet, wird seiner Sünden ledig, (und ist dann) so wie am Tage, da ihn seine Mutter geboren hat.“

Das älteste selbständige Werk über „Vorzüge Jerusalems“ des Jerusalemer Predigers al-Wāsiṭī stammt aus dem ersten Viertel des 11. Jahrhunderts, und nur noch zwei weitere Werke sind bekannt, die vor der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer entstanden sind, von denen allerdings nur eines erhalten ist, nämlich das von Abū l-Ma'ālī ibn al-Muraḡḡā<sup>55</sup>. al-Wāsiṭīs Werk wurde übrigens erst 1970 von Prof. Kister in der Aḥmad al-Ġazzār Moschee in Akko als Bestandteil einer Sammlung von Hadīthwerken entdeckt. An dem Manuskript ist folgendes von besonderem Interesse. Es enthält einen sogenannten „Hörervermerk“ (arabisch *samā'*) vom September 1187, aus dem hervorgeht, „daß dieses Werk in der Moschee von Akkon zu dieser Zeit von einigen Damaszener Rechtsgelehrten benutzt wurde, um das öffentliche Bewußtsein für die Heiligkeit Jerusalems zu schärfen und die muslimische öffentliche Meinung auf die unmittelbar bevorstehende Wiedereroberung Jerusalems vorzubereiten“<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> Vgl. Rudolf SELLHEIM, Art. *faḍīla*, in: EI<sup>2</sup> II, 728f.

<sup>53</sup> K. al-buldān (Bibliotheca geographorum arabicorum 5), ed. Michael J. DE GOEJE, Leiden 1885, 94.

<sup>54</sup> Eine „rak'a“ ist die Grundeinheit des islam. rituellen Gebets und besteht aus einem bestimmten Ablauf von Formeln und Bewegungen.

<sup>55</sup> Vgl. Emmanuel SIVAN, Beginnings (wie Anm. 50), S. 263f. Das Werk von al-Wāsiṭī wurde von Isaac HASSON ediert (Jerusalem 1979), das von ibn al-Muraḡḡā von Ofer LIVNE-KAFRI (Shfaram 1995).

<sup>56</sup> Emmanuel SIVAN, Beginnings (wie Anm. 50), 264.

Al-Wāsiṭīs Werk über die „Vorzüge Jerusalems“ hat, grob skizziert, folgenden Inhalt: Jerusalems Bedeutung für die Geschichte der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam; seine zukünftige Bedeutung im Zusammenhang mit Auferstehung und Jüngstem Gericht; Schilderung der verschiedenen heiligen Stätten in und um die Stadt sowie schließlich die Auflistung solcher Traditionen, die geeignet sind, Pilger nach Jerusalem zu ziehen, also für die Stadt zu „werben“; dazu gehört zum Beispiel die Darstellung des „Wertes“ von Gebeten in Jerusalem, wie sie auch der oben zitierte Hadīṭ enthält.

Bemerkenswert an Wāsiṭīs Werk ist die offen antichristliche Tendenz. Sie ist sicher, wie Sivan dargelegt hat<sup>57</sup>, in Verbindung zu bringen mit den antichristlichen Ausschreitungen (1007-1012) unter dem fatimidischen Kalifen al-Ḥākim (reg. 996-1021), die 1009 zur Zerstörung der Grabeskirche führten. Im Zusammenhang des Kampfes von Nūr ad-Dīn und Saladin gegen die Kreuzfahrer erwies sich gerade diese Tendenz der *faḍā'il*-Werke als nützlich, um propagandistisch im Kampf um die Heilige Stadt eingesetzt zu werden.

Man kann also mit einigem Recht sagen, daß die Heiligkeit Jerusalems für die gesamte islamische Welt erst im Verlauf der Kreuzzüge, unter Verwendung reichlich vorhandener lokaler Traditionen, herausgearbeitet wurde. Die Nachwirkungen sind bis heute spürbar und finden in der arabisch-israelischen Auseinandersetzung um die Herrschaft über Jerusalem eine zuweilen bedrückende Fortsetzung.

---

<sup>57</sup> Vgl. Ebd., 269f.

DOMINIQUE TRIMBUR

## Einleitung II

### Geschichte im Zeitraffer: Ein historischer Überblick

Die Ereignisse in Palästina von 1840 und 1948 spiegeln die Entwicklung wider, die die Region nahm: Am Beginn steht die „Erfindung des Heiligen Landes“<sup>1</sup>, am Ende die Gründung des Staates Israel – zwei Ereignisse, die das Gebiet nachhaltig erschütterten und seinen endgültigen Eingang in das Zentrum der internationalen Beziehungen besiegelten. 1840 stand die Region unter der Herrschaft des Osmanischen Reiches, eines politischen Ganzen. Noch gab es keine Unterteilung nach Staaten, eine Situation, die erst aus der unmittelbaren zweiten Nachkriegszeit herrührt. Die Reisefreiheit zwischen den verschiedenen Provinzen war relativ groß, aber schon waren die ersten Zeichen einer Zersplitterung präsent.

In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts hatten sich die Interventionen von außen verstärkt: Im Anschluss an die Expedition Bonapartes nach Ägypten und den Einfall nach Palästina (1799) entwickelten sich europäisches Interesse an und europäische Präsenz in der Region – auch als Folge der Politik der Öffnung vonseiten der Ägypter, die das Gebiet zwischen 1830 und 1840 unter ihrer Kontrolle hatten. In dieser Hinsicht hoben sich letztere deutlich von der bisherigen osmanischen Politik der Abriegelung von der Außenwelt ab, wodurch Palästina etwas in Vergessenheit geraten war<sup>2</sup>.

#### *I. 1840–1914: Die Zeit der „Modernisierung“<sup>3</sup>*

Ab 1840 beobachtet man eine Renaissance, die sowohl für die Romantik als auch für das religiöse Erwachen stand, welche Europa nach den Wirren der Revolution prägten. Es war der Beginn einer unruhigen Ära, Ausdruck des

<sup>1</sup> Henry LAURENS, *La question de Palestine*, Bd. 1: 1799–1922. *L'invention de la Terre Sainte* (Paris 1999); Bd. 2: 1922–1948. *Une mission sacrée de civilisation* (Paris 2002).

<sup>2</sup> Vgl. Yehoshua BEN-ARIEH, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century* (Jerusalem 1983).

<sup>3</sup> Siehe zu diesem Zeitraum Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN (Hgg.), *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine 1799–1917* (Paris 2001, 2008).

„Zusammentreffens“ von Okzident und Orient<sup>4</sup>. Die positive Interpretation des Geschehens impliziert, dass dieses Treffen den Orient, der seit der Zeit der Kreuzzüge sozusagen eingeschlafen schien, neu belebte. Die negative Deutung besagt, dass der Okzident dem Orient auf diese Weise eine europäische Ordnung aufzuzwingen suchte<sup>5</sup>. Für die Romantiker durfte diese Entwicklung nicht einseitig bleiben: Indem man auf den Orient zuging, sollte der Okzident selbst neu belebt werden<sup>6</sup>.

Das Zusammentreffen geschah allerdings nicht nur im ideellen Bereich, sondern wurde über die wachsenden konkurrierenden Ansprüche vonseiten der Großmächte auch auf politischem und geopolitischem Terrain ausgetragen. Es stellte sich auch hier die „Orientalische Frage“, die eine doppelte Bewegung erzeugte: einerseits eine Modernisierungswelle des Osmanischen Reiches, teilweise ausgelöst durch den Druck der europäischen Mächte, die das Schicksal ihrer Schutzbefohlenen – vor allem der christlichen und jüdischen Bevölkerungsgruppen, die in ihrem politischen Minderheitenstatus festgefahren waren – zu verbessern trachteten. Andererseits führten die von diesen Reformen (*Tanzimat*) ausgelösten Umwälzungen vor allem bei konservativen Kreisen der Pforte zu einer Gegenreaktion.

Wohl sicherten die Reformen dem Osmanischen Reich das Überleben, letztlich erwies sich ihre Wirkung aber als ambivalent<sup>7</sup>, denn das Reich schwächte sich im Bemühen um seinen Weiterbestand selbst. Die hier beschriebene Zeitspanne zeichnete sich durch ein Verstärken der zentrifugalen politischen und ethnischen Kräfte aus, welche die Pforte gegeneinander auszuspielen suchte, um das Risiko eines Zusammenbruchs zu vermindern. Diese Kräfte standen jedoch mit den europäischen Mächten in Verbindung, die sie ihrerseits dazu benützten, um sich im Inneren des Reiches festere Positionen zu sichern. Darunter waren manche mehr symbolischen Charakters, andere zeitigten jedoch um einiges konkretere Auswirkungen. So übte Frankreich bekanntlich gegenüber den Christen durch Kapitulationen-Verträge, von denen der erste aus dem

<sup>4</sup> Siehe Dominique TRIMBUR (Hg.), *Europäer in der Levante. Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion (19.–20. Jahrhundert)/Des Européens au Levant. Entre politique, science et religion (XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles)* (Pariser Historische Studien 53, München 2004).

<sup>5</sup> Vgl. Heinz GOLLWITZER, *Deutsche Palästinafahrten des 19. Jahrhunderts als Glaubens- und Bildungserlebnis*, in: Bernhard BISCHOFF u.a. (Hgg.), *Lebenskräfte in der abendländischen Geistesgeschichte. Dank- und Erinnerungsgabe an Walter GOETZ zum 80. Geburtstag am 11. November 1947* dargebracht (Marburg/Lahn 1948) 286–324; Edward SAID, *Orientalism* (New York 1979).

<sup>6</sup> Vgl. Jean-Claude BERCHEZ (Hg.), *Le voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX<sup>e</sup> siècle* (Paris 1985).

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch Gudrun KRÄMER, *Geschichte des Islam* (München 2007) 275 f.

16. Jahrhundert stammte, die Schutzherrschaft aus. 1860 führte dieser Umstand dazu, dass sich Frankreich zum Eingreifen in die libanesische Affäre bemächtigt fühlte: Konfessionelle gewalttätige Ausschreitungen führten zu einer französischen „humanitären“ Intervention zugunsten der Maroniten. Die Affäre hatte einen neuen autonomen Status des Libanon zur Folge. – Während die protestantischen Engländer die nicht-lateinischen und nicht-unierten Christen sowie die Juden unterstützten, protegierten die Russen die orthodoxen Bevölkerungsgruppen, vor allem gegen etwaigen Missbrauch vonseiten des ihnen vorstehenden griechischen Klerus.

Diese Epoche führte mithin zur Einrichtung und zum Ausbau von Einflusszonen durch die ausländischen Mächte, die sich allerdings davor hüteten, das Auseinanderbrechen des Osmanischen Reiches zu beschleunigen. Ihre Ziele waren die Ausübung von Einfluss und die „Befreiung“ der Bevölkerung durch eine von außen herein getragene Zivilisation, die eine Restaurierung der ehemaligen Größe ermöglichen sollte. Diese Einflussnahme verlief, wie vor allem in Syrien, mittels wirtschaftlicher Interessen oder, wie im symbolträchtigen Palästina, über ein dichtes Netzwerk von religiösen, karitativen, der einen oder anderen Großmacht/Konfession zugehörigen Einrichtungen.

Die nationalen Bestrebungen der lokalen Bevölkerungsgruppen manifestierten sich vor allem am Ende des 19. Jahrhunderts. Einerseits handelte es sich hier um eine starke, von den Arabern ausgehende Selbstbehauptung, die sich der autoritären Kontrolle der Pforte, aber auch dem Bemühen, eine gemeinsame osmanische Identität zu entwickeln, widersetzte. Der arabische Nationalismus fand die Unterstützung der Briten, die mit der Idee eines arabischen Königreiches spielten. Die Franzosen standen Großbritannien diesbezüglich um nichts nach, wie das Programm eines 1913 in Paris abgehaltenen, mit Hilfe der französischen Behörden organisierten „Syrischen Kongresses“ zeigt: Die Nostalgie eines großarabischen Königiums spielte darin eine zentrale Rolle.

Andererseits wuchs auch der Zionismus seit dem späten 19. Jahrhundert beachtlich an: Diese nationale Bewegung erschien zunächst als praktischer Zionismus in Verbindung mit den ersten Immigrationswellen ab 1882; in der Folge wurde er auf theoretische Grundlagen gestellt, und zwar über die Werke von Theodor Herzl (vor allem *Der Judenstaat*, 1896), über die Zionistenkongresse ab 1897 und schließlich über die Ausarbeitung konkreter Pläne zur Gründung eines Judenstaates am Anfang des 20. Jahrhunderts<sup>8</sup>. Der jüdische

---

<sup>8</sup> Vgl. Georges BENSOUSSAN, *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme 1860–1949* (Paris 2002).

Nationalismus, der auf das stillschweigende oder explizite Einverständnis mehrerer europäischer Staaten (Großbritannien, Deutschland) stieß, erzeugte seinerseits Unruhe unter den Arabern. In dieser Situation konnte die türkische Zentralmacht in Konstantinopel, die jegliche Idee eines jüdischen Staates zurückwies, an Stärke gewinnen, was sich auch mit den Intentionen der jungtürkischen Revolution von 1908 deckte. Einer ständigen Pendelbewegung gleich, führte diese Entwicklung neuerlich zu einer Verstärkung der arabischen Forderungen.

Vor diesem immer explosiver werdenden Hintergrund waren damit bis zum Ersten Weltkrieg bereits die Weichen für ein definitives Auseinanderbrechen des Gefüges gestellt.

## *II. 1914–1922: Der Erste Weltkrieg als endgültiger Bruch*

Der Erste Weltkrieg spielte eine grundlegende Rolle für das politische Schicksal des Nahen Ostens, bis heute wirken seine Folgen nach. Auf der Basis eines geheimen deutsch-türkischen Militärabkommens (2. August 1914) trat das Osmanische Reich aufseiten der Mittelmächte im darauf folgenden November in den Krieg ein. Die Pforte rückte damit von der Neutralität ab, mit welcher Frankreich und Großbritannien fest gerechnet hatten. Eine neue Front wurde eröffnet, die zuerst von sehr aktiven Operationen, dann von einer Stabilisierung gekennzeichnet war und die den Briten den Vormarsch in Richtung Palästina vom Sinai aus erschwerte.

Diese unerwartete Situation führte zu einer Beschleunigung der historischen Ereignisse<sup>9</sup>. Es folgten die Ausweisung der aus den Entente-Ländern stammenden Ordensangehörigen<sup>10</sup>, Ausschreitungen und Massaker gegen die christlichen Bevölkerungsgruppen sowie der Versuch, Gleiches gegen die der Kollaboration mit den Entente-Staaten verdächtigten Juden zu unternehmen. Angesichts des Kriegsausbruchs wurden intensive Überlegungen hinsichtlich des weiteren Schicksals der Region angestellt. Großbritannien war zu den verschiedensten Versprechungen bereit, die allesamt vom Zerfall des Osmanischen Reiches ausgingen. Diese Versprechungen galten Arabern wie Zionisten: Gegenüber dem Sharif Hussein eingegangene politische Zusagen führten

<sup>9</sup> Vgl. Conde de BALLOBAR, *Diario de Jerusalén (1914–1919)*. Edición, introducción y notas de Eduardo MANZANO MORENO (Madrid 1996).

<sup>10</sup> Vgl. dazu Dominique TRIMBUR, *Le destin des institutions chrétiennes européennes de Jérusalem pendant la Première Guerre mondiale*, in: *Mélanges de Science Religieuse*, Université catholique de Lille, 4 (octobre-décembre 2001) 3–29.

zu einem arabischen Aufstand gegen den von den Türken proklamierten *Jihad*, mit dem Ziel der Bildung eines arabischen Königreiches. Auf der anderen Seite überzeugten sich die Briten von der Wichtigkeit des Zionismus und versprachen daraufhin die Errichtung eines „jüdischen Nationalheims“ in Palästina („Balfour Declaration“, 2. November 1917).

Frankreich folgte beziehungsweise begleitete Großbritannien mehr oder weniger in seinen Überlegungen, wobei die traditionellen französischen Interessen bestehen blieben. Zwar ging die „déclaration Cambon“ vom 4. Juni 1917, in welcher Paris Interesse für das zionistische Projekt bekundete, der „Balfour Declaration“ einige Monate voraus; am selben Tag aber äußerte sich Frankreich auch besorgt über die Haltung des Vatikans bezüglich der Beibehaltung seiner Position im Orient, konkret bezüglich seines jahrhundertealten Kultusprotektorats<sup>11</sup>. Letztlich wog das zweite Anliegen ungleich schwerer als die Ziele des Zionismus, die wohl aus opportunistischen Gründen Unterstützung erhielten. Im französischen Fokus blieben die Bildung eines großen Libanons zum Schutz der Christen und der Gedanke an ein „Groß-Syrien“, von dem Palästina in den Augen der französischen „Syrianisten“ nur den südlichen Teil bildete.

Die zwei Entente-Mächte einigten sich im Sykes-Picot-Abkommen vom Mai 1916 über die Aufteilung des Territoriums. Zur gleichen Zeit nahmen Franzosen und Engländer das italienische Interesse für die Region zu Kenntnis, während die Russen an die Verwirklichung des Traumes aller Zaren dachten, nämlich an die Eingliederung von Konstantinopel und damit die Wiederherstellung des ehemaligen Byzanz.

Die Mittelmächte, Deutschland und Österreich-Ungarn, versuchten ihrerseits ihre Stellung als Verbündete des Osmanischen Reiches zu nutzen, um alte Ambitionen zu verwirklichen. Durch die konkrete militärische Präsenz aufseiten der Osmanen vor Ort, strebten sie die Verwirklichung von großen Plänen an, die es ihnen erlauben würden, sich gleichzeitig in protestantischen, katholischen und jüdischen Angelegenheiten durchzusetzen. Der deutsche Zentrums-Abgeordnete Matthias Erzberger begab sich 1916 nach Palästina und sprach vom Kauf der Heiligen Stätten, um diese dem Papst zu schenken. Der österreichische Erzherzog Hubert Salvator unternahm – wie viele Mitglieder des Hauses Habsburg vor ihm – 1917 zusammen mit Alois Musil, einem aus Mähren stammenden katholischen Priester und Orientalisten, im Auftrag des

---

<sup>11</sup> Vgl. DERS., Une lecture politique de la mission pour l'Union: la France et la mise en place de la Sacrée Congrégation Orientale, 1917–1922, in: Chantal PAISANT (Hg.), La mission en textes et en image (Paris 2004).

Kriegsministeriums eine Reise in die Region. (Musil, eine überaus schillernde Persönlichkeit, stand mit dem österreichischen Kaiserhaus in enger Verbindung.) Darüber hinaus sagten beide Länder, wenn auch verspätet (Ende 1917/Anfang 1918), eine Unterstützung der zionistischen Sache zu, die in einem erneuerten Osmanischen Reich verwirklicht werden sollte. Gleichzeitig wurde mit Blick auf die Araber eine gegen die Engländer gerichtete subversive Aktion versucht, initiiert abermals von dem eben erwähnten Alois Musil.

Diese verschiedenen von den europäischen Großmächten vertretenen Pläne hinsichtlich des Nahen Ostens zogen eine Beschleunigung des nationalistischen Denkens der lokalen Bevölkerungsgruppen nach sich.

Anfang Dezember 1917 eroberten die Alliierten die Stadt Jerusalem. Damit wurde die vier Jahrhunderte dauernde osmanische Herrschaft beendet und von einer englischen Vorherrschaft abgelöst: Rasch wurde eine britische Verwaltung in Palästina eingerichtet, zuerst militärischen Charakters unter Marschall Allenby, mit wenig Rücksichten auf die französischen Traditionen in dieser Region, und schließlich ziviler Natur, unter dem Hochkommissar Herbert Samuel.

### *III. 1922–1948: Die Zeit des Mandats*<sup>12</sup>

Parallel zu den internationalen Konferenzen, die das Schicksal Deutschlands und Österreich-Ungarns beschlossen, stand das Osmanische Reich auf dem Programm der Zusammenkünfte, die entweder direkt auf die türkische Niederlage (Sèvres und San Remo 1920) oder als Reaktion auf die von Mustafa Kemal unternommenen militärischen Operationen (Lausanne 1923) folgten.

Die Aufteilung Groß-Syriens in mehrere Teile, die den Siegermächten unter der Ägide des neu geschaffenen Volkerbundes als Mandatsgebiete zukommen sollten, wurde besiegelt. Der Völkerbund übertrug der Mandatsmacht Großbritannien die Aufgabe, Palästina seiner autonomen politischen Entfaltung zuzuführen; nachdem es sich dort um politisch entwickelte Bevölkerungsgruppen handelte, sollte die Unabhängigkeit sobald wie möglich realisiert werden.

<sup>12</sup> Siehe zur Mandatszeit u. a. Tom SEGEV, *One Palestine, Complete. Jews and Arabs under the British Mandate* (New York 2000); Ilan PAPPE, *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples* (Cambridge 2004); Linda SCHATKOWSKI SCHILCHER, Claus SCHARF (Hgg.), *Der Nahe Osten in der Zwischenkriegszeit 1919–1939. Die Interdependenz von Politik, Wirtschaft und Ideologie* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 22, Stuttgart 1989); Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN (Hgg.), *De Balfour à Ben Gourion. Les puissances européennes et la Palestine 1917–1948* (Paris 2008).

Für den Historiker stellt sich allerdings die Frage, ob die Lösung einer Mandatsverwaltung nicht gewählt wurde, um de facto kolonialpolitische Interessen zu verdecken – konnte sich Großbritannien doch auf den Völkerbund berufen, um seine ehemaligen Kriegspläne umso besser zu verwirklichen. Sofort aber stellten sich Probleme, die auf die schon vor 1914 bestehenden nationalen Gefühle und deren Verstärkung als Reaktion auf die Herrschaft der Mandatsmacht und ihre Pläne zurückgingen. Die im Mandatsgebiet lebenden Nationalitäten bemühten sich, die Aussicht auf staatliche Unabhängigkeit zu beschleunigen, so die Juden, die eine regelrechte vor-staatliche Struktur aufbauten.

Neue inter-ethnische Unruhen waren die Folge: Ab 1920 kam es zu ersten gewalttätigen Zusammenstößen zwischen Juden und (christlichen und moslemischen) Arabern. Für die Araber war es nicht akzeptabel, dass eine fremde Großmacht – Großbritannien – ihnen eine Zukunft aufzuzwingen trachtete, die sie nicht wollten, da es sich ja um die Perspektive der Inbesitznahme des Landes durch eine in ihren Augen fremdländische Bevölkerungsgruppe – die zionistischen Juden – handelte. Unter diesen Umständen reagierte die Mandatsmacht als Kolonialmacht. Ein Zyklus von Ausschreitungen und Repression wurde in Gang gesetzt, eine Spirale der Gewalt, die die Region nicht mehr verlassen sollte. Das mit der dauerhaften Ausweitung der ethnischen Zusammenstöße konfrontierte Großbritannien wandte wiederholt Gewalt an: so 1920 anlässlich der Vorfälle während des *Nebi Musa*-Festes; 1929 beim Massaker von Hebron; oder zwischen 1936 und 1939 während des von den Arabern organisierten großen Streiks, der das Wirtschaftsleben des Mandats lahm legte.

Die Repression war allerdings nur eine Facette der Reaktion der Mandatsmacht auf das Ansteigen gegensätzlich ausgerichteter Forderungen. Letztlich zogen die wiederholten Zusammenstöße die Notwendigkeit nach sich, einen Modus Vivendi zu finden. So schickte London mehrere Untersuchungskommissionen vor Ort, meist in direkter Folge von Zwischenfällen und Ausschreitungen. Diese fertigten verschiedenste Berichte an, mit Vorschlägen, wie den Zusammenstößen ein Ende bereitet werden könnte. Die Empfehlungen kollidierten jedoch häufig untereinander. Waren die Kommissionsberichte auch zu meist nicht länger als einige Monate oder sogar Wochen gültig, so setzten sie doch alle auf die Vorbereitung einer staatlichen Unabhängigkeit, was die Rückkehr zu den Grundsätzen der Mandatscharta bedeutete.

Angesichts der Verschlimmerung der Situation und der immer offensichtlicher werdenden Unmöglichkeit einer friedlichen Lösung empfahl die Kommission Peel 1937 die Aufteilung Palästinas, mit der Bildung von zwei

getrennten Staaten, der eine jüdisch, der andere arabisch, und einem Sonderstatus für die Stadt Jerusalem. Obwohl dieser letzte Bericht eine tatsächliche Lösungsmöglichkeit bot, wurde der Vorschlag aufgrund der Opposition, die er vor Ort bewirkte, nicht umgesetzt. Das neuerliche Scheitern führte zu neuen Ausschreitungen. 1939 änderte Großbritannien angesichts der unlösbaren Situation auf radikale Weise seine bisherige Politik und setzte mit dem „Weißbuch“ (*White Paper*) der jüdischen Immigration fast ein Ende, schien diese doch der Ausgangspunkt der arabischen Gewalt zu sein.

Während der Mandatsperiode waren auch andere Länder präsent, die in die Zukunft Palästinas investierten. Zwar räumten einige Rivalen wohl endgültig das Feld, wie etwa Russland, dessen die Orthodoxie betreffende Forderungen durch die militärische Niederlage und den Sieg des Kommunismus obsolet wurden. Oder Österreich-Ungarn, dessen vor allem auf den Katholizismus konzentrierte Ambitionen mit dem Zusammenbruch der Doppelmonarchie ein Ende fanden. Deutschland hingegen, dessen wirtschaftliche Präsenz ununterbrochen bestehen blieb, kehrte allmählich in die Region zurück und optierte – im Vertrauen auf die Bindung der Zionisten an deutsche Werte, welche die von Herzl begründete und von deutschen Juden fortgeführte Bewegung prägten – in erster Linie für eine kulturelle Aktion. Ab 1933 bestimmte allerdings der von Hitler-Deutschland propagierte Antisemitismus die Haltung der Nationalsozialisten gegenüber einem immer stärker als jüdisch wahrgenommenen Palästina. Einerseits gab es eine Verständigung mit den Zionisten, um die Emigration deutscher Juden, aber auch den deutschen Handel zu fördern, andererseits entwickelte sich allmählich eine Solidarität mit den Arabern vor Ort, im Namen des gemeinsamen Kampfes gegen einen jüdischen Staat und die britische Großmacht im Nahen Osten. Bemüht um die Ausbreitung seines „Lebensraumes“ auf dem europäischen Kontinent, hatte NS-Deutschland in dessen keine klare Vorstellung den Mittelmeerraum betreffend. Erst mit dem Zweiten Weltkrieg siegte die pro-arabische Option, zu spät, als dass Berlin dort noch irgendeine Rolle spielen hätte können<sup>13</sup>.

Das faschistische Italien wiederum setzte alle verfügbaren Mittel zur Ausweitung seines Einflusses ein und führte in dieser Hinsicht die traditionelle italienische Politik in der Levante fort: Ziel war es, seine Präsenz in den katholischen Missionen und Institutionen zu erhalten respektive zu vergrößern und Frankreich in diesem Bereich den Rang abzulaufen. Italien unterstützte die Zionisten in ihrem nationalen Ziel, vor allem weil die von Herzl begründete

---

<sup>13</sup> Vgl. Francis R. NICOSIA, *The Third Reich and the Palestine Question* (Austin 1985); Yehuda BAUER, *Jews for Sale? Nazi-Jewish Negotiations 1933–1945* (New Haven 1994).

Bewegung ein zusätzliches Medium darstellen konnte, um den italienischen kolonialen Ambitionen im östlichen Mittelmeerraum entgegen zu kommen und den britischen Zielen entgegenzuwirken. Im selben Sinne unterstützte Mussolini aber auch die gegen die Mandatsmacht gerichteten arabischen nationalistischen Forderungen<sup>14</sup>.

#### *IV. Der Zweite Weltkrieg und seine Folgen*

Im Anschluss an die besonders unruhige Zwischenkriegszeit waren die Jahre des Zweiten Weltkriegs paradoxerweise gleichbedeutend mit einer „Pause“ in der politischen Agitation – die nunmehr einsetzende Unterbrechung von besonders gewalttätigen Aktionen hob sich deutlich von der Radikalisierung der vorangehenden Jahre ab. Die Gegner der britischen Mandatsmacht, Deutschland und Italien, präzisierten ihrerseits ihre Vorstellungen, ohne jedoch damit jemals die britische Vorherrschaft zu gefährden.

Diese war nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ungleich stärker in Gefahr. Die damals beginnende Epoche entsprach einer Wiederaufnahme und Beschleunigung der in der Vorkriegszeit bestehenden und ungelöst gebliebenen Probleme – ganz so als ob die Unterbrechung während des Krieges eine umso dramatischere Radikalisierung nach Konfliktende bedingt hätte. Die gewalttätigen Ausschreitungen setzten sogleich nach Ende der Kriegshandlungen wieder ein, einerseits, wie bereits vor dem Krieg, zwischen Juden und Arabern, andererseits und neuerdings aber auch gegen die Mandatsmacht selbst, wie beispielsweise bei dem Attentat gegen die britischen Verwaltungsstellen im King-David-Hotel im Juli 1946.

In dieser Situation, in der die britische Position immer unhaltbarer wurde, boten die Vereinigten Staaten einen Ausweg, indem unter ihrer Ägide die UNO, Nachfolger des Völkerbunds, mit der Angelegenheit betraut wurde. Im November 1947 führte diese Entwicklung zum internationalen Votum für einen Palästina betreffenden Teilungsplan, der dieselben Modalitäten vorsah wie einst 1937 der Peel-Plan. London konnte sich in der Palästina-Frage seiner schwerwiegenden Verantwortung und eines unregierbar gewordenen Territoriums entledigen; die britische Regierung kündigte am 15. Mai 1948 die Aufgabe des Mandats an. Noch bevor der letzte britische Soldat das Gebiet verlassen hatte, riefen die Zionisten in der Person von David Ben Gurion den

---

<sup>14</sup> Vgl. Renzo De FELICE, *Il Facismo e l'Oriente. Arabi, Ebrei e Indiani nella politica di Mussolini* (Bologna 1988).

jüdischen Staat aus, der sich über das vom Teilungsplan als jüdisch definierte Gebiet erstrecken sollte. Am darauf folgenden Tag erklärten die arabischen Staaten dem neuen Gebilde den Krieg<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Vgl. Benny MORRIS, 1948. A History of the First Arab-Israeli War (New Haven 2008).

# DIE WURZELN DES NAHOST-KONFLIKTS

Mit der zionistischen Einwanderung nach Palästina im späten 19. Jahrhundert beginnt die Auseinandersetzung zwischen Juden und Arabern um den Besitz des Gelobten Landes. Sie dauert bis heute an

KARTEN: STEFANIE PETERS, TEXT: FRANK OTTO

Palästina ist ein schmales Land: Der Küstenstreifen mit seinem Korridor zum Roten Meer ist kaum irgendwo mehr als 100 Kilometer breit und besteht zu rund 50 Prozent aus unbewohnbarer Wüste – mittendrin die heiligsten Stätten der Weltreligionen. Und das ist der Kern des Problems. Denn zwei Völker beanspruchen dieses kleine Territorium für sich. Juden und Araber.

Für die einen ist es die verlorene Heimat: das Land der Bibel, Gottesgeschenk und Sehnsuchtsort, dem auch in Zeiten der Diaspora stets die Gebete der Juden galten. Für die anderen ist es die seit Jahrhunderten bewohnte Heimat.

Bis ins späte 19. Jahrhundert leben nur wenige Juden im Gelobten Land. Doch immer neu aufflammender Antisemitismus bedroht die Gemeinden in Europa. Und so entwickelt der Wiener Journalist Theodor Herzl um 1900 einen Plan: Nur in einem eigenen Staat könnten die Juden in Sicherheit leben – und zwar in Palästina, zu jener Zeit noch Teil des Osmanischen Reiches. Diese „zionistische“ Idee bewegt bald Tausende Juden zur Auswanderung in den Nahen Osten.

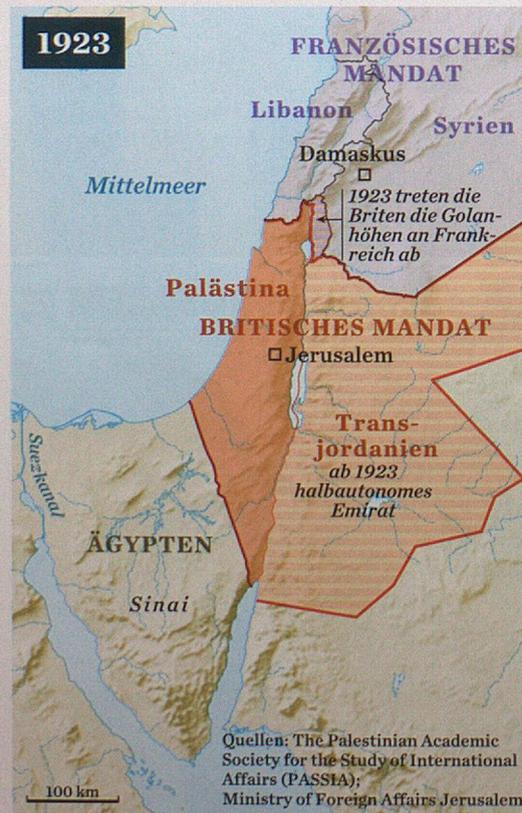
Nach 1918 wird die Immigration zu einem breiten Strom. Denn die Briten haben im Ersten Weltkrieg den Juden eine neue Heimat in Palästina versprochen – allerdings zugleich den Arabern, Verbündeten im Kampf gegen die Osmanen, ein eigenes Reich in Aussicht gestellt, das die Region einschließt. 1920 übergibt eine Konferenz der Siegermächte des Ersten Weltkriegs Großbritannien das Mandat über Palästina (das vom Völkerbund, der UN-Vorläuferorganisation, 1922 bestätigt wird).

Nun kommen mehr und mehr jüdische Einwanderer ins Land. Die Araber fühlen sich getäuscht. 1936 erheben sie sich gegen Briten und Juden. 1947 beschließt die UN-Vollversammlung, das Land zwischen Arabern und Juden aufzuteilen; die überforderten Briten ziehen sich zurück. Doch nur die Juden stimmen dem Plan zu; am 14. Mai 1948 gründen sie den Staat Israel. Die Führer der Araber indes lehnen die Teilung ab – und setzen ihre Armeen gegen die neue Nation in Marsch.

Israel übersteht den Angriff, geht selber zur Attacke über und kann sein Territorium bis 1949 erheblich ausdehnen. Ein weiterer Waffengang bringt noch größere Gebietsgewinne. Denn im Sechstagekrieg von 1967 besetzen israelische Truppen Sinai und Gazastreifen, die Golanhöhen, das Westjordanland sowie ganz Jerusalem. Außer der Sinaihalbinsel (die an Ägypten zurückgegeben wird) sind es diese Gebiete, die bis heute zwischen Juden und Arabern umstritten sind. □



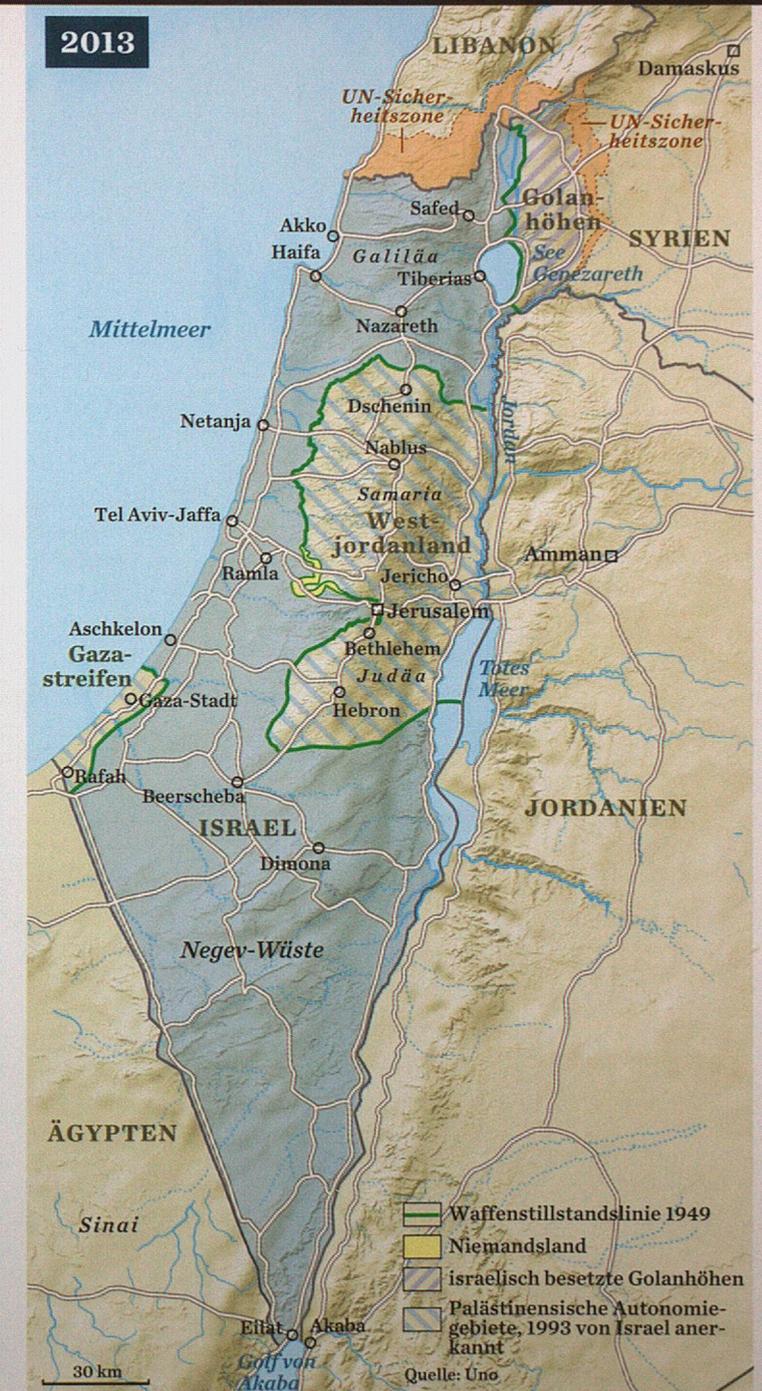
Seit dem 16. Jahrhundert gehört Palästina zum Osmanischen Reich. Auch Ägypten ist formal bis zum Ersten Weltkrieg im Besitz des türkischen Sultans, de facto aber unter der Kontrolle Großbritanniens. London hat das Land 1882 besetzt und 1914 zum Protektorat erklärt. Das Interesse der Briten gilt vor allem der Sicherung des Suezkanals, der Seeverbindung nach Indien



Im Auftrag der Völkergemeinschaft übernimmt Großbritannien nach dem Ersten Weltkrieg die Verwaltung Palästinas und des späteren Transjordanien; Frankreich bekommt das Mandat über Syrien und den Libanon. Schnell brechen in Palästina Unruhen zwischen Juden und Arabern aus – die die Briten immer weniger kontrollieren können



Am 14. Mai 1948 ruft David Ben Gurion den Staat Israel aus. Der neuen Nation sind von der Uno rund 55 Prozent des palästinensischen Territoriums zugesprochen worden – obwohl die arabische Bevölkerung fast doppelt so groß ist wie die jüdische. Im arabisch-israelischen Krieg 1948/49 besetzen die Israelis weitere Gebiete



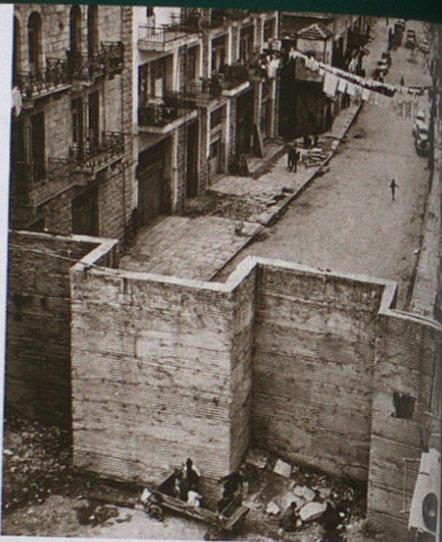
Der Sechstagekrieg von 1967 bringt große Veränderungen: Unter anderem besetzt Israel den Sinai, die Golanhöhen, den Gazastreifen und das Westjordanland. Die Gebiete dienen fortan als Pufferzone. Zudem wird dort später gezielt jüdische Bevölkerung angesiedelt – auch um die biblischen Landschaften zurückzugewinnen



Im Krieg von 1948 haben jordanische Soldaten den Ostteil Jerusalems erobert und lassen seither keinen Juden mehr in die Altstadt mit Grabeskirche und Klagemauer

Wie in dieser Wohnstraße durchschneiden auf 2,5 Kilometer Länge Mauern und manchmal sogar Minenfelder entlang der Waffenstillstandslinie die gesamte Stadt

Innerstädtische Grenze: Nur UN-Mitarbeiter, Diplomaten sowie nicht-jüdische Touristen dürfen von West- nach Ostjerusalem reisen



Vielleicht will niemand es so sehr wie der Bürgermeister, dass die Truppen an diesem Tag hier marschieren, durch die Stadt in den Bergen, die Hauptstadt wurde gegen den Willen der Vereinten Nationen.

Sonnig und heiß liegt dieser 15. Mai des Jahres 1967 über dem Land, als die Parade durch die Straßen Jerusalems zieht: 1500 Mann, vorbei an fahngeschmückten Häusern, vorbei am Postamt nahe dem Rathaus, dem sie unübersehbar die Zahl 19 aufs Dach gesetzt haben.

Zum 19. Mal jährt sich in diesem Jahr jener Tag, an dem David Ben Gurion an einem Freitagnachmittag um 16 Uhr kurz vor Sabbatbeginn im Radio die Erklärung verlas, die den jüdischen Staat zum 15. Mai 1948 ins Leben rief.

Teddy Kollek gehörte zu denen, die fanden, dass die Feiern an diesem Maitag Jerusalem gebühren und keiner anderen Stadt in Israel, und die sich durchsetzten gegen alle Widerstände.

Kollek diente dem israelischen Staat schon, bevor es ihn gab, er schmuggelte Waffen ins Land für seine Verteidigung, er sammelte Geld für ihn und zukünftige Bürger in aller Welt. An diesem Tag im Mai 1967 ist er seit anderthalb Jahren Bürgermeister von Jerusalem.

Etwa einmal im Monat denkt er an Rücktritt.

Jerusalem, die schwer regierbare. Schon der Name ist aus einem Missverständnis entstanden: Im Wort *ruschali-mum* der Kanaaniter, Ort des Gottes Schalem, lasen die Israeliten ihren eigenen hebräischen Begriff für Frieden, *schalom*. Eine staubige Hügelstadt, genannt Zion, Stadt Davids, Stadt Gottes, himmlisch und irdisch zugleich. Mehr

als 40 Mal erobert in 30 Jahrhunderten, immer wieder belagert, verteidigt, zerstört und wieder aufgebaut, meist im Namen Gottes. Und: ein Problem.

Jerusalem, Stadt mit vielen Namen, Heimat unzähliger Sekten, von denen etliche glauben, sie gehöre ihnen allein. In einer solchen Stadt, die Millionen Menschen heilig ist, kann jedes neue Haus endlosen Streit entfachen.

Umzingelt von Schluchten und Tälern, liegt Jerusalem am Rand des zerklüfteten Berglands, das sich wie ein Rückgrat durch Palästina zieht. Im Osten breiten sich die öden Hügel der Jüdäischen Wüste aus bis zum Toten Meer, im Westen trennen Kiefernwälder und die Küstenebene die Stadt vom nur gut 50 Kilometer entfernten Mittelmeer.

Jerusalem ist die Stadt der Rabbiner und der Politiker, aber Israels gehobene Gesellschaft zieht das Leben an der Küste vor, in Tel Aviv, der Vorzeigestadt der Pioniere, die mehr zu bieten hat, Boulevards, Strände, Theater, Oper, Kunst.

Kolleks Westjerusalem dagegen ist eine einzige Sackgasse, isoliert vom Rest des Landes, auf drei Seiten umgeben von arabischem Territorium hinter einem Streifen aus Stacheldraht, Minenfeldern und Beobachtungsposten, wenig mehr als der Endpunkt jener Straßen, die von der Küste in die Berge führen.

Der Krieg um Palästina hat die Stadt zerschnitten (siehe Seite 67). 36 Quadratkilometer Westjerusalem, sieben Quadratkilometer Ostjerusalem.

Israel kontrolliert den Westen, aus dem 1948 mehr als 30 000 Araber flohen oder vertrieben wurden, Jordanien den Osten samt Altstadt, aus der man damals 2000 Juden auswies.

Die Uno, die Jerusalem in ihrem Teilungsplan von 1947 zu einer internationalen Zone mit politischem und rechtlichem Sonderstatus machen wollte,

betrachtet die Besetzung der beiden Stadthälften als illegal. Unternommen aber hat sie seit Jahren nichts mehr.

Westjerusalem ist seit 1950 Israels Hauptstadt, Sitz der meisten Ministerien und des Parlaments, des Obersten Gerichtshofs, verlegt aus Tel Aviv. Dieser Teil der Stadt ist inzwischen auf 195 000 Einwohner gewachsen, aber auch zwei Jahrzehnte nach der Unabhängigkeit wirkt er ein wenig provinziell.

**JERUSALEM HABE** einen Schuss Farbe bekommen durch die Vorbereitungen der Armee, schreibt am Tag vor der Mai-Parade 1967 die „Jerusalem Post“. Die Straßen, sonst abends um 22 Uhr leer, waren noch über eine Stunde nach Mitternacht voller Menschen, als die motorisierten Kolonnen von Jeeps und Lastwagen einen Probelauf abhielten im hellen Scheinwerferlicht.

Von den Aussichtspunkten auf den Mauern der Altstadt beobachten jetzt jordanische Soldaten mit Ferngläsern die Parade zur Feier der Staatsgründung.

Auf der anderen Seite der Grenze heißt Jerusalem „Al-Quds“ – und Israel „der Feind“. Aber niemand spricht viel davon, den Westteil der Stadt zurückzuerobern. Solche Ankündigungen kommen zwar aus Kairo, Damaskus oder Bagdad, nicht aber aus Ostjerusalem.

Die meisten Israelis, zu Hause in einem Staat, den sie nur per Flugzeug oder Schiff verlassen können, haben kaum eine Vorstellung vom Leben auf der anderen Seite.

Im jüdischen Jerusalem, ständig im Belagerungszustand, mischt sich in die Angst oft ein Gefühl der Überlegenheit gegenüber den Palästinensern, die man für einfach hält, primitiv.

Die zwei Hälften der Stadt entfernen sich immer mehr voneinander. Das arabische Jerusalem orientiert sich ostwärts, Richtung Amman, das jüdische Jerusalem in Richtung Tel Aviv.

Kontakt zwischen beiden Seiten gibt es kaum. Wasserversorgung, Telefon- und Straßennetz sind zweigeteilt worden. Anrufe von einer Hälfte der Stadt in die andere, ein paar Häuserblocks weiter, werden um die halbe Welt geleitet, weil es keine direkte Verbindung gibt. Nur die Gesundheitsbehörden kooperieren, vereint im Kampf gegen streu-

nende Hunde und die Moskitos, die im Niemandsland der Grenze brüten.

Jerusalem, sagt Teddy Kollek, ist die Seele und das Herz des jüdischen Volks, ohne die der Körper nicht leben kann.

Die Heilige Stadt, betrauert in Jahrhunderten der Diaspora, beschworen in Psalmen, Gebeten, Visionen. Bei Hochzeiten erinnert das Zertreten eines Glases an die Zerstörung des Tempels, und der Bräutigam rezitiert aus dem Psalm 137: „Vergesse ich dein, Jerusalem, soll mir die rechte Hand verdorren.“

An Gräbern mahnt das Totengebet Kaddisch an den Wiederaufbau der Stadt, und den Trauernden wird Trost zugesprochen mit den Worten: „Möge der Herr dich trösten unter denen, die trauern um Zion und Jerusalem.“

Und seit Jahrhunderten enden die Gebete zum Pessach-Seder mit dem Ausruf: „Nächstes Jahr in Jerusalem.“

Doch Westjerusalem ist ein Ort, der sein Herz verloren hat: die Altstadt. Denn dort liegen, versammelt auf einem knappen Quadratkilometer, einige der heiligsten Stätten der drei großen abrahamitischen Weltreligionen.

Den Zugang zur Klagemauer und anderen religiösen Stätten, den das Waffenstillstandsabkommen von 1949 eigentlich zusichert, verweigert Jordanien

den Israelis. Nur ein Konvoi, der die kleine jüdische Garnison in einer Exklave auf dem Skopusberg im jordanischen Teil versorgt, darf alle zwei Wochen passieren. Die dort liegende Hebräische Universität sowie das Hadassah-Krankenhaus sind seit 1949 geschlossen.

Und bei den Verhandlungen über die Zukunft des kleinen Zoos auf dem Berg mussten die Vereinten Nationen vermitteln und erklären: „Entscheidungen waren zu treffen, ob (a) israelisches Geld verwendet werden sollte, um arabische Esel zu kaufen, um den israelischen Löwen zu füttern, oder (b) ein israelischer Esel durch von Jordanien beherrschtes Gebiet passieren sollte, um von dem fraglichen Löwen gefressen zu werden.“

Schließlich stimmte Jordanien der Evakuierung der Zootiere nach Westjerusalem zu, unter UN-Geleit.

Gegenseitig beschuldigen sich beide Seiten, heilige Stätten geschändet zu haben. Die Israelis werfen Jordanien vor, den jüdischen Friedhof auf dem Ölberg entweiht und Tausende Grabsteine zum Bau von Straßen und Latrinen in jordanischen Armeelagern benutzt zu haben. Auch habe man die Synagogen zerstört im jüdischen Viertel der Altstadt, das nun als Lager für palästinensische Flüchtlin-



Die Altstadt wirkt wie aus der Zeit gefallen: Christen ziehen durch die enge Via Dolorosa. Als zahlungskräftige Touristen werden sie von der jordanischen Führung willkommen geheißen

ge dient, die die Überreste der Bethäuser als Ställe und Müllhalden nutzen.

Die Araber sind umgekehrt empört über die Zerstörung des Mamilla-Friedhofs, auf dem große Gelehrte, Krieger, Mystiker begraben liegen.

Gespräche über den Austausch von Gebieten – frühere arabische Stadtteile von Westjerusalem sowie die Straße zwischen Jerusalem und Bethlehem gegen das jüdische Viertel der Altstadt und die Klagemauer – blieben ohne Ergebnis.

Und so sprechen Juden an Festtagen Gebete auf dem Dach eines hohen Gebäudes auf dem Zionsberg, von dem aus sie wenigstens einen Blick auf das einst jüdische Viertel werfen können.

Von ihrer Tribüne aus sehen die Staatsmänner am 15. Mai 1967 die Soldaten vorbeiziehen, Präsident Salman Schasar, Premier Levi Eschkol, Generalstabschef Jitzchak Rabin. Der ehemalige Premier David Ben Gurion hat sich dagegen geweigert, der Parade beizuwohnen, da Israel nicht den Mut aufbringe, seine gesamte militärische Stärke zu zeigen.

Denn um die Bestimmungen des Waffenstillstandsabkommens nicht zu verletzen, hat die Regierung die Trup-

penstärke des Aufmarschs reduziert, auf Panzer verzichtet, auf schwere Artillerie und den Vorbeiflug der Luftwaffe. Dennoch hat Jordanien bei den Vereinten Nationen protestiert.

Die gemäßigte Parade ist nicht der einzige Kompromiss der Feier. Aus dem Programm der Eröffnungszeremonie am Vorabend im Stadion der Hebräischen Universität, mit 1000 Soldaten, Siedlern, Veteranen, haben sie ein paar Zeilen eines Gedichts des Lyrikers Natan Alterman gestrichen, das von Mut und Unabhängigkeit handelt und eine Warnung an die Araber enthält, ihren Weg zu überdenken.

Noch während der Proben hat Premier Eschkol seinen Generalstabschef zu sich rufen lassen, weil er sich sorgte, die Lesung könnte zu einer unfreiwilligen Kriegserklärung werden.

Dass, während sie Gedichte und Paraden üben, der nächste Krieg nur noch wenige Wochen entfernt ist, ahnen sie nicht. Jerusalem, diese Halb-Stadt, findet Teddy Kollek, ist außer den Kibbuzim entlang der Grenze der einzige Ort in ganz Israel, an dem man ständig die Nähe des Feindes spürt.

Das Rathaus nahe dem Jaffator ist mit der Teilung aus dem Zentrum der Stadt an deren äußersten Rand gerückt. Vom Dach des Gebäudes kann man die Betonmauer der Grenze sehen, kaum

20 Meter entfernt, und etwa 100 Meter weiter die erste jordanische Feuerstellung auf der Altstadtmauer.

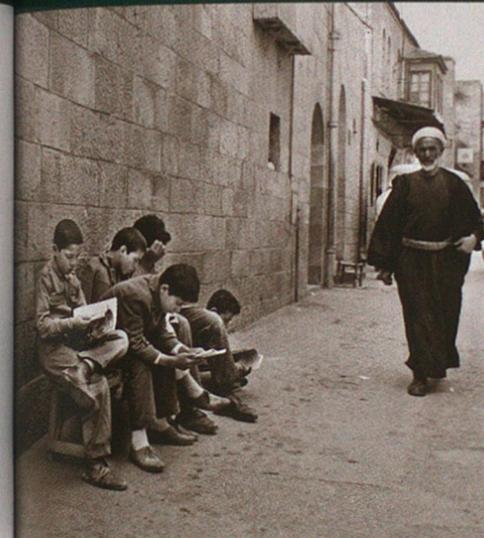
Für seine Vorgänger war der Umzug in ein neues Rathaus beschlossene Sache, der gewählte Standort liegt sicher, mitten in Westjerusalem. Teddy Kollek aber lässt das Projekt fallen.

Denn überall entlang der Grenze zwischen Ost und West hausen Einwanderer aus den muslimischen Ländern, die nach 1949 in Elendsquartieren untergebracht wurden: Juden aus Marokko, Kurdistan, dem Jemen, dem Irak, geflohen vor Verfolgung und Diskriminierung und der Rache nach dem Krieg. Jerusalems aus Europa stammendes Establishment – die Aschkenasim – überlässt diese aus dem Orient kommenden sefardischen Flüchtlinge weitgehend sich selbst, in den gefährlichsten Bezirken der Stadt.

Die jüngste der Flüchtlingssiedlungen hat knapp 500 Wohnungen. In manchen leben drei Generationen zusammen, mit durchschnittlich fünf Kindern. In einer Behausung von zumeist nicht mehr als 45 Quadratmetern, die Fenster schmale Schlitzlöcher, die mit schweren Eisenläden verschlossen werden können, sobald die jordanischen Soldaten aus ihrer Stellung gleich gegenüber darauf

Viele arabische Bürger, hier Schuster in einer Gasse, sind 1948 von den Israelis aus ihren Häusern im Westteil der Stadt vertrieben worden. Manche bewahren noch die Schlüssel auf, in der Hoffnung auf Rückkehr

Lesende Jungen in Ostjerusalem. Fast alle Jüngeren der 75 000 Einwohner dort haben den nur wenige Schritte entfernten Westteil noch niemals betreten



Unabhängigkeitstag ein Interview gibt, da fragt ihn die Journalistin: Würden Sie ein israelisches Kind ermuntern, ein Lied der Sehnsucht zu schreiben nach einem vereinten Jerusalem?

Wenn es schreiben will, soll es schreiben, antwortet Ben Gurion. Ich würde keines schreiben.

Teddy Kollek aber hat eines schreiben lassen. Er hat einem Radiosender vorgeschlagen, ein Lied über Jerusalem produzieren zu lassen. Und so gibt es nun einen Song, in dem die Liedermacherin Naomi Schemer versucht, die Sehnsucht des jüdischen Volkes nach Jerusalem musikalisch auszudrücken.

schießen. Immer wieder gibt es Tote und Verletzte.

Es wäre unmoralisch, findet Teddy Kollek, all diese Neuankömmlinge schutzlos zurückzulassen, während die Stadtväter den kostspieligen Rückzug aus der Gefahrenzone antreten. Daher schreibt er die Investition für das Rathaus ab und bleibt, wo er ist. Auch, weil bleiben bedeutet, dass er an die Wiedervereinigung der Stadt glaubt.

Kurz nachdem er 1965 Bürgermeister wurde, fragten ihn die Stadtplaner: Sollen wir davon ausgehen, dass Jerusalem eines Tages wieder geeint sein wird – und deshalb die Straßen von Ost nach West planen, in Richtung der Trennmauern und über sie hinaus?

Kollek sagte ja, ohne Zögern, und glaubte, dass er recht behalten würde. Eines Tages, irgendwann.

Aber auf Hoffnungen allein lässt sich eine Stadt nicht bauen. Und nicht alle Israelis teilen Kolleks vorsichtigen Optimismus. Als etwa der Ex-Premier David Ben Gurion ein paar Tage vor dem

Das Tor hat seinen Namen von einer Familie jüdischer Einwanderer aus Weißrussland, deren Haus hier einst stand, nördlich der Altstadt am Ende der Schmueel-Hanawi-Straße.

Im Frühjahr 1948 verwandelten jüdische Soldaten das Haus in ein Bollwerk, 35 von ihnen starben, als die Arabische Legion in jordanischen Diensten es sprengte. Vom Haus der Mandelbaums blieben nur die Reste eines steinernen Torbogens, das vordere Gartentor sowie drei Mauern mit Bogenfenstern stehen.

Der Grenzübergang neben der Ruine besteht aus zwei Straßensperren, an denen bewaffnete Soldaten hinter Sandsäcken stehen. Die Kontrollpunkte der

beiden Seiten trennt ein Stück Kopfsteinpflaster, verstärkt mit Zementkegeln, die als Panzersperren dienen.

Manchmal wird durch die Grenze getrennten Familien hier eine Begegnung gestattet, ein Gruß durch den Stacheldraht. Nur Diplomaten, UN-Personal, christliche Geistliche sowie nicht-jüdische Touristen dürfen von einer Seite auf die andere wechseln.

Auf jordanischer Seite müssen Besucher beweisen, dass sie keine Juden sind, Christen etwa mit ihrem Taufschein. Der Rückweg in den Westteil bleibt ihnen versperrt, sie müssen über Jordanien zurück in ihre Heimat reisen.

Erst nach jahrelangem Druck erlaubt die Regierung in Amman israelischen Christen, zu Weihnachten und Ostern ihre heiligen Stätten im Ostteil der Stadt zu besuchen und anschließend nach Israel zurückzukehren. Die Israelis müssen Listen der Pilger zusammenstellen und den Jordaniern vorlegen. Die Erlaubnis gilt für höchstens 48 Stunden.

**DIE »GRÜNE LINIE«** des Waffenstillstandsabkommens von 1949 zieht sich von Süden nach Norden durch die Stadt. Davon sind mehr als 2,5 Kilometer eine befestigte Grenze aus massiven Betonwällen und Stacheldrahtverhauen. Auf beiden Seiten zielen Scharfschützen in das Gelände auf der anderen Seite.

Nachts ist gelegentlich das Rattern von Maschinengewehren zu hören, manchmal auch eine Explosion.

In den ersten Jahren nach der Teilung ist die Grüne Linie noch durchlässig gewesen und wurde täglich illegal übertreten. Schmuggler kamen über die Grenze und Bauern, die ernten wollten in ihren Olivenhainen vor der Stadt, von denen sie die Grenze nun trennte. Ein Baptistenpastor aus Westjerusalem verlor eines Nachts auf einer Mine einen Fuß bei dem Versuch, heimlich einen kranken Jungen durch das Niemandsland zu bringen, um ihn im Westteil der Stadt medizinisch versorgen zu lassen.

Der einzige offizielle Grenzübergang im Zentrum Jerusalems ist das Mandelbaumtor, über dem die blauweiße Fahne der Vereinten Nationen weht; unter deren Schutz steht der Kontrollpunkt.



Die Heilige Stadt ist kein Schmelztiegel der Religionen. Jede Gemeinde hütet eifersüchtig ihren eigenen Mikrokosmos – auch die orthodoxen Juden im Viertel Mea Shearim

Muslime waschen ihre Füße, bevor sie sich dem Felsendom nähern: Das Areal ist für Juden tabu, Christen dürfen einige Stellen als Besucher betreten

Armenier in der Kirche vom Grab der Heiligen Jungfrau. Sie stellen eine der ältesten und einflussreichsten unter den rivalisierenden christlichen Gemeinschaften



Der Tourismus ist Teddy Kolleks persönliche Passion. Denn er hofft, das die Besucher Israel nicht nur Geld einbringen, sondern das Land der Welt erklären, besser als alle PR und Propaganda.

Er sucht die Nähe zu den Reichen und Berühmten, zu Marlene Dietrich, Frank Sinatra, Marc Chagall, die seiner vernachlässigten Stadt Spenden verschaffen sollen und Aufmerksamkeit.

Kultur will er nach Jerusalem bringen und internationalen Glanz. Kein Projekt hat ihn in seiner Zeit als Büroleiter von Premierminister Ben Gurion so beschäftigt, so begeistert wie das im Mai 1965 eröffnete Israel-Museum, gebaut im Stil eines mediterranen Dorfes auf einem Hügel über dem Kreuztal.

Kollek plant keine Wartezeit ein bei seinen Projekten. Es sollte, findet er, ein elftes Gebot geben, nur für Bürgermeister: Du sollst nicht geduldig sein. Weil ein geduldiger Magistratschef verloren ist.

Wenn er von einem Projekt überzeugt ist, muss er es so schnell wie möglich umsetzen, mit allen Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen, oder er wird es bereuen. Langmut liegt ihm ohnehin nicht.

Sein Jähzorn ist berüchtigt, er schreit Sekretärinnen an, wirft in Rage mit dem ersten Gegenstand, der ihm in die Hände kommt, zerhämmt vor Wut mit der Faust seine gläserne Schreibtischplatte.

Bevor er sich überreden ließ, für Ben Gurions neu gegründete Arbeiterpartei Rafi als Bürgermeister zu kandidieren, wollte Kollek das öffentliche Leben eigentlich hinter sich lassen, nach einem Dutzend Jahren im Büro des Premierministers. Tieferes Interesse an städtischen Problemen hatte er nicht.

Was geschieht, wenn du gewinnst, fragte sein Sohn Amos, bist du dann ver-

antwortlich für den Müll? Kollek selbst sah das Amt in etwa ebenso.

Viele Wahlversprechen hat er nicht gemacht. Den neuen Vororten will er helfen und die Sauberkeit in der Stadt verbessern. Warum solltest du dich mit Jerusalem übernehmen, sagt ihm ein Freund, es ist seit 2000 Jahren dreckig, das änderst du nicht an einem Tag.

**D**en stellvertretenden Bürgermeister stellt wie schon seit Jahren „Agudat Jisrael“, die stärkste und strengste der religiösen Parteien. Die Strenggläubigen sind nicht die Mehrheit in Jerusalem und trotzdem eine Macht.

Im Jahr 1953 hat die Knesset per Gesetz den orthodox dominierten Rabbinergerichten breite Zuständigkeit in den Angelegenheiten jüdischer Bürger zugesprochen. Nur Rabbiner dürfen Eheschließungen vorsitzen oder eine Scheidung gewähren, nur das Oberrabbinat entscheidet, wer überhaupt als Jude zu gelten hat.

Überall im Land prallen säkulare und orthodoxe Welten aufeinander, immer wieder. Einzelschicksale veranlassen die gesamte Nation, die Gräben tiefer zu ziehen. Etwa die Entscheidung eines Rabbinergerichts, den Geschwistern Chanoch und Miriam Langer als *mamzerim*, unehelich Geborenen, die Heirat mit „reinen“ Juden zu verbieten. Oder das Verschwinden von Jossele Schumacher, den sein strenggläubiger Großvater jahrelang versteckt halten lässt, weil er fürchtet, die Eltern vernachlässigten die religiöse Erziehung des Jungen. Bis der Geheimdienst den Zehnjährigen in New York aufspürt, protestieren säkulare Juden in den Straßen von Jerusalem: „Efo Jossele, wo ist Jossele?“

Nirgendwo sonst im Land versuchen die orthodoxen Gemeinden so aggressiv



wie in Jerusalem, den größtenteils säkularen Einwohnern die Einhaltung religiöser Regeln aufzuzwingen, wenigstens in der Öffentlichkeit.

Am erbittertsten versuchen die Mitglieder der Sekte „Neturei Karta“, der Stadt Moral zu verordnen. Der aramäische Name, den sie sich gegeben haben, bedeutet „Wächter der Stadt“, und ihre Proteste enden häufig in Gewalt, gegen Andersdenkende, gegen die Polizei.

Den israelischen Staat lehnen sie ab, sie nehmen nicht an Wahlen teil, hebräische Zeitungen sind ihren Mitgliedern verboten, weil sie ketzerische Irrlehren verbreiten. Als ein Schwimmbad in Jerusalem eröffnet wird, das gemeinsames Baden von Männern und Frauen gestattet, belegt ein Rabbiner der Neturei Karta Badbesitzer und Badegäste öffentlich mit einem Bannfluch. Wenn Kinder in den Straßen singend und tanzend das

Purimfest feiern, dann beten die Extremisten um Regen.

Ansonsten führen die *charedim*, die Gottesfürchtigen, in Stadtteilen wie Mea Shearim – in den 1870er Jahren nordwestlich der Altstadtmauer streng nach den Regeln der Tora erbaut – ihr eigenes Leben. Und säkulare Juden essen bei „Fink“, dem besten Restaurant der Stadt, nichtkoscheres Gulasch und Würstchen.

Aber am Freitagabend senkt sich mit dem Sabbatbeginn Stille über die Stadt, Busse fahren nicht mehr, alle jüdischen Geschäfte schließen, weil kein Geld mehr die Hände wechseln darf.

Und die Charedim in ihren tintenschwarzen Mänteln stehen in ihren Stadtteilen an den Straßenecken und werfen Steine auf vorbeifahrende Autos, die gegen die Sabbatruhe verstoßen.

**TEDDY KOLLEK FINDET**, dass man Religion und Politik trennen soll. Dass man ein guter Jude sein kann, auch wenn man sich nicht an alle 613 Vorschriften der Tora hält. Und dass ein Kibbuznik an der syrischen Grenze dem Judentum ebenso viel Treue beweist wie ein Jeschiwa-Schüler, der am Sabbat mit Steinen auf Andersdenkende wirft.

Gläubiger Jude war Theodor Herzl Kollek, Sohn eines leitenden Bankangestellten, Enkel eines Lehrers, sein ganzes Leben lang nicht. Aber schon als Jugendlicher überzeugter Zionist.

In seinem Elternhaus in Wien zündete man am Freitagabend zum Sabbat Kerzen an – und fuhr am Samstag trotzdem mit der Tram. In die Synagoge ging die Familie nur an Feiertagen. Seine Eltern nannten den 1911 geborenen älteren ihrer beiden Söhne nach dem Begründer der zionistischen Bewegung und riefen ihn fortan nur noch Teddy.

Teddy lernte Geige spielen, bekam Privatstunden in Englisch und Französisch, trat mit elf Jahren einer zionistischen Jugendorganisation bei. Als Erster seiner Familie wanderte er 1935 nach Palästina aus und schloss sich einer Gruppe an, die am Ostufer des Sees Genezareth einen Kibbuz aufbauen wollte.

Als sich später im neuen Staat Israel alle hebräische Namen gaben, da entdeckte Theodor Kollek, dass der Talmud ein Tor des Tempels als Teddy-Tor benennt, und behielt guten Gewissens den Namen seiner Kindheit.

Perfekt Hebräisch aber lernte er nie. Wenn der Bürgermeister den Namen seiner Stadt ausspricht, klingt er statt „Jeruschalajim“ wie „Juruschalajim“.

Zwei Jahre, bevor Kollek sein Amt antrat, hatte der Poet Jehuda Amichai

ein Gedicht geschrieben über seinen Wohnort Jerusalem, es heißt „Der Bürgermeister“.

„Es ist traurig/der Bürgermeister von Jerusalem zu sein./Es ist schrecklich./Wie kann ein Mensch der Bürgermeister einer solchen Stadt sein?/Was soll er damit anfangen? Er wird bauen und bauen und bauen.“

Und Kollek baut. Mit Grünflächen fängt er an, kleinen Parks in der ganzen Stadt. Schon seit Jahren wird in Jerusalem viel gebaut. Ein neuer Universitäts-campus, ein großer Klinikkomplex, ganze Stadtbezirke auf den Hügelkuppen im Westen der Stadt.

Das neue israelische Jerusalem wird urbaner und westlicher. Mit breiten Hauptverkehrsstraßen statt gewundener Kopfsteinpflastergassen, mit Apartmentblöcken, die zwischen den Häusern aus hellem Kalkstein wachsen, den die Briten der Stadt zu Zeiten des Mandats als einzig gültiges Verkleidungsmaterial verordnet hatten.

Für viele Bewohner und Besucher sind die schönsten Gegenden der Stadt die ehemals arabischen Viertel wie Katamon oder Talbieh, die alten Steinhäuser mit ihren hohen Decken und schmiedeeisernen Toren.



Im jüdischen Westjerusalem leben 195 000 Einwohner. Doch selbst im Zentrum, wie hier auf der Königin-Salome-Straße, wirkt die Stadt provinziell. Und am Sabbat dürfen keine Busse fahren

1950 erklärt Israel, gegen den Protest der Uno, Jerusalem zur Hauptstadt Israels und fördert mit einem großen Neubauprogramm die Ansiedlung weiterer Bürger

Schüler auf dem Weg zum Unterricht in Ein Kerem im Südwesten der Stadt. Manche Bauwerke auf diesem Bild zeigen noch die Beschädigungen aus den Kämpfen von 1948



Auf der anderen Seite der Grenze, in Ostjerusalem, bewahren manche Familien noch immer Schlüssel zu diesen Häusern auf, 20 Jahre nachdem sie sie haben verlassen müssen.

Als im Juli 1966 im Westteil der Stadt das neue Parlamentsgebäude der Knesset eingeweiht wurde, erklärte Jordaniens König Hussein am selben Tag Ostjerusalem zur „spirituellen Hauptstadt“ seines Reichs. Die Freitagsgebete im Radio aber werden trotzdem aus der Hussein-Moschee in Amman übertragen statt aus der drittheiligsten Moschee der Welt in Jerusalem, der al-Aqsa-Moschee mit ihrer silberfarbenen Kuppel, von der Mohammed sagte, ein Gebet in ihr sei tausend Gebete anderswo wert.

Und Verwaltungshauptstadt für Palästina wie einst zu Zeiten des britischen Mandats ist Ostjerusalem längst nicht mehr. Wer einen Bankkredit, einen Telefonanschluss, eine Geschäftslizenz beantragen will, muss mehr als 100 Kilometer nach Amman reisen.

Immerhin lässt sich die 1953 gegründete jordanische Tourismusbehörde für einige Zeit in Ostjerusalem nieder, und auch sonst ist König Hussein bemüht,

den lukrativen Zustrom von Pilgern und anderen zahlungskräftigen Reisenden zu verstärken. Er ermöglicht die Restaurierung der christlichen Grabeskirche und lässt die bleierne Kuppel des Felsendoms golden färben. Westjerusalem aber ist auf jordanischen Touristenlandkarten ein weißer Fleck.

Noch 1948 gab es nur ein einziges modernes Hotel im Ostteil der Stadt, kaum 20 Jahre später sind es 70. Auf dem Ölberg wird das „Intercontinental“-Hotel gebaut, in dem sich im Mai 1964 Hunderte Delegierte zur Gründungskonferenz der Palästinensischen Befreiungsorganisation PLO treffen.

Ostjerusalem lebt vom Tourismus und vom Geld, das jene Palästinenser nach Hause schicken, die in den arabischen Ölstaaten arbeiten.

Die Unterschiede zwischen Reich und Arm sind groß, aber die Ober- und Mittelschicht kann sich Luxusartikel und Importwaren leisten, die im Westen der Stadt nicht zu haben sind.

Die Regierung bemüht sich, das arabische Jerusalem behutsam zu modernisieren, ohne den Charakter der Stadt zu verraten. Im Gassengewirr der Altstadt scheint noch das alte Jerusalem der Lautenspieler und Dichter auf, mit Bettlern, Lastenträgern, tanzenden Derwischen. Düfte von Kardamom, Salbei und Thymian wabern unter der Gewölbedecke

der Suks, wo Händler und Hausiererinnen vor sauber gestapelten Bergen von Bohnen, Tomaten und Weinblättern hockern. Maultiere und Esel werden durch die engen Straßen getrieben, in den Cafés sitzen alte Männer mit Kufijas und rauchen gurgelnde Wasserpfeifen.

Kamele weiden auf Brachflächen im erdbebenzerstörten Suk al-Khawajat, dem Basar der Goldschmiede, der seit Menschengedenken den Nusseibeh gehört – einer der vier, fünf führenden Familien der Stadt, aus deren Reihen der König bisweilen Kabinettsmitglieder und führende Beamte rekrutiert.

Hunderttausende Palästinenser sind in den Jahren nach dem Krieg aus dem Westjordanland nach Amman gezogen. Die jordanische Hauptstadt hat ihre Bevölkerung zwischen 1948 und 1967 mehr als verzehnfacht auf über 300 000 Menschen. Ostjerusalem wächst gemächlich, von 50 000 auf 75 000 Einwohner.

Viele Palästinenser in Jerusalem, besser ausgebildet und fortschrittsorientierter als die meisten Araber im Kernland östlich des Jordan, finden es schwer erträglich, Amman politisch untertan zu sein. Sie fühlen sich fremdbestimmt und der Monarchie einverleibt, ungefragt. So ist Ostjerusalem's Bürgermeister Ruhi



al-Khatib, obwohl nur Fünfter bei der Wahl zum Stadtrat, von König Hussein persönlich ins Amt gehoben worden.

Längst stellen die Palästinenser mehr als die Hälfte der Bevölkerung Jordaniens, aber sie sehen sich selbst vernachlässigt und Jerusalem zur Provinzstadt verkommen, während Amman einen Boom erlebt.

Manchmal besucht der Monarch Jerusalem mit seiner Entourage, begleitet von einer Beduinengarde. Auf einem Hügel im Norden der Stadt beginnen Arbeiter mit dem Bau eines Palastes.

Der Bruder des Königs, Prinz Muhammad, hat eine Palästinenserin geheiratet. Sechs Monate des Jahres verbringt das Paar in einer Villa in Jerusalem. Meist ist der Prinz damit beschäftigt, mit den Christen zu verhandeln und sich um Frieden zwischen den miteinander verfehdeten Orthodoxen, Katholiken und Armeniern zu bemühen.

Denn mehr als 30 verschiedene christliche Konfessionen leben in Jerusalem, in einer Atmosphäre kleinlicher

Eifersucht. Schon kleine Übertretungen der Rechte an den heiligen Stätten, zuletzt 1853 vom Sultan des Osmanischen Reiches festgelegt, können zu schweren Konflikten führen.

Die kirchlichen Machtverhältnisse sind in Jerusalem gänzlich anders verteilt als im Rest der Welt. So gehört der armenischen Kirche, in Jerusalem seit dem 5. Jahrhundert etabliert, ein Drittel der heiligen Stätten, während die römisch-katholische Kirche, erst während der Kreuzzüge in die Stadt gekommen, nur über 17 Prozent verfügt.

Und die kleine griechisch-orthodoxe Kirche besitzt größere Anteile am Ölberg und der Grabeskirche als alle anderen religiösen Vereinigungen.

Der Schlüssel zur Grabeskirche wird keiner der christlichen Kirchen alleine anvertraut, sondern seit Jahrhunderten fern des Heiligtums aufbewahrt. Seit 400 Jahren teilen sich zwei muslimische Familienclans die Rolle der Schlüsselverwalter. Jeden Morgen um vier Uhr wirft ein Mitglied der Familie Joudeh einen Stein ans Fenster eines Hauses der Familie Nusseibeh und übergibt den Schlüssel, den ein Nusseibeh weiter zum Kirchentor trägt.

Der Generalschlüssel, 30 Zentimeter lang, schließt eine Eichentür auf, dick genug, um einem Rammbock zu widerstehen. Durch die geöffnete Tür reicht ein Priester eine Leiter, mit der das Schlüsselloch einer zweiten, größeren Tür zu erreichen ist.

Friede, sagt der Schlüsselverwalter, wenn auch diese Tür sich öffnet.

Und der Priester erwidert: Friede.

**TEDDY KOLLEK KENNT** Jerusalem nicht anders als heillos gespalten. So ist die Stadt immer gewesen, so war sie vor 100 Jahren und vor 30, als er sie zum ersten Mal betrat zur Zeit des britischen

Mandats. Eine Kleinstadt in den Bergen, mit Gruppen von Häusern aus hellem Kalkstein und Gemeinden in versteckten Hinterhöfen am Ende enger Straßen. Jerusalem, immer Mosaik, niemals Schmelztiegel.

Kolleks Stadthälfte ist keine Einheit, sondern eine Reihe von Siedlungen – von den Vierteln der Ultrareligiösen, die mit ihren ärmlichen Gassen und kleinen Innenhöfen, eigenen Marktplätzen, Schulen und Synagogen aussehen wie Ghettos in Polen oder Ungarn, bis zu bürgerlichen Gartenvororten, wo sich die deutschstämmigen Intellektuellen niedergelassen haben, mit sauber geschnittenen Hecken und Blumenkästen, Tennisplätzen und Privatbibliotheken.

In vielen Vierteln führt eine ethnische oder religiöse Gemeinschaft ein Eigenleben. Spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts ist das jüdische Jerusalem zersplittert in verschiedene Gruppen, von denen sich jede um ihren eigenen Rabbiner sammelt und in einer eigenen Synagoge ihre Gottesdienste begeht.

Herkunft, religiöse Rituale sowie politische Überzeugungen trennen die Fraktionen – Aschkenasim gegen Sefardim, Nationalreligiöse gegen Antizionisten, Mitnagdlim gegen Chassidim.

Die Fronten ziehen sich auch mitten durch die ultraorthodoxe Minderheit. Unter den Charedim, gespalten in zahllose Sekten und Untersekten, gibt es die, die den jüdischen Staat als ersten Schritt zur Wiederkehr des Messias und der Erlösung des jüdischen Volkes sehen. Und solche, die glauben, dass die Juden nicht wieder herrschen dürfen, bis ihnen der Messias erschienen ist, und die den Staat Israel daher nicht anerkennen. Die Mitnagdlim, dem strengen Tal-



Seit 1957 mahnt die Gedenkstätte Yad Vashem an die Verfolgung und Vernichtung der Juden durch Nazi-Deutschland. Viele Überlebende aber fühlen sich in Israel ausgegrenzt und unverstanden

Teddy Kollek, ehemaliger Kibbuznik, Geheimagent und Waffenschmuggler, wird 1965 zum Bürgermeister Westjerusalems. Keine zwei Jahre später untersteht ihm die gesamte Stadt



Ostjerusalem bedeckt ein Sechstel der Fläche, doch liegen dort fast alle heiligen Stätten. Im Niemandsland zwischen den verfeindeten Bereichen leben nur Moskitos und streunende Hunde

mud-Studium verschrieben, beäugen argwöhnisch die mystisch-frommen, lebenslustigen Chassidim. Die wiederum teilen sich in mehrere Hauptgruppen, jede angeführt von einer Familiendynastie, die der Legende nach von einem wundertätigen Rabbiner abstammt.

Jede der Sekten pflegt eigene Traditionen und Kleidervorschriften, die Äußerlichkeiten bis ins Detail regeln, die Form des Huts, die Länge des Mantels, die Farbe der Socken.

Jeder hat seinen Platz in Jerusalem und hält sich daran. Bis auf jene, die ihren Platz nicht finden können – jene, die nach dem Holocaust aus Europa ins Gelobte Land gekommen sind, aber selbst nach Jahren Fremde bleiben in der neuen Heimat.

Im Jahr 1960 bereitete Teddy Kollek als Bürochef des Premierministers den Prozess gegen den früheren SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann vor, den der Geheimdienst Mossad aus seinem Versteck in Argentinien nach Israel entführt hatte.

Als Kollek ihn das letzte Mal gesehen hatte, im Frühjahr 1939 in Wien, da wirkte Eichmann auf ihn wie ein kleiner Angestellter. Kollek versuchte im Auf-

trag der Zionistenbewegung, mit Blanko-Einreisegenehmigungen für Großbritannien Juden aus Österreich herauszuschleusen. Und Eichmann sagte die Ausreise zu für 3000 Menschen.

Zum Prozess ging Kollek nur ein einziges Mal, denn er ertrug es nicht, die Geschichten zu hören, die die Zeugen der Anklage erzählten.

1949, im Jahr nach der Gründung Israels, stellten die fast 350 000 Holocaust-Überlebenden ein knappes Drittel der jüdischen Bevölkerung. Die meisten bemühten sich um eine neue Identität als Israelis, lernten die neue Sprache, nahmen hebräische Namen an. Man müsse ihnen, sagte ein Politiker, erst mal die Liebe zum Heimatland beibringen, Arbeitsmoral und menschliche Sitten.

Die Sabras, in Palästina geboren, betrachten die Überlebenden noch jetzt, 18 Jahre später, oft distanziert, mit einer Mischung aus Mitleid und Abscheu.

Sie können nicht begreifen, wie die Juden in Deutschland, Österreich, Belgien, Polen und überall sonst in Europa dasaßen und auf Hitler warteten, statt nach Palästina zu kommen, als noch Zeit dafür war. Weshalb sie sich zusammentreiben und in die Todeslager verschicken ließen wie Vieh, statt Widerstand zu leisten, statt sich zu organisieren und zurückzuschlagen gegen ihre Verfolger.

Und die, die nicht aufhören wollen, davon zu erzählen, was ihnen angetan wurde, finden kaum einen, der ihnen zuhören möchte. Diese Überlebenden – rückwärtsgewandt, während der Rest des Landes in die Zukunft schauen will – sind Außenseiter im neuen Staat. Manche Sabras nennen sie *sabon*, Seife.

Auf dem Herzlberg, gleich neben dem Militärfriedhof, wo am Vorabend des Unabhängigkeitstags ein Dutzend Fackeln entzündet werden, eine für jeden der zwölf Stämme Israels, ist 1957 eine Gedenkstätte für die sechs Millionen jüdischen Holocaust-Opfer eröffnet worden. Ihr Name: Yad Vashem, „Ein Denkmal und ein Name“ – nach Gottes Versprechen im Buch Jesaja: „Ihnen allen errichte ich in meinem Haus und in meinen Mauern ein Denkmal, ich gebe ihnen einen Namen.“

Schon in den 1950er Jahren haben viele Holocaust-Überlebende Israel wieder verlassen, zumeist in Richtung USA.

**DIE TRITTE** der Truppen auf der Maiparade fallen schwer in den Straßen. Auf der Tribüne überreicht ein Ordonnanzoffizier dem Generalstabschef Jitzchak Rabin einen Lagebericht. Flüsternd gibt Rabin die Informationen an Premier Le-



vi Eschkol weiter, der neben ihm steht. Schon vor der Parade haben sie sich im „King David“-Hotel zum Krisengespräch getroffen. Seit Monaten gibt es militärische Zwischenfälle an der Grenze zu Syrien. Nun hat der ägyptische Präsident Nasser begonnen, auf dem Sinai Truppen zusammenzuziehen – wahrscheinlich, um einen vermuteten Angriff der Israelis auf Syrien vorzuzukommen.

Am Abend des Unabhängigkeitstags predigt ein Rabbiner namens Zvi Jehuda Kook in seiner Jeschiwa, wie jedes Jahr zur Feier der Geburt des Staates Israel.

Plötzlich wird seine Stimme laut, der Rabbiner schluchzt und schreit: „Und wo ist unser Hebron – haben wir es etwa

*Literaturempfehlungen:* Karen Armstrong, „Jerusalem – One City, Three Faiths“, Ballantine: detaillierter Überblick über die Geschichte der drei großen monotheistischen Religionen in der Heiligen Stadt. Teddy Kollek, „Ein Leben für Jerusalem“, Fischer: lebendig geschriebene Autobiografie des langjährigen Bürgermeisters.

vergessen?! Und wo ist unser Siche, unser Jericho – wo? Haben wir sie etwa vergessen?“

Als der Staat Israel geboren wurde, da habe er nicht feiern können, ruft der Rabbiner, weil damals das Land Gottes geteilt worden sei. Ohne die biblischen Landschaften aber sei *Eretz Israel*, das Land Israel, nicht vollständig.

Es sei eine Sünde, weint der Rabbi, diese heiligen Stätten in den Händen anderer zu lassen.

Binnen Wochen werden sie Zvi Jehuda Kook einen Propheten nennen, und er wird seine Anhänger ausschicken, das wiedergewonnene Land zu besetzen und nie wieder freiwillig zu verlassen.

Nur wenige Hundert Meter von der Jeschiwa des Rabbiners entfernt, im Konzertsaal eines Kongresszentrums, singt die Soldatin Schuli Natan das Lied, das der Bürgermeister über Jerusalem hat schreiben lassen.

Schuli Natan, die gerade ihren Wehrdienst leistet, ist als Sängerin völlig unbekannt, die Komponistin Naomi Schemer hat sie in einem Radioprogramm über Nachwuchstalente singen gehört und ausgewählt für diesen Abend, für dieses Lied. „*Jeruschalajim Schel Sahaw*“, Jerusalem aus Gold, drei Strophen nur, von einer einsamen Stadt und der Mauer in ihrer Mitte, von ausgetrockneten Brunnen und einem leeren Marktplatz und dem Tempelberg in der Altstadt, den niemand mehr besucht.

Als existierten die Palästinenser nicht.

Genau drei Wochen nach dem Unabhängigkeitstag beginnt an einem Montagmorgen der Krieg. Teddy Kollek sitzt gerade in seinem Büro im Rathaus, als die ersten jordanischen Granaten auf Jerusalem fallen (siehe Seite 98).

Am Morgen des dritten Kriegstags erreichen im Kampf um die Heilige Stadt Einheiten der israelischen Armee die Klagemauer. 700 Soldaten mit geschwärzten Gesichtern und blutbefleckten Uniformen drängen sich am Ende der Gasse im marokkanischen Viertel vor dem heiligsten Ort des Judentums.

Unter ihnen ist Schlomo Goren, der Oberrabbiner der Armee. Er bläst das Schofarhorn, das nur an hohen Feiertagen erklingt. Die Soldaten fallen sich in die Arme, beten, weinen, tanzen, und als das Radio die Gebete des Rabbiners ins ganze Land schickt, hört man sie singen. „*Jeruschalajim Schel Sahaw*“, Jerusalem aus Gold.

Als Naomi Schemer hört, wie die Soldaten ihr Lied singen, da schreibt sie Jerusalem eine neue Strophe, auf der Stelle. „Wir sind zurückgekehrt zu den Brunnen, zum Marktplatz, der Schofar ruft in der Altstadt vom Tempelberg.“

Am selben Tag gibt Teddy Kollek eine Pressekonferenz im „Ambassador“-Hotel im gerade eroberten arabischen Stadtteil Scheich Dscharrarah.

Auf dem Rückweg nach Westjerusalem erkennt ihn ein israelischer Soldat und ruft ihm zu: Wir haben deine Stadt größer gemacht.

Der Bürgermeister sagt: Du meinst wohl, zu einem größeren Problem. □

Constanze Kindel, 34, kannte Israels inoffizielle Nationalhymne „*Jeruschalajim Schel Sahaw*“ bislang nur aus den letzten Filmszenen von „Schindlers Liste“.

## 3. Die Geschichte der Gedenkstätte Yad Vashem

### 3.1 Die Gründung von Yad Vashem

Der Name Yad Vashem geht auf das alte Testament zurück und bedeutet »ein Denkmal und ein Name«. <sup>1</sup> Damit wurden Verbindungslinien in die jüdische Geschichte gezogen. Inhaltlich war mit dieser Namenswahl klargestellt, dass es in Yad Vashem darum gehen sollte, den Opfern ihren Namen und damit ihre Geschichte und ihre Würde wiederzugeben und außerdem einen Ort zu schaffen, an dem ihrer gedacht und erinnert werden kann.

Nachdem im September 1942 von Mordechai Schenhabi der Vorschlag für eine Gedenkstätte gemacht worden war, wurde dieser Vorschlag auf dem ersten zionistischen Kongress nach dem Krieg im August 1945 in London angenommen. <sup>2</sup> Ein erstes veröffentlichtes Konzeptionspapier geht auf das Jahr 1948 zurück. In diesem wurde das grundsätzliche Anliegen benannt:

»Yad Vashem ist das nationale Erinnerungswerk des jüdischen Volkes für die sechs Millionen seiner Söhne und Töchter, die der Naziverfolgung zum Opfer gefallen sind; für die eineinhalb Millionen jüdischer Soldaten und Partisanen, die an welcher Front und in welcher Formation auch immer im Freiheitskampf des Zweiten Weltkrieges für uns kämpften; für die ungezählten Gemeinden, religiösen, kulturellen und sozialen Einrichtungen Israels, die ein Raub der Vernichtung geworden sind.« <sup>3</sup>

Als Ort war in Jerusalem ein landschaftlich und architektonisch zu gestaltender Berg des Gedenkens (Har Ha-Zikaron) vorgesehen. Auf diesem sollten eine Gedächtnishalle, die als Grabmal der Ermordeten fungieren sollte, ein Haus des Kämpfers, in dem der Beitrag der Partisanen und der jüdischen Soldaten im Kampf gegen den Nationalsozialismus gewürdigt werden sollte, verschiedene Gedenksteine, ein Archiv und eine Synagoge errichtet werden. Zur Erinnerung an die zerstörten Gemeinden sollten eine große Europakarte, auf der diese verzeichnet sind, und Bücher über die Geschichte jeder dieser Gemeinden erstellt werden. Ein besonderer Tag, einer der

---

1 Jes. 56,6.

2 Yad-Vashem, Martyrs' and Heroes' Remembrance Authority, S. 5.

3 Zit. nach Yad Vaschem, das nationale Erinnerungswerk des jüdischen Volkes, S. 3.

Tage der Ghetto-Aufstände, sollte als Gedenktag festgelegt werden. Dieser »wird alle Juden, wo auch immer sie leben, in der Erinnerung an die Märtyrer und Helden unseres Volkes in unserer Zeit vereinen«. <sup>4</sup> Geschaffen werden sollte eine Möglichkeit der individuellen Erinnerung, verbunden mit dem nationalen Gedenken, wobei im Verlauf der Zeit das nationale Gedenken immer zentraler wurde. Die Konzeption entstand vor der Staatsgründung und beinhaltete doch schon wesentliche Elemente der späteren Realisierung: die doppelte Erinnerung an die »Märtyrer und Helden«, d. h. auch die Trennung der von der Vernichtung Betroffenen, die Eindeutigkeit der Ortswahl und damit die Betonung, dass nur in Eretz Israel, genauer: in Jerusalem, die Erinnerung an die europäischen Juden aufrechterhalten werden könne. Damit entsprach auch die Konzeption Yad Vashems ganz der zionistischen Ideologie. Dazu gehörte insbesondere die Betonung jüdischen Kampfes.

Die Gedenkstätte wurde 1953 durch das »Gesetz zum Andenken an die Märtyrer und Helden« ins Leben gerufen. Das Gesetz wurde von der Regierung eingebracht und einstimmig von der Knesset verabschiedet. Der Gesetzesvorschlag wurde am 25. März 1953 zum ersten Mal veröffentlicht, zehn Jahre nach dem Beginn des Aufstandes im Warschauer Ghetto. Die Gründung der Gedenkstätte fand also um diesen Jahrestag statt; das Gesetz wurde allerdings erst im August verabschiedet und gibt selbst wenig Hinweise auf diesen historischen Zusammenhang. Der offizielle Name wurde ergänzt durch den Zusatz »Gedenkstätte für Holocaust und Heldentum«. <sup>5</sup>

Yad Vashem untersteht dem Erziehungs- und Kulturministerium und soll, entsprechend der defensiv-konsensualen Konzeption der Erinnerung, eine zentrale, nationale Institution sein. »The purpose of Yad Va-shem – the national institution of Holocaust commemoration ... was to ›combine all the existing (Memorial) institutions in Israel to guide them and unite them. It is obvious that one can not agree to a phenomenon of multiple institutions, of decentralization and separation, and one should combine the efforts of the entire nation in the field of Holocaust and heroism memory« so fasste Ben-Zion Dinur, zuständiger Minister, die Aufgaben zusammen. <sup>6</sup>

Verglichen mit heutigen dezentralen Gedenkstättenkonzeptionen in Deutschland, <sup>7</sup> aber auch in den USA, ist diese zentralistische Herangehensweise doch eher

---

4 Zit. nach ebd., S. 8.

5 Die meisten nicht hebräischen Dokumente über Yad Vashem liegen auf Englisch vor. Der offizielle Zusatz ist dort, »Martyrs' and Heroes' Remembrance Authority«. Wörtlich übersetzt hieße dieses »Gedenkautorität für Märtyrer und Helden«. Seit wann der Zusatz »Gedenkstätte für Holocaust und Heldentum« existiert ließ sich nicht exakt feststellen. Auf der offiziellen Homepage der Gedenkstätte lautet der Untertitel »The Holocaust Martyrs' and Heroes' Remembrance Authority«. Vgl. [www.yadvashem.org.il](http://www.yadvashem.org.il).

6 Zit. nach Y. Weitz, *Political Dimensions of Holocaust Memory*, S. 133.

7 Bericht der Bundesregierung über die Beteiligung des Bundes an Gedenkstätten, S. 3, 5.

fremd. Allerdings gilt es zu bedenken, dass die israelische Gesellschaft zu diesem Zeitpunkt noch keine gefestigte Identität hatte. Die zionistische Führung versuchte, diese Identität durch auf Konsens abzielende Maßnahmen in der Formung der Erinnerung zu schaffen.<sup>8</sup> Vielschichtige Gedenkkonzeptionen, wie sie seit Anfang der 80er Jahre entstanden, waren hierfür untauglich. Es sollte eine nationale, zionistische Erinnerung an den Holocaust etabliert werden, hinter der individuelle und Gruppeninteressen zurückstehen sollten. In dieser Konzeption war auch kein Platz für die jüdische Geschichte der Diaspora, vermeintlich eine Geschichte der Niederlagen. Es war die Zeit, in der die Frühzeit staatlicher Einheit (zu Zeiten des ersten Tempels) und Siege gefeiert wurden, um die Identität des jüdischen Staates zu begründen.<sup>9</sup> Gleichzeitig sollte deutlich gemacht werden, dass der Staat Israel Träger der Erinnerung ist, verantwortlich für die Erinnerung und die Lehren der Geschichte.<sup>10</sup>

Im Gründungsgesetz Yad Vashems werden die Aufgaben der nationalen Gedenkstätte benannt. Erinnert werden soll an die Opfer,

- »(1) an die sechs Millionen Juden, die den Märtyrertod durch die Nazis und ihre Helfer erlitten;
- (2) an die jüdischen Familien, die durch die Unterdrücker ausgerettet wurden;
- (3) an die Gemeinden, Synagogen, Bewegungen und Organisationen und die kulturellen, erzieherischen, religiösen und wohltätigen Institutionen, die in der Absicht vernichtet wurden, den Namen und die jüdische Kultur Israels auszulöschen;
- (4) an den Heldenmut der Juden, die ihr Leben für ihr Volk hingaben;
- (5) an das Heldentum jüdischer Soldaten und Untergrundkämpfer in Städten, Dörfern und Wäldern, die ihr Leben im Kampf gegen die Naziverbrecher, ihre Helfer und Helfershelfer einsetzten;
- (6) an den heroischen Widerstand der Gefangenen und Kämpfer der Ghettos, die sich erhoben und die Flamme des Aufstandes entfachten, um die Ehre ihres Volkes zu retten;
- (7) an das mutige und hartnäckige Ringen der Massen des jüdischen Volkes, die – die Vernichtung vor Augen – um menschliche Würde und jüdische Kultur kämpften;
- (8) an die verzweifelten Bemühungen der Bedrohten, das Land Israel trotz aller Hindernisse zu erreichen, und an den Einsatz und das Heldentum ihrer Brüder, die auszogen, die Überlebenden zu retten und zu befreien;
- (9) an die Edlen der Völker, die ihr eigenes Leben aufs Spiel setzten, um Juden zu retten.«<sup>11</sup>

Von den insgesamt neun Aufgaben beziehen sich sechs auf den Widerstand. Die Schwerpunktlegung ist eindeutig. Auffällig an der Formulierung des Gesetzes ist neben der pathetisch-poetischen Sprache die umfassende Definition von Widerstandssaktivitäten. Der »einfachen« Opfer soll gedacht werden, aber unter Punkt (7) können

---

8 S. Friedländer, Die Shoah als Element, S. 10.

9 Y. Weitz, Political Dimensions of Holocaust Memory, S. 143.

10 Y. Weitz, Shaping the Memory of the Holocaust, S. 497.

11 Zit. nach Gesetz zum Andenken an die Märtyrer und Helden – Jad Waschem, S. 1.

alle Juden Europas in den Widerstand hinein definiert werden. Zum Zeitpunkt der Gesetzesverabschiedung war es offensichtlich notwendig, möglichst große Gruppen der Juden aus der Diaspora in eine gesellschaftlich anerkannte Gedenkkultur zu integrieren; und das war das Gedenken an den Widerstand. Dieser Versuch, möglichst große Gruppen der Verfolgten als Teile des Widerstandes zu definieren, war für Yad Vashem konstitutiv. In den 50er und 60er Jahren kam dieses nicht so sehr zum Tragen, da in dieser Zeit vor allem der bewaffnete Widerstand gewürdigt wurde. Nach dem Sechs-Tage-Krieg 1967 jedoch, als auch die Opfer und Überlebenden mehr und mehr in das Gedenken integriert wurden, wurde verstärkt auf diese Konstruktion zurückgegriffen. Es blieb dennoch eine Hierarchie bestehen, die von bewaffnetem Kampf gegen die Nationalsozialisten bis zu Überlebensbemühungen in den Vernichtungslagern abgestuft war. Eindrucksvoll findet sich diese Hierarchisierung und Prioritätensetzung in einer Aufforderung zum Gedenken an den 27. Jahrestag des Aufstandes im Warschauer Ghetto 1970. In ihm heißt es unter anderem:

»The Ghetto Fighters who died in the struggle for their freedom and the dignity of their people have become a symbol for all SIX MILLION JEWS murdered in the Nazi ghettos and concentration camps.«<sup>12</sup>

Unter Punkt (8) des Gesetzes werden klare Verbindungslinien in den Jischuv gezogen. Die Erinnerung an die legale und illegale Immigration nach Eretz Israel wird in einem Atemzug mit den Rettungs- und Befreiungsaktionen von Juden aus dem Jischuv genannt. Die Juden hingegen, die unter ähnlichen Schwierigkeiten flohen, nur eben nicht Palästina erreichten, sondern ein anderes sicheres Land, werden nicht erwähnt. In dieser Auslassung wird die zionistische Ausrichtung des Gesetzes offenbar. Es diene zur Legitimierung des Staates Israels als Bewahrer der Erinnerung an den Holocaust und als einzig wirklich sicherer Ort für Juden.

Die Schwerpunktlegung auf jüdischen Widerstand verdeutlicht sich bei der im Gesetz festgelegten Aufgabenstellung und der Zuständigkeit der zu gründenden Einrichtung. Aufgabe ist es, »dokumentarisches Material in Israel über jene Juden zu sammeln, die ihr Leben im Kampf und im Aufstand gegen die Nazis und deren Helfer hingaben, und das Andenken der Opfer zu erhalten.«<sup>13</sup> Die Zuständigkeiten wurden ausgesprochen offen formuliert. Yad Vashem soll zuständig sein, »(1) aus eigener Initiative und in eigener Verwaltung Institutionen zum Zwecke der Erinnerung zu errichten.« Durch diese Offenheit wurde der Gedenkstätte die Möglichkeit gegeben, auf Erwartungen und Erfordernisse in angemessener Weise zu reagieren. Für die zukünftige Entwicklung war diese Unabhängigkeit von entscheidender Bedeutung.

---

12 Zit. nach Yad Vashem News, Nr. 2, 1970, S. 3. Hervorhebung im Original. Der Text findet sich in einer in dem Magazin abgedruckten Anzeige der »Warsaw Ghetto Resistance Organization«.

13 Zit. nach Gesetz zum Andenken an die Märtyrer und Helden, ebenso alle folgenden Zitate.

Daneben gab es jedoch auch klare inhaltliche Vorgaben. Die Einrichtung eines zentralen Archivs ist in der allgemeinen Aufgabenstellung schon angeklungen. Daneben sollte der Gedenktag an die »Opfer und Helden« durchgeführt und als nationaler Trauertag im »Bewußtsein des ganzen jüdischen Volkes« verwurzelt werden, den Opfern des Holocaust die »symbolische Staatsbürgerschaft Israels« verliehen, andere Einrichtungen zum Gedenken an die »Opfer und Helden der Katastrophe« unterstützt, bei internationalen Unternehmungen Israel vertreten und andere Tätigkeiten entfaltet werden, »die zur Erfüllung seiner Aufgaben notwendig sind«.

Yad Vashem wurde Anfang der 50er Jahre gegründet, in einer Zeit, in der die Überlebenden nicht gehört wurden und der Holocaust nur in der mythischen Stilisierung der Ghetto-Kämpfer, Partisanen und jüdischen Soldaten thematisiert wurde. Das Gründungsgesetz mit seiner Betonung von Widerstand und Heldentum drückt dies aus. Die Errichtung des Archivs bot die Möglichkeit, die vorhandenen Bilder wissenschaftlich zu überprüfen und zu korrigieren. Mit der Festlegung darauf, »Material über die Vernichtung und das Heldentum der Juden zu sammeln, zu prüfen und zu veröffentlichen, und es damit dem Volke zu eigen zu machen«, wurde auch eine pädagogische Funktion benannt und die Aktivitäten nicht auf die Dokumentation des Widerstands beschränkt. Die Archivtätigkeiten Yad Vashems wurden so Grundlage der historischen Forschung, die es in den ersten Nachkriegsjahren aufgrund des mangelnden Zeitabstandes und der fehlenden Dokumentengrundlage nicht gab.<sup>14</sup> Das Archiv erfüllte in der Zukunft wichtige Aufgaben, so stellte es z. B. viele historische Dokumente für den Eichmann-Prozess zur Verfügung.<sup>15</sup> Die Forschung entwickelte sich in den Jahren nach der Gründung beständig. Seit 1957 werden jährlich die *Yad Vashem Studies* herausgegeben, ebenso wie verschiedene Bücher durch die Gedenkstätte publiziert wurden. Seit 1969 wurden im Abstand von drei bis vier Jahren wissenschaftliche Konferenzen zu verschiedenen Forschungsaspekten organisiert. Seit Ende der 70er Jahre gibt es zwei große Forschungsprojekte. Es gab das Projekt einer Enzyklopädie der zerstörten Gemeinden. Diese diente als Grundlage für das seit Ende der 70er Jahre geplante Denkmal für die zerstörten Gemeinden.<sup>16</sup> Daneben wird ein 25-bändiges Werk zur Geschichte des Holocaust in den unterschiedlichen europäischen Ländern vorbereitet.<sup>17</sup> Geplant war, das Projekt innerhalb von zehn Jahren abzuschließen. Bis heute hat sich die Herausgabe allerdings immer weiter verzögert.

Die ersten Pläne nach der Einrichtung von Yad Vashem sahen neben dem Archiv mit einer Bibliothek die Errichtung einer Synagoge, einer Gedenkhalle, einer Halle des Heldentums und eines künstlerisch gestalteten ewig wählenden Denkmals (*eter-*

---

14 N. Keren, *The Impact of She'erit Hapletah*, S. 431.

15 *Yad Vashem Bulletin* Nr. 21, Nov. 1967, S. 53.

16 *First Meeting of the World Council*, Address of Y. Arad, S. 1 f.

17 *Ebd.*, Address of G. Hausner, S. 2, Address of Y. Arad, S. 3.

nal monument) aus den Steinen des Berges vor.<sup>18</sup> Für die Erinnerung an unterschiedliche Gruppen waren verschiedene Gedenkort vorgesehen: die Gedenkhalle für die sechs Millionen Ermordeten, die Halle des Heldentums für die Kämpfer gegen die Nazis. Auch die Formen des Gedenkens waren unterschiedlich: nach religiösen Mustern in der Synagoge, die gleichzeitig an die zerstörten Synagogen erinnern sollte, nach säkular-zionistischen Mustern an dem ewigen Denkmal aus den Steinen Israels. Außerdem sollten die Namen der Opfer der »jüdischen Katastrophe und des Heldentums« gesammelt und registriert werden. Der Anspruch, Vertreter aller Opfer zu sein, wurde zusätzlich dadurch bekräftigt, dass Yad Vashem als Grab der Opfer definiert wurde, das der Großteil der Opfer ansonsten nicht besitzt.<sup>19</sup>

Allen Opfern sollte die Gedenk-Staatsbürgerschaft (*commemorative citizenship*) verliehen werden, falls Freunde oder Verwandte dieses wünschten.<sup>20</sup> Im Gründungsgesetz war noch vorgesehen, allen Opfern die symbolische Staatsbürgerschaft zu verleihen. Durch diesen Akt der Verleihung der posthumen Staatsbürgerschaft wären alle Opfer nachträglich zu potentiellen Staatsbürgern eines zionistischen Staates gemacht worden und gleichzeitig hätte es einmal mehr den israelischen Anspruch unterstrichen, alleiniger Vertreter des Gedenkens an die sechs Millionen Ermordeten zu sein. Die Tatsache, dass ein Großteil der Opfer keine Zionisten waren, ging bei dieser Symbolik verloren. Daher wurde in der Realisierungsphase diese symbolische Staatsbürgerschaft durch die Gedenk-Staatsbürgerschaft ersetzt.

Es gab keine fertige Konzeption für die Gedenkstätte. Es gab bestimmte Vorstellungen – Archiv, Gedenkort, symbolische Staatsbürgerschaft – darüber, was Yad Vashem beinhalten sollte, über die konkreten gesellschaftlichen Aufgaben wurden keine Aussagen gemacht. Yad Vashem entsprach kaum Vorstellungen von Gedenkstätten, wie sie heutzutage existieren. Es war keine Ausstellung vorgesehen, ein heutzutage existentieller Bestandteil; es wurden keine Zielgruppen benannt, an die sich die Einrichtung wenden sollte, wie dieses beispielsweise das amerikanische Volk beim USHMM ist, das die universellen Lehren aus diesem Kapitel europäischer Geschichte ziehen soll, oder die nachfolgenden Generationen bei der Stiftung Topographie des Terrors, um der historischen Verantwortung als Deutsche nachzukommen. Ganz allgemein wurde benannt, dass gesammeltes Material veröffentlicht werden soll, um es »dem Volke zu eigen zu machen«.<sup>21</sup> Ein Begründungszusammenhang hierfür wurde nicht geliefert, er schien sich von allein zu verstehen und selbstverständlich zu sein. So wurde Yad Vashem nicht aus konkreten gesellschaftlichen Auseinandersetzungen heraus gegründet und auch ohne eine klare Zielvorgabe.

---

18 Yad-Vashem, Martyrs' and Heroes' Remembrance Authority, S. 9.

19 Ebd., S. 10.

20 Ebd., siehe auch: Gesetz zum Andenken an die Märtyrer und Helden, S. 2.

21 Zit. nach Gesetz zum Andenken an die Märtyrer und Helden, S. 1.

### 3.2 Die Struktur von Yad Vashem: Direktorium, Vorsitzender des Direktoriums und Beirat

Durch das Gründungsgesetz wurde Yad Vashem eine weitgehende Autonomie zur Erfüllung der Aufgaben gewährt. Für die Erfüllung dieser Aufgaben wurde im inneren Aufbau eine relativ einfache Struktur gewählt. Es wurden als geschäftsführende Organe ein Beirat und eine Exekutive eingerichtet.<sup>22</sup> Der Beirat setzt sich aus Regierungsmitgliedern, Vertretern der Jewish Agency, des Jüdischen Nationalfonds, des jüdischen Weltkongresses, Wissenschaftlern, Mitgliedern von Einwandererverbänden, Repräsentanten einzelner Gemeinden, Holocaust-Forschungseinrichtungen, Veteranen-, Partisanen- und Ghettokämpferorganisationen und Holocaust-Überlebenden zusammen, die vom Erziehungs- und Kulturminister für vier Jahre ernannt werden. Der Vorsitzende wird mit Zustimmung der Regierung vom Ministerpräsidenten ernannt. Der Beirat berät das Direktorium in Bezug auf die Arbeit Yad Vashems, wertet die Rechenschaftsberichte des Direktoriums aus und genehmigt geplante Gedenkprojekte sowie die Verleihung von posthumen Staatsbürgerschaften. Der Beirat trifft sich ein- bis zweimal im Jahr und hat dementsprechend vor allem repräsentative und beratende Funktion. Der Beirat hat vor allem die Aufgabe einer Außenwirkung in die Öffentlichkeit, aber auch in die in ihm repräsentierten Organisationen und Verbände. Ende der 90er Jahre hatte der Beirat über 100 Mitglieder, war also über repräsentative Funktionen hinaus kein arbeitsfähiges Gremium.<sup>23</sup>

In den Sitzungen des Beirates und in den Stellungnahmen des Vorsitzenden in der Öffentlichkeit wurde häufig die Verbindung zwischen den Aufgaben der Gedenkstätte und gesellschaftlichen Diskussionen geschaffen. So beinhalteten die Reden des Beiratsvorsitzenden Hausner am Holocaust-Gedenktag zwischen den 60er und 80er Jahren viele direkte Verknüpfungen zwischen den historischen Ereignissen des Holocaust und gegenwärtigen politischen Auseinandersetzungen mit den arabischen Nachbarn.<sup>24</sup> Ende der 70er Jahre wurde der Beirat umstrukturiert und stärker international ausgerichtet. So fand 1979 das erste Treffen des »World Council of Yad Vashem« statt.<sup>25</sup> Die Aufgabenstellung blieb gleich und insgesamt handelte es sich durch die Veränderung eines Beirats mit Mitgliedern internationaler Organisationen in einen internationalen Beirat um eine Nuancenverschiebung und eine symbolische öffentliche Aktion, die den internationalen Stellenwert Yad Vashems einmal mehr betonen sollte. Stellvertretender Vorsitzender des internationalen Beirates

---

22 Zu den folgenden Angaben vgl. Yad Vashem, Gedenkstätte für Holocaust und Heldentum, S. 7.

23 Interview mit Josef Burg, 2.6.1998 in Jerusalem.

24 Siehe Kapitel 5.1.

25 First Meeting of the World Council of Yad Vashem.

wurde Elie Wiesel, der Vorsitzender der von US-Präsident Carter berufenen Kommission zur Erarbeitung von Vorschlägen für ein Holocaust Memorial in den USA war.<sup>26</sup> Wiesel war auch erster Vorsitzender des United States Holocaust Memorial Council. Beide Funktionen, Vorsitzender des *Council* und stellvertretender Vorsitzender des Internationalen Beirats von Yad Vashem, hatte er bis 1987 inne, als er den Friedensnobelpreis erhielt. In Bezug auf die Zusammenarbeit zwischen dem Memorial in den USA und Yad Vashem war diese Doppelfunktion durchaus hilfreich. Allerdings gab es zwischen beiden Institutionen durchaus Konkurrenz, z. B. über finanzielle Mittel privater Sponsoren.<sup>27</sup> Darüber hinaus bestand und besteht die Konkurrenz sicherlich hinsichtlich des Stellenwertes beider Institutionen innerhalb der jüdischen Welt. Elie Wiesel nahm hierzu in einer Rede vor dem Internationalen Beirat in Yad Vashem kurz nach Verleihung des Nobelpreises wie folgt Stellung:

»We all see in this place (Yad Vashem, M. H.) the place of commemoration for the whole Jewish people, it has no comparison, it has no equal, nor can it ever have. It is imperative that what has been built here can be built here alone. Wherever else in the world people build, if they build similar projects, then those places have to take second place to this place. Their task is to help Yad Vashem and to be assisted by it. This was my standpoint for many years and it gets stronger and stronger as time goes by... I stand in a place to which I belong, for this is the place to which all Jews belong.«<sup>28</sup>

Diese Äußerungen des Vorsitzenden des *U. S. Holocaust Memorial Council* sind insofern erstaunlich, als dass sie die konzeptionellen und gestalterischen Möglichkeiten des entstehenden Museums in Washington D.C. von vornherein einschränkten. Da dieses im US-amerikanischen Kontext sicherlich nur schwer vermittelbar gewesen wäre, trat Wiesel von seiner Position in Washington D.C. zurück.<sup>29</sup>

Der Beirat bezog auch zu internationalen Entwicklungen und Ereignissen Stellung, so beispielsweise 1981: »All participants gave expression to the urgent need to face and to combat this neo-Nazi phenomenon. In its resolutions the Council gave expression to the grave concern over the subject and called for an urgent activity of Jewish and non-Jewish civilized bodies to counter this recent twist of the truth.«<sup>30</sup> Schon 1980 forderte der Beirat das Direktorium sogar auf, eine Forschungsabteilung einzurichten und antisemitische und neonazistische Vorkommnisse in verschiedenen Ländern zu dokumentieren.<sup>31</sup> Diese Stellungnahme ist charakteristisch für die Arbeit des Beirats. Sie hat Apellcharakter und beinhaltet die Aufforderung zu politischer

---

26 Vgl. Teil IV über das United States Holocaust Memorial Museum.

27 Interview mit David Silberklang, 27.05.1998 in Jerusalem.

28 Zit. nach Yad Vashem News, February 1987, S. 1.

29 Dass dieses nicht der einzige Grund war, wird in Teil IV, Kapitel 4.3. näher erläutert.

30 Zit. nach Yad Vashem News December 1982, S. 7.

31 Yad Vashem International Council, Resolutions September 29, 1980, S. 1.

Aktivität.<sup>32</sup> Damit zeigen sich jedoch auch die begrenzten vor allem symbolischen und repräsentativen Möglichkeiten der Einflussnahme des Beirates. Wie zu zeigen sein wird, unterscheidet sich der Beirat Yad Vashems in Bezug auf Stellungnahmen in der Öffentlichkeit nicht von dem Council des United States Holocaust Memorial Museum und dem Internationalen Beirat der Stiftung Topographie des Terrors.<sup>33</sup>

Bis Mitte der 60er Jahre war der Vorsitzende des Direktoriums auch der Vorsitzende des Beirats. Erst seit 1968, als Gideon Hausner, Generalstaatsanwalt im Eichmann-Prozess, Vorsitzender des Beirats wurde und Katriel Katz Vorsitzender des Direktoriums, sind beide Positionen getrennt. Aber erst mit Yitzhak Arad als Vorsitzendem des Direktoriums wurden die Möglichkeiten der Gestaltung der Gedenkstätte ausgefüllt. Gideon Hausner war auf Seiten des Beirates fast zwanzig Jahre lang die dominierende Person. Er repräsentierte die Gedenkstätte nach außen. Er definierte die Funktionen des Beiratsvorsitzenden sehr weit. So beschränkte er sich in seinen Stellungnahmen am Holocaust-Gedenktag nicht auf Gedenkreden, sondern nahm Stellung zu aktuellen politischen Fragen, hauptsächlich zu den Auseinandersetzungen mit den arabischen Nachbarn. In dieser Zeit wirkte Yad Vashem durch Gideon Hausner und Yitzhak Arad in der Öffentlichkeit. Hausners Nachfolger wurde 1988 Joseph Burg,<sup>34</sup> der – selber kein Überlebender, er wanderte in den 30er Jahre nach seiner Flucht aus Deutschland nach Palästina ein – seine Aufgaben sehr viel repräsentativer und zurückhaltender verstand. Das bestimmte auch sein Verhältnis zu Arad und später Avner Shalev, Arads Nachfolger. In seinen eigenen Worten: »Mehr Ehre habe ich, aber mehr zu sagen hat Shalev. Es (das Amt des Beiratsvorsitzenden, M. H.) ist eine Würde, fast ohne Bürde.«<sup>35</sup> Dennoch nahm der Beirat auch unter Burg zu aktuellen Themen Stellung.<sup>36</sup> Nach dem Tod Josef Burgs wurde 1999 Shevah Weiss sein Nachfolger. Damit ist auch dieses Amt durch einen nicht mehr direkt vom Holocaust Betroffenen besetzt.

Die Exekutive setzt sich zusammen aus einem Direktorium mit einem Vorsitzenden. Im Direktorium sind Regierungsvertreter, Vertreter der Jewish Agency, des jüdischen Weltkongresses, des jüdischen Nationalfonds, der Claims Conference und Vertreter

---

32 Zit. nach Yad Vashem News, February 1987, S. 1-4.

33 Zu weiteren Stellungnahmen des Beirats siehe Yad Vashem News, Sommer 1986, S. 15, Yad Vashem News, February 1987, S. 2, 4.

34 Yad Vashem News, March 1989, S. 2, Josef Burg war prominenter Vertreter der National-Religiösen Partei (NRP), die bis in die 80er Jahre an allen Regierungen beteiligt war und so auch den Wechsel zu Regierung des Likud überstand. Er war 40 Jahre Abgeordneter, davon 35 Jahre Minister. Vgl. U. Sahn, *Drei Israelis aus Deutschland*.

35 Zit. nach Interview mit Josef Burg, 2.6.1998.

36 Yad Vashem News, May 1991, S. 9.

der Öffentlichkeit vertreten, die vom Erziehungs- und Kultusminister für vier Jahre ernannt werden. Der Vorsitzende des Direktoriums wird ebenfalls vom Erziehungs- und Kultusminister, mit Billigung der Regierung, ernannt. Das Direktorium ist für die Verwaltung der Gedenkstätte, den Haushalt, Personalfragen und die Einrichtung von Unterausschüssen verantwortlich. Einige Mitglieder des Direktoriums arbeiten im geschäftsführenden Ausschuss, der die täglichen Geschäfte führt.

Der Vorsitzende des Direktoriums bestimmt im Wesentlichen die tägliche Arbeit. Er sitzt an der Schnittstelle zwischen bestimmendem und ausführendem Organ. Das nur zweimonatlich tagende Direktorium bestimmt die Rahmenbedingungen der Gestaltung der Gedenkstätte und kontrolliert die Ausführung. Damit ist es in seiner Funktion stärker eingebunden in die Arbeit als der Beirat, zu einer direkten Einflussnahme auf die tägliche Arbeit kommt es jedoch auch hier nicht, auch wenn aus dem Direktorium heraus ein geschäftsführendes Komitee für die täglichen Geschäfte berufen wurde.<sup>37</sup> Formell bleibt das Direktorium ein die Geschäfte und die Gestaltung bestimmendes und kontrollierendes Gremium. Da nun der Vorsitzende des Direktoriums gleichzeitig jedoch der Verantwortliche für die tägliche Arbeit ist, ist er sich also – eingebunden in das Gesamtdirektorium – im Wesentlichen selbst verantwortlich. Diese Struktur macht die Gedenkstätte unabhängiger, als dieses bspw. beim USHMM und der Stiftung Topographie des Terrors der Fall ist, die nicht zuletzt in Fragen des Haushalts sehr viel stärker direkt von außen beeinflusst werden (können). In Yad Vashem sitzen die Geldgeber und Geldempfänger gemeinsam im Direktorium und entscheiden über den Haushalt unter Vorsitz des Empfängers.<sup>38</sup>

Im Jahr 1972 wurde Yitzhak Arad neuer Direktor in Yad Vashem. Arad beeinflusste in den folgenden 20 Jahren Gestalt und inhaltliche Konzeption der Gedenkstätte entscheidend. Er hatte während des Nationalsozialismus als Partisan in Osteuropa gegen die Deutschen gekämpft, war illegal nach Palästina eingewandert und hatte hier weiter gegen die britische Mandatsmacht gekämpft. Nach der Unabhängigkeit blieb er in der Armee und wurde Leiter einer Panzerbrigade. Er studierte Geschichte und wurde danach Erziehungsoffizier und brachte es bis zum höchsten Bildungsoffizier in der israelischen Armee.<sup>39</sup> Von hier aus übernahm er den Posten des Vorsitzenden des Direktoriums in Yad Vashem. Dieser biographische Hintergrund Yitzhak Arads darf nicht außer Acht bleiben, wenn man sich die zentrale Position des Direktors vor Augen führt. Durch seine Biographie als Partisan und israelischer General hatte er neben der strukturellen Möglichkeit auch die nötige Autorität, die Gestaltung

---

37 Yad Vashem, Executive Editor: Efraim Zuroff, S. 4.

38 Die Höhe der Haushaltsmittel wird selbstverständlich nicht durch das Direktorium festgelegt, sondern durch das Erziehungsministerium und die Jewish Agency.

39 Interview mit Yitzhak Arad, 1.6.1998.

in seinem Sinne durchzusetzen.<sup>40</sup> Noch als Offizier der Armee brachte er seine Vorstellung der Funktion Yad Vashems auf einer Beiratsitzung zum Ausdruck:

»In the consciousness of the soldier it is difficult to find room for subjects that are not connected with reality. Only if we succeed in linking the subject to today's realities, there is a chance that this subject will make some impression. The Holocaust and its lessons must be explained in connection with the realities of today.«<sup>41</sup>

Wichtig ist hierbei, dass die Verbindungen von Vergangenheit und Gegenwart sich nicht darauf bezogen, den Menschen der Gegenwart die Bedeutung des Holocaust als universelles Ereignis zu vermitteln oder als generelle Lehre zur Einhaltung der Menschenrechte. Es waren eindeutig jüdische Lehren. Im Fall einer vergleichbaren Bedrohung, wie sie für die Zeit vor dem Sechs-Tage-Krieg konstatiert wurde, gelte es, sich mit allen Mitteln zu wehren, um eine Wiederholung der Vernichtung zu vermeiden. Auch für Arad war die Betonung des jüdischen Widerstandes eine zentrale Aufgabe in Yad Vashem. Er verfolgte ein breites Konzept von Widerstand und Heldentum mit direkten Bezügen in die Gegenwart. Anlässlich der Einweihung der Säule des Heldentums, noch bevor er Direktor wurde, äußerte er dieses wie folgt:

»The world wonders from where our soldiers draw their inspiration for their bravery, what are its sources. The answer is that the source of our heroism in the present lies in the heritage of the heroism of the Jewish people, a heritage that is as old as the history of the Jewish people. From the time of our emergence as a people to the present day we have witnessed a long and bloody chain of Jewish heroism. In this long chain we must see the special place of Jewish heroism in the Holocaust period. ... This chain of heroism also includes the heroism of the ordinary Jew who, under the conditions of the ghetto and the death camps, preserved his image as a human being, fought for his survival day after day, and thus heroically fought the battle of survival of the entire Jewish people.«<sup>42</sup>

Neben dieser umfassenden Definition von Heldentum zeigt Arads Stellungnahme die für die zionistische Gründergeneration typische Herangehensweise, die Wichtigkeit des Überlebens des jüdischen Volkes zu betonen. Es ging weniger um die individuellen Lebenswege und -geschichten als vielmehr darum, den Überlebenskampf in den Ghettos und Lagern deshalb als Heldentum herauszustellen, weil dadurch ein Beitrag zum Überleben des jüdischen Volkes geleistet wurde.<sup>43</sup> Arad verkörperte auf fast idealtypische Weise diese Gründergeneration. In ihm fanden sich die dominanten zionistischen Grundeinstellungen, so dass es auch aufgrund seiner Person zu keinen

---

40 Yonah Weitz bezeichnete ihn im Interview als »emperor of Yad Vashem«, als Kaiser von Yad Vashem, Interview mit Yonah Weitz, 26.5.1998.

41 Zit. nach Yad Vashem News, Nr. 2, 1970, S. 7.

42 Zit. nach ebd., S. 19.

43 Zu den Auseinandersetzungen um dieses Konzept der Geschichtsbetrachtung B. Schäfer, Historikerstreit in Israel, hier: U. Ram, Zionismus und Postzionismus, S. 147.

grundsätzlichen Konflikten zwischen staatlich-zionistischen Interessen an Yad Vashem – und das heißt z. B. Nutzung der Gedenkstätte zur Identitätsstiftung – und Eigeninteressen der Institution kam. Es gab daher von Seiten der Politik keine Versuche der Einflussnahme auf die Gestaltung der Gedenkstätte und die tägliche Arbeit.<sup>44</sup> Arad war in der Lage, die Gestaltung und den Ausbau Yad Vashems innerhalb der Institution zu regeln. Die Einrichtung einer neuen Ausstellung ebenso wie neue Denkmäler und Gedenkortprojekte gingen auf seine Initiative zurück,<sup>45</sup> Dennoch stand die Gedenkstätte nicht außerhalb des politischen Raumes, sondern im Zentrum identitätsstiftender und symbolischer staatlicher Erinnerungspolitik.

Der Vorsitzende des Direktoriums hatte in den letzten 30 Jahren die entscheidende Rolle an der Entwicklung Yad Vashems. Sowohl Arad als auch sein Nachfolger Shalev haben die inhaltliche und formale Entwicklung der Gedenkstätte bestimmt.<sup>46</sup> Durch die Existenz des Direktoriums haben sie ihre Entscheidungen innerhalb der Einrichtung absichern können und unterlagen gleichzeitig einer gewissen Kontrolle.<sup>47</sup> Da außerhalb der Gremien keine institutionalisierten Kontroll- und Beratungsgremien existieren, bleiben die Entscheidungsabläufe innerhalb der Institution.

Finanziert wird Yad Vashem vor allem durch die Regierung und die Jewish Agency,<sup>48</sup> erhält zusätzlich jedoch auch Zuwendungen privater Organisationen sowie von Privatpersonen. Schon sehr früh wurde die Notwendigkeit privater finanzieller Unterstützung erkannt, vor allem für die Realisierung verschiedener Denkmäler in der Gedenkstätte. Yad Vashem erhielt zusätzliche Gelder durch die Wiedergutmachungszahlungen aus Deutschland.<sup>49</sup> Seit den 60er Jahren existiert jedoch eine permanente Finanzknappheit. Die drohende Schließung der Gedenkstätte Mitte der 60er Jahre, als Israel sich in einer Rezession befand,<sup>50</sup> zeigt dies deutlich. Bis in die 90er Jahre hinein sind diese Haushaltsprobleme ein immer wiederkehrendes Thema.

Die Gedenkstätte hatte bis Ende der 50er Jahre nur begrenzte internationale Kontakte. Der Aufbau internationaler Kontakte begann verstärkt seit Anfang der 60er

---

44 Interview mit Yehiam Weitz, 25.5.1998.

45 Yad Vashem News, Sommer 1980, S. 16.

46 Interview mit Yonah Weitz, 26.5.1998, die dieses auf die griffige Formulierung bringt: »In Israel, the structure is the people who work in it.«

47 Interview mit Yitzhak Arad, 1.6.1998.

48 Die Jewish Agency, die jüdische Vertretung für Palästina, 1920 vom Völkerbund gegründet, um für die jüdischen Interessen mit der britischen Mandatsmacht zu verhandeln, bestand auch nach der Staatsgründung weiter und wirkte vor allem für die Einwanderung nach Israel und in der Diaspora als zionistische Weltorganisation. Sie ist vor allem im Unterrichts- und Schulwesen tätig, allerdings ist die Jewish Agency keine Einrichtung der israelischen Regierung.

49 Yad Vashem Bulletin Nr. 2, S. 25. Der Council forderte 1957 die Geschäftsführung auf, sich auch nach dem Ende der Wiedergutmachungszahlungen weiter um Finanzmittel zu bemühen.

50 Interview mit Shalmi Barmor, 15.5.1998.

Jahre durch die Gründung von Vereinigungen der Freunde Yad Vashems (*Associations of friends of Yad Washem Abroad*). Die erste dieser Unterstützerorganisationen wurde in Belgien im September 1960 gegründet. Danach folgten weitere in England, Frankreich, der Schweiz, Brasilien, Schweden, Griechenland, Südafrika, Kanada und Österreich.<sup>51</sup> Eigentümlicherweise gab es in den ersten Jahren offensichtlich keine besonderen Kontakte in die USA.<sup>52</sup> Diese nahmen erst Ende der 60er Jahre stark zu und sind seit dieser Zeit die intensivsten und umfangreichsten. Die intensiven Kontakte in die USA seit Ende der 60er Jahre sind auch dem Bemühen geschuldet, private Geldgeber für die Gedenkstätte zu finden. Privates *Sponsoring* ist eher ein in den USA als in Europa bekanntes Phänomen, so dass dementsprechende Bemühungen dort eher auf eine positive Resonanz stoßen.<sup>53</sup> Die private Finanzierung von Projekten der Gedenkstätte ist ein wesentlicher Grund für den Ausbau internationaler Kontakte gewesen, jedoch nicht der einzige:

»In any case, it is our duty to show more initiative and to intensify our activity in order to inculcate this consciousness (for the Holocaust, M.H.) as required by the Remembrance Law. This cannot be accomplished without the formation of circles of friends or bases of activity in the Diaspora. ... The bases would serve as an address or a representation for the transmission of information on our activities, needs and plans for the near future; ... ; for the establishment of suitable memorial enterprises in the Diaspora.«<sup>54</sup>

In diese Worte fasste Chaim Pazner, Vorsitzender des Ausschusses zur Finanzierung besonderer Projekte, die Ziele internationaler Kontakte. Der Ausbau und die Pflege dieser Kontakte zur Unterstützung Yad Vashems für neue Projekte, wie das Tal der zerstörten Gemeinden oder die Kindergedenkstätte<sup>55</sup>, sind neben Archivkontakten ein wesentlicher Aspekt der internationalen Arbeit der Gedenkstätte geblieben.<sup>56</sup>

Mitte der 70er Jahre wurden in großen jüdischen Gemeinden in der ganzen Welt Vereinigungen zur Unterstützung der Arbeit Yad Vashems gegründet.<sup>57</sup> Die Aufgaben bestehen neben der aktiven finanziellen Unterstützung von bestimmten Projekten vor allem darin, den 27. Tag des jüdischen Monats Nissan als Holocaust-Gedenktag

---

51 Yad Washem Bulletin Nr. 8/9, März 1961, S. 51.

52 Mögliche Kontakte finden zumindest keine Erwähnung im Yad Washem Bulletin. Dieser Umstand verweist darauf, dass es keine gibt, da z. B. die intensive Kooperation mit dem YIVO in New York Erwähnung findet. Auch bei prominenten Besuchern aus dem Ausland finden sich erstaunlich wenig US-Amerikaner. Vgl. Yad Washem Bulletin Nr. 8/9, März 1961, S. 51. Vgl. auch Yad Vashem News Nr. 2, 1970, S. 4.

53 Yad Vashem News Nr. 2, 1970, S. 3.

54 Zit. nach Yad Vashem News Nr. 2, 1970, S. 15.

55 Yad Vashem News Sommer 1980, S. 2, siehe auch Yad Vashem News Dezember 1982, S. 7.

56 Yad Vashem News Dezember 1978, S. 4.

57 Yad Vashem, Executive Editor: Efraim Zuroff, S. 61. Interview mit Yitzhak Arad, 1.6.1998.

weltweit durchzusetzen und die Namen der Opfer des Holocaust zu sammeln. Offensichtlich wurde bei der Initiierung der *International Societies of Yad Vashem* ebenso wie bei Kontakten zu anderen Initiativen, dass Yad Vashem die führende Institution war, die Unterstützung anbot und von der andere Einrichtungen lernen konnten. »After we had accumulated experience and information, we realized that it was our duty to share these with others.«<sup>58</sup>

Obwohl das Einwerben von finanziellen Mitteln eine wichtige Aufgabe war, versuchte Arad als Direktor vor allem die Besonderheit der Institution herauszustellen.

»I didn't want that Yad Vashem will become another Jewish organization which is running after the rich Jews to get money. ... Yad Vashem was established according to the law. The government should finance Yad Vashem. This was my idea but practically when I came to here I saw it is not enough. ... I had some friends, some people who came to Yad Vashem, survivors from the United States. ... And they actually expressed their wish to support to be partners. So if I wanted to develop Yad Vashem to open it, to build I had no other way to decide that I have to get to go the same way then other organizations and get some money for the projects.«<sup>59</sup>

Kooperationen mit anderen Institutionen und einen Austausch von Informationen und Materialien gab es in dieser Zeit wenig. Dieses änderte sich erst Anfang der 80er Jahre mit Beginn der Planungen für ein Holocaust Memorial in Washington D.C.

Zu anderen Gedenkstätten, Museen und Bildungseinrichtungen zur Geschichte des Holocaust und des Widerstandes gegen die Nationalsozialisten innerhalb Israels besteht ein enger Kontakt. Hierzu gehören vor allem Lohamei Hagetaot (das Ghetto-kämpferkibbuz), Moreshet, das Beit Jabotinsky Museum und Massua, das sich vor allem mit pädagogischen Fragen auseinander setzt.<sup>60</sup> Yad Vashem ist in diesem Rahmen unumstritten die einzige nationale Einrichtung, alle anderen sind kleiner oder haben besondere Aufgabenstellungen. Am Holocaust-Gedenktag findet die zentrale staatliche Veranstaltung in Yad Vashem statt, die anderen Gedenkstätten haben jedoch ihre eigenen Gedenkveranstaltungen.

Die Zahl der Besucher Yad Vashems ist seit der Gründung beständig angestiegen. 1960 besuchten fast 20.000 Personen die Gedenkstätte, von denen 5.000 ausländische Touristen und 5.000 Schüler und Studenten waren.<sup>61</sup> Das zeigt, wie klein die Gedenkstätte war und wie gering das gesellschaftliche Interesse im Vergleich zu heutigen Besucherzahlen von weit über zwei Millionen Besuchern jährlich.<sup>62</sup> Aller-

---

58 Zit. nach First Meeting of the World Council, Addresses of Gideon Hausner, S. 3.

59 Zit. nach Interview mit Yitzhak Arad, 1.6.1998.

60 First Meeting of the World Council Addresses of Gideon Hausner, S. 2.

61 Yad Vashem Bulletin, Nr.8/9 März 1961, S. 51.

62 Yad Vashem Magazine, Vol.17, Feb. 2000, S. 15.

dings muss man die Besucherzahlen 1960 vor dem vorhandenen Angebot sehen. Neben dem Verwaltungsgebäude mit Archiv und Bibliothek existierte eine kleine Ausstellung. Die Besucher hatten noch keinen Raum für Gedenkzeremonien.

Seit Anfang der 60er Jahre nahmen die Besucherzahlen stetig weiter zu. 1970 besuchten ungefähr 250.000 Besucher die Gedenkstätte, von denen viele an einer der zahlreichen Gedenkveranstaltungen teilnahmen.<sup>63</sup> Insgesamt hatte Yad Vashem in dieser Zeit vor allem eine Bedeutung als Gedenkort, weniger als Museum mit Ausstellungen oder als pädagogische Einrichtung.

Gegen Ende der 70er Jahre stiegen die Besucherzahlen wiederum und lagen zwischen 500.000 und 750.000 pro Jahr.<sup>64</sup> Im Zentrum des Gedenkstättenbesuchs steht seit dieser Zeit das historische Museum. Der Charakter Yad Vashems veränderte sich in den ersten 25 Jahren der Existenz. Von einem Gedenkort und einem Archiv hat sich die Gedenkstätte zu einer pädagogischen Einrichtung entwickelt, die versucht, durch Ausstellungen und pädagogische Programme historisches Wissen zu vermitteln.

### 3.3 Die geographische Lage von Yad Vashem

Der Ort an dem Yad Vashem eingerichtet wurde, ist ein Teil des Har Ha-Zikaron, des Bergs des Gedenkens, in Jerusalem. Auf der anderen Seite befindet sich auf dem Herzl-Berg der zentrale Soldatenfriedhof, auf dem auch Theodor Herzl sowie die Ministerpräsidenten und Staatspräsidenten Israels beerdigt sind. Diese geographische Nähe ist nicht ohne Bedeutung. »Even the physical location of Yad Vashem, adjacent to Mount Herzl, site of the central military cemetery and last resting-place of the nation's leaders and the Zionist forerunners, can be seen as part of the conception that endeavored to depict the Holocaust in heroic rather than martyrological terms.«<sup>65</sup> Auch in der Wahl des Ortes finden sich so zentrale Aspekte der israelischen Deutung der Geschichte des Holocaust. Das Heldentum dominiert über den Märtyrertod der Opfer und wiederum wird der Holocaust in eine Linie mit der Gründung Israels gestellt: von der Katastrophe zur Wiedergeburt.

---

63 Yad Vashem News, Nr. 3, 1971, S. 19.

64 Efraim Zuroff, Yad Vashem, S. 4. Er nennt die höhere Zahl, wohingegen Yitzhak Arad in seinem Bericht an den Beirat von 400.000 Besuchern zwischen Januar und September 198 spricht, was, wenn man es auf das Jahr hochrechnet, 530.000 Besuchern pro Jahr entspricht. Vgl. Yad Vashem International Council, September 28-29, 1980, Report of Yitzhak Arad, S. 4.

65 Zit. nach Y. Weitz, Shaping the Memory of the Holocaust, S. 503f.

Der Ort selbst hat eine Bedeutung für die Gedenkkultur des Staates Israel. Yad Vashem liegt auf der vom Zentrum der Stadt abgewandten Seite. Dieses ist wiederum nicht ohne symbolischen Wert; die Gedenkstätte wurde zwar zur Erinnerung an das größte Verbrechen an Juden in der heiligen Stadt errichtet, allerdings eben nicht der Stadt zugewandt. Der Stadt zugewandt sind die Gräber der zionistischen Führer. »Die Symbole des neuen Staates haben manifest Vorrang vor denen der Zerstörung.«<sup>66</sup> Mit Bedeutungszuordnungen muss man insgesamt vorsichtig sein, da die Gestaltung des Ortes selbst in großen Teilen keiner umfassenden Konzeption folgte und auch die Tatsache, dass die Gedenkstätte sich auf der Jerusalem abgewandten Seite befindet, ergibt sich nicht zwingend aus der Konzeption.

Es ist kein Zufall, dass Yad Vashem sich in Jerusalem befindet. Damit ist es neben der zentralen Gedenkstätte Israels die der gesamten jüdischen Welt. »The name of the enterprise Yad Va-shem means not only a place, but also contains the meaning that that place is in Jerusalem. That is the heart of the nation, the heart of Israel, there it is meant to be.«<sup>67</sup> wie Ben-Zion Dinur die Bedeutung zusammenfasst.

Die Wahl des Ortes, an dem die nationale Gedenkstätte angelegt wurde, war eine bewusste Entscheidung, ohne bis ins Detail durchkonzipiert gewesen zu sein. Die Bedeutung der Existenz in Jerusalem wurde bei der Planung des Tals der zerstörten Gemeinden in den 80er Jahren bewusst aufgegriffen. »On leaving the Valley, visitors will pass through a Garden of Rebirth, which will look out on to the Jerusalem Hills and the richly cultivated countryside around. This garden, in strong contrast to the Valley of the Destroyed Communities, will symbolize the rebirth of Israel.«<sup>68</sup>

Dagegen folgte die Gestaltung der Gedenkstätte selbst keiner bewussten Ordnung.<sup>69</sup> Die Gedenkstätte war bei Gründung in ihren räumlichen Ausmaßen relativ klein. Erst in den folgenden Jahren und Jahrzehnten wuchs sie auf die heutigen Ausmaße. Die stetige Vergrößerung folgte jedoch keiner gestalterischen Gesamtkonzeption, sondern geht auf die Erfordernisse für einzelne Gedenkprojekte zurück. Das stetige Wachstum ohne eine übergreifenden Planung spiegelt sich so in der Struktur der Gedenkstätte wider. Yad Vashem ist nicht nach einem Masterplan angelegt, der klar das Verhältnis von Lernen, Forschen und Gedenken definiert.

Offensichtlich wird dieses bereits bei der Ankunft an der Gedenkstätte. Nach dem Eingangstor erreicht man den Parkplatz, an dem auch die Cafeteria, ein Sanitärgebäude und etwas zurückversetzt das Verwaltungsgebäude mit Archiv und Biblio-

---

66 Zit nach S. Friedländer, Die Shoah als Element, S. 16.

67 Zit. nach Y. Weitz, Political Dimensions of Holocaust Memory, S. 133. Mit Herz Israels ist nicht nur der jüdische Staat gemeint, sondern das Volk Israel, ebenso wie die jüdische Nation über die Staatsnation hinausgeht.

68 Zit. nach Yad Vashem News, Sommer 1980, S. 16.

69 Interview mit Tom Segev, 24.5.1998.

thek liegen. Erst hinter diesem Parkplatz gelangen die Besucher zu einer Informationsstelle, einem Buchladen und dann zu der »Allee der Gerechten«, dem eigentlichen Beginn der Gedenkstätte. Die Allee führt auf einen Platz, der begrenzt wird von einer Nachbildung des Warschauer-Ghetto-Denkmal von Nathan Rappoport. Bevor man also historische Informationen erhält, hat man zwei bedeutsame, symbolisch hoch aufgeladene Teile der Gedenkstätte besucht. Von diesem Platz, auf dem die zentralen Gedenkfeierlichkeiten stattfinden, betritt man die historische Ausstellung. Oberhalb dieses Platzes liegt die Gedenkhalle. Nach dem Besuch der Gedenkhalle kommt man an der Säule des Heldentums vorbei zum Eingangsbereich mit dem Parkplatz zurück. Die Besucher sollen dieser vorgeschlagenen Route folgen, an denen sich die Ausbaupläne der Gedenkstätte orientieren.<sup>70</sup> Die Realisierung der einzelnen Elemente der Gedenkstätte nach diesem übersichtlichen System war Mitte der 70er Jahre abgeschlossen. Das Wachstum der Gedenkstätte ging danach noch weiter.

Andere Denkmäler und Ort zum Gedenken entstanden über das gesamte Gelände verstreut. Es gibt kein zentrales und übersichtliches Wegesystem, um sie zu erreichen und das die Besucher über die weitläufige Gedenkstätte leitet. Es existiert ein weitverzweigtes Wegenetz, in dem man individuell seinen Weg finden muss. Die einzelnen kleineren Skulpturen ebenso wie die größeren Gedenkort folgen in ihrer Anordnung keiner zwingenden inneren Logik. Der Besuch beginnt normalerweise an der Allee der Gerechten und führt anschließend in das historische Museum. Danach sind die Besucher frei, ihren Besuch zu gestalten.

»Initially as things work out in Yad Vashem, it was kind of an evolutionary development. The interconnections were not always thought out. To an extent they were and to an extent they weren't. Sometimes interconnections were realized only after the fact. Something was put in a certain place and they said ›oh, how well that connects, excellent‹ or the opposite was also true, ›oh, why did we put that over there? It should have been over there.«<sup>71</sup>

Dies zeigt, dass die inhaltliche Konzeption der Gedenkstätte sich nicht in der geographischen Anordnung widerspiegelt. Hierbei sind die seit Ende der 70er Jahre geplante und in den 80er Jahren errichtete Kindergedenkstätte und das kurz danach errichtete »Tal der zerstörten Gemeinden« von besonderer Bedeutung. Die Kindergedenkstätte, die als Gedenkort an die 1,5 Millionen ermordeten jüdischen Kinder errichtet wurde, beinhaltet keine historischen Informationen. Sie ist auf einem leicht vom Parkplatz aus zugänglichen Teilstück der Gedenkstätte angelegt. Viele Besucher beginnen ihren Besuch Yad Vashems bei der Kindergedenkstätte, ohne sich vorher in der historischen Ausstellung einen Überblick über die historischen Ereignisse verschafft zu haben. Damit jedoch wird der Zusammenhang zwischen Lernen und Ge-

---

70 Yad Vashem News Nr. 4, 1973, S. 8.

71 Zit. nach Interview mit David Silberklang, 27.5.1998.

denken umgekehrt. Bevor die Besucher etwas über die historischen Zusammenhänge erfahren haben, begegnet ihnen ein stark emotionalisierender Gedenkort, zu dem ihnen ein rationaler Zugang fehlt.

»If you go to the children's memorial before going tot the historical museum, I think you have a counterproductive experience in Yad Vashem. Not that it is not valid to go to both but the order is important. ... There is the intellectual and there is the emotional element, they are not exclusive. They need to be combined. But the question is how. If you walk into the children's memorial first, you can not be but wiped out emotionally, highly moved. Your ability to then, intellectually, take in on a cognitive level ... a given narrative, which has emotional elements ... , clearly has to be impaired. It is hard to read through teary eyes.«<sup>72</sup>

Beim »Tal der zerstörten Gemeinden« gibt es zwar keine so stark emotionalisierenden Aspekte, auch wenn die Gestaltung dieses Gedenkortes ausgesprochen eindringlich ist, durch die Lage bleibt es vielen Besuchern jedoch verborgen.

»One of the great projects in Yad Vashem is the ›Valley of the communities‹. The location makes it impossible to integrate it in a visit. You have to specifically want to go there and almost exclusively. It is rare that you go there and also to the other sites. ...That is a problem.«

Dieses im Gestein des Berges angelegte Tal ist am äußersten Ende der Gedenkstätte angelegt und nur durch einen relativ langen Fußweg zu erreichen. Es erschließt sich nicht auf dem normalen Weg der Besucher, sondern wirkt als ein zusätzliches Element, das nicht in die übrige Gedenkstätte integriert ist.

Viele der aufgestellten Denkmäler wirken in ihrem Standort willkürlich und wenig in die Gesamtgestaltung konzeptionell eingebunden. Auch Arad als Direktor änderte dieses nicht, viele der Dinge, die entstanden, wirken spontan und keiner inneren Ordnung folgend. Viele der Denkmäler und Gedenkort e können so den Besuchern verborgen bleiben. Dabei ist gerade die Vielfältigkeit dieser Orte eine der Qualitäten der Gedenkstätte. Sie sind bestimmten Gruppen oder Personen gewidmet oder erinnern an bestimmte Ereignisse. Zu ihnen gehören das Denkmal für die KZ-Häftlinge und das für die Deportierten, ein Denkmal zur Erinnerung an die Todesmärsche<sup>73</sup> und eines zum Gedenken an Janusz Korczak sowie verschiedene künstlerische Statuen. Durch die unstrukturierte Anordnung ist es fast unmöglich, bei einem einmaligen Besuch einen umfassenden Eindruck von Yad Vashem zu erhalten.

---

72 Zit. nach Interview Yitzchak Mais, 27.5.1998, ebenso folgende Zitate.

73 Dieser Gedenkstein ist aus einer Reihe von Steinen, die entlang der Strecke eines Todesmarsches in Bayern aufgestellt wurden. Der Umstand, dass einer der Steine in Yad Vashem steht, zeigt die zentrale Bedeutung Yad Vashems auch im internationalen Umfeld der Gedenkstätten.

## 7. Der Stellenwert von Yad Vashem in der israelischen Gesellschaft

Die Erinnerung an den Holocaust war in Israel Veränderungen unterworfen. In den 50er Jahren wurde die Geschichte weitgehend beschwiegen, einzig die Partisanen und Widerstandskämpfer wurden als Helden verehrt. Punktuell wurde die Erinnerung an den Holocaust bei gesellschaftlichen Auseinandersetzungen für politische Ziele nutzbar gemacht. Die Opfer und Überlebenden wurden weitgehend ignoriert. In den 60er Jahren setzten erste Veränderungen ein. Nach dem Eichmann-Prozess befand sich das Land in einem Schockzustand. Die Zeugenaussagen brachten das erste Mal die Lebensberichte der einfachen Überlebenden in die Öffentlichkeit. Dennoch überwog in dieser Zeit nach wie vor die Verehrung der Helden. Nach dem Sechstage-Krieg 1967 und dem Jom-Kippur-Krieg 1973 wurde der Holocaust ein beherrschendes Thema in der Öffentlichkeit. Die Vernichtungsbedrohung in den Wochen vor dem Krieg und die euphorischen Triumphgefühle nach dem Sieg hatten unterschiedliche Auswirkungen. Einerseits wurden die Partisanen und Widerstandskämpfer noch stärker verehrt und zu Vorbildern der israelischen Armee. Andererseits fühlten sich viele Israelis durch die eigene existentielle Bedrohung den Geschichten der Opfer und Überlebenden verbunden. Die Trennung zwischen den Israelis und den Juden der Diaspora brach auf. Das Bedürfnis, mehr über die historischen Ereignisse zu erfahren, nahm zu. Außerdem wurden direkte Verbindungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart gezogen, die Araber – wie Ägypter, Syrer, Jordanier und Palästinenser einheitlich bezeichnet wurden – den Nazis gleichgesetzt. Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre erreichte diese Gleichsetzung historischer und gegenwärtiger Ereignisse unter der Regierung von Ministerpräsident Begin ihren Höhepunkt.

Die politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen in den 80er Jahren führten jedoch langsam dazu, dass die Beschäftigung mit dem Holocaust auf einer anderen Ebene stattfand. Der Libanon-Krieg und die Intifada ließen eine Beurteilung auf Grundlage historischer Muster nicht mehr zu. Gleichzeitig nahmen die Auseinandersetzungen zwischen Israelis unterschiedlicher Herkunft einen immer größeren Raum ein. Die Auseinandersetzung mit dem Holocaust diente in dieser Zeit vor allem dazu, Jugendlichen historisches Wissen zu vermitteln und ihnen z. B. durch die Durchführung der »*marches of the living*« eine auf historischen Traditionen grün-

dende kollektive Identität zu vermitteln. In den 90er Jahren ist der endgültige Wechsel der Generationen festzustellen, die Generation der Überlebenden und Staatsgründer trat ab, die zweite Generation übernahm die Führung des Landes, die dritte und vierte Generation beschäftigt sich mit dem Holocaust. Bei ihnen ist eine größere Nüchternheit in der Auseinandersetzung festzustellen. Die Erinnerung an den Holocaust ist nicht mehr einheitlich durch die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen. Es »läßt sich allmählich seine innerisraelische Parzellierung ausmachen: Orthodoxe Juden erwehren sich der dominanten säkular-zionistischen Holocaust-Narration; orientalische instrumentalisieren das Andenken des Holocaust in ihrem ressentimentgeladenen, antiaschkenasischen Diskurs; viele der aus Rußland nach Israel emigrierten Juden messen dem Holocaust einen vom gängigen (d. h. ideologisch kanonisierten) israelischen Verständnis deutlich abweichenden Stellenwert bei; schon gar nicht zu sprechen von der Beziehung der israelischen Araber zu diesem »europäischen« Ereignis.«<sup>1</sup> Die Frage stellt sich, ob diese Ausdifferenzierung die bis dahin vorhandene einheitliche israelische Holocaust-Narration abgelöst oder sich parallel zu dieser entwickelt hat. Weiterhin bleibt abzuwarten, wie sich die Erinnerung weiter entwickeln wird, ob sich die Ausdifferenzierung fortsetzen oder ob sich wieder eine gemeinsame gesellschaftliche Erinnerung durchsetzen wird.

Parallel zu Veränderungen der Beschäftigung mit dem Holocaust in der israelischen Gesellschaft veränderte und entwickelte sich die nationale Gedenkstätte. In den 50er Jahren war Yad Vashem vor allem ein Archiv, das die Erinnerung durch das Sammeln von Materialien bewahren wollte, und eine kleine Forschungseinrichtung, die die historische Arbeit über den Holocaust begann. In den späten 50er und den 60er Jahren entwickelte sich die Gedenkstätte langsam; eine Ausstellung, eine Gedenkhalle und ein Denkmal des Heldentums entstanden und die »Allee der Gerechten der Nationen« wurde angelegt. Die öffentliche Beachtung und Bedeutung blieb dennoch eher gering, so dass Mitte der 60er Jahre über die Weiterführung der Gedenkstätte diskutiert wurde. Yad Vashem hatte in dieser Zeit vor allem eine Bedeutung für die Partisanen und Widerstandskämpfer. Mit dem Sechs-Tage-Krieg begann auch für Yad Vashem ein neuer Zeitabschnitt. Das zunehmende Interesse an der Geschichte des Holocaust wirkte sich, zeitlich etwas versetzt, auf die Gedenkstätte aus. Zu Beginn der 70er Jahre entstand eine neue Ausstellung, die pädagogische Arbeit wurde begonnen, und an den jährlichen Feierlichkeiten des Holocaust-Gedenktages erhielt Yad Vashem eine große öffentliche Aufmerksamkeit. In dieser Zeit wurde auch von der Gedenkstätte zu politischen Ereignissen eindeutig Stellung bezogen, der Gleichsetzung historischer und gegenwärtiger Ereignisse nicht widersprochen.

---

<sup>1</sup> Zit. nach M. Zuckermann, Perspektiven der Holocaust-Rezeption, S. 24.

In den 70er Jahren begann auch die Planung an verschiedenen Gedenkprojekten. Dadurch wurde die Gedenkstätte nicht nur zu einer Institution, an der sich die Beschäftigung der israelischen Gesellschaft mit dem Holocaust ablesen ließ. Yad Vashem bestimmt seit dieser Zeit maßgeblich die Wahrnehmung des Holocaust in Israel. In den späten 70er und den 80er Jahren gehörte hierzu die Erweiterung der Perspektive. Es wurden nicht mehr nur die Helden geehrt. Die Beschäftigung schloss auch die Lebenswege der übrigen Opfer ein. Die Notwendigkeit der Identitätsstiftung durch Erinnerung an die kämpfenden Juden, die den Staatsgründern so wichtig erschien, schwächte sich ab. Sichtbar sind diese Veränderungen an verschiedenen Gedenkort, die bis in die frühen 90er Jahre hinein entstanden. Seit dieser Zeit befindet sich Israels nationale Gedenkstätte in einer Phase der Überarbeitung. Dies liegt zum einen an der Eröffnung des *United States Holocaust Memorial Museum* in Washington D.C., das als eine Konkurrenz zur führenden Rolle bei der Erinnerung an den Holocaust gesehen wird. Zum anderen wird an Möglichkeiten der Vermittlung dieses Teils europäischer Geschichte aus der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts<sup>2</sup> im 21. Jahrhundert an Generationen, die keine direkten Bezüge mehr zu dieser Geschichte haben, gearbeitet. Das Verschwinden einheitlicher Erinnerungsmuster in der pluralistischen israelischen Gesellschaft lässt Yad Vashem bisher seltsam unberührt.

Yad Vashem hat seit seiner Gründung mehrere Veränderungen durchgemacht. Die Gedenkstätte ist erheblich größer geworden und wird inzwischen von über zwei Millionen Menschen jährlich besucht. Von einem Archiv und einer wissenschaftlichen Einrichtung hat sich die Gedenkstätte zu einem Ort der Erinnerung und des Gedenkens entwickelt. Die Verehrung der Helden hat einer breiteren Perspektive Raum gemacht, die versucht, alle vom Holocaust Betroffenen zu berücksichtigen. Der Gedenkort ist durch ein historisches Museum und eine pädagogische Abteilung ergänzt worden, die inzwischen das Profil bestimmen. Dabei hat sich auch die Funktion für die israelische Gesellschaft in den letzten Jahrzehnten verändert. Bis Anfang der 70er Jahre hatte die nationale Gedenkstätte keine gesamtgesellschaftliche Funktion, da sich die Gesellschaft insgesamt wenig mit dem Holocaust beschäftigte. Die Versuche der Identitätsstiftung wie während des Eichmann-Prozesses waren an keinen Ort gebunden. Erst in der Folge des Sechs-Tage-Krieges erlangte Yad Vashem gesamtgesellschaftliche Bedeutung: »Israel hat gelernt, sich mit der Tragödie der Juden zu identifizieren, schämt sich nicht mehr dafür, dass die Juden schwach waren. Man guckt nicht mehr von oben herab auf die Juden, die schwach waren. Israel ist

---

2 Diese Formulierung stammt vom der Leiter der Gedenkstätte Wewelsburg, Wulff Brebeck, Sie findet sich im Internet unter [www.topographie.de/gedenkstaettenforum](http://www.topographie.de/gedenkstaettenforum) in der Rubrik „PublicNewsgroup“ mit dem Datum vom 13.09.2000.

viel jüdischer geworden ... mit den Jahren.«<sup>3</sup> Seit dieser Zeit definiert und artikuliert die Gedenkstätte die Bedeutung des Holocaust. Hier werden die Formen der Erinnerung der israelischen Gesellschaft bestimmt: »Yad Vashem represents the voice of the state of Israel.«<sup>4</sup> Und diese Stimme muss versuchen, einen Grundkonsens aller Israelis zu vertreten. Darin wird ihr vertraut. »Yad Vashem is a public authority, is respected and honored generally and ... is trusted not to do things or say things that will outrage the people of Israel ... or outrage the people of the world.«<sup>5</sup>

Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass die Interessen des Staates und der Gedenkstätte immer deckungsgleich waren und es zu keinen Auseinandersetzungen über die ideologische Ausrichtung der Gedenkstätte kam. Die Nutzung des Holocaust wie der Gedenkstätte in den 70er Jahren durch die Politik stießen auf keinen Widerstand innerhalb der Gedenkstätte. Die Erweiterung der Perspektive – das beinhaltete eine stärkere Differenzierung und dadurch eine erschwerte politische Instrumentalisierung – und die Veränderungen der Gedenkstätte von einem Gedenkort zu einer pädagogischen Einrichtung und einem Museum seit Beginn der 80er Jahre wurden von Seiten offizieller Politik wiederum insgesamt positiv aufgenommen.

Die Gedenkstätte hat inzwischen einen fast heiligen Status, vergleichbar anderen Heiligtümern. Sie ist zum säkularen, zionistischen Heiligtum Israels geworden:

»Aber wenn man so vergleicht in den Anfangsjahren mit heute, dann kann man sagen, das ist eine Gedenkstätte, die immer wichtiger geworden ist. ... Sie ist vergleichbar mit der Klagemauer. ... Nur die Klagemauer ist vielleicht wichtiger als nationale Gedenkstätte. Und wir haben eigentlich keine andere Gedenkstätte. Es gibt in Israel kein Grab des unbekanntes Soldaten wie in anderen Ländern. Yad Vashem ist eigentlich eine Kombination von Gedenkstätte und pädagogischer Institution und sie erfüllt diesen Zweck, den in anderen Ländern eben ein nationales Denkmal wie von einem unbekanntes Soldaten (hat). ... Staatsbesucher werden immer nach Yad Vashem geführt und nicht etwa zum Herzl-Berg. ... Das Gedenken an den Holocaust ist mit den Jahren ein ganz wichtiger Bestandteil der israelischen Identität geworden, der Holocaust und die Erinnerung an den Holocaust.«<sup>6</sup>

Dies zeigt, dass es kein dezentrales und vielfältiges israelisches Konzept der Erinnerung und des Gedenkens gibt. In Yad Vashem wird für die israelische Gesellschaft einheitlich definiert, welche Aspekte des Holocaust in welcher Form erinnert werden sollen. Und die Gedenkstätte selbst erscheint hierin stringent und festgelegt. »From the public's perception, in spite of all the activities and dynamics here, from the public's perception this is a static institution.«<sup>7</sup> Gesellschaftliche Veränderungen, die sich auch in Yad Vashem widerspiegeln, werden von ihr selbst nicht wahrgenom-

---

3 Zit. nach Interview mit Tom Segev, 24.5.1998.

4 Zit. nach Interview mit Yonah Weitz, 26.5.1998.

5 Zit. nach Interview mit David Silberklang, 27.5.1998.

6 Zit. nach Interview mit Tom Segev, 24.5.1998.

7 Zit. nach Interview mit Yitzchak Mais, 27.5.1998.

men. Und so wie die Institution statisch erscheint, wird sie weder direkt in politische Auseinandersetzungen einbezogen, noch wird sie selbst zum Politikum gemacht.

Gleichzeitig wird der Anspruch bekräftigt, dass der jüdische Staat alleiniger Vertreter der Holocaust-Erinnerung ist. Aus diesem Anspruch wird gleichzeitig das zionistische Verständnis des Holocaust deutlich: »Der Holocaust gehört Israel. Israel neigt dazu, den Holocaust eigentlich als ein Verbrechen gegen Israel zu zeigen. Weil Israel ja identisch ist mit dem jüdischen Volk, der Zionismus ist ja das jüdische Volk, ... deshalb ist das ja ein Verbrechen gegen den Zionismus, ein Verbrechen gegen Israel.«<sup>8</sup> Und dieses Verbrechen wird in Yad Vashem dokumentiert und dargestellt.

Nach wie vor, und von einer größeren internationalen Aufmerksamkeit begleitet als jemals zuvor, finden die zentralen Gedenkfeierlichkeiten Israels in Yad Vashem statt. Jeder ausländische Staatsgast besucht die Gedenkstätte und die Besucherzahlen nehmen ständig zu. »Auf merkwürdig widersprüchliche Weise ist die Gedenkstätte, die nicht auf die Stadt Jerusalem blickt, sondern den Hügeln zugewandt – das heißt, die auf den ersten Blick in der Hierarchie der Symbole nicht beherrschend ist, dennoch zum zentralen geheiligten Ort geworden, auf den sich die Aufmerksamkeit der Welt richtet und der ihr vorgeführt wird –, ein Ort, an dem sich der Besucher mit der anscheinenden *raison d'être* des jüdischen Staates identifiziert. Die darin eingelegte Botschaft könnte sein: hier in *Jad Vaschem*, der zentralen Gedenkstätte an die *Shoah*, hier findet sich das eigentliche Fundament der Legitimität des Staates Israel.«<sup>9</sup>

Es scheint so, als lege sich eine doppelte Distanz zwischen die Gedenkstätte und die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und zwischen die Gedenkstätte und die historischen Realitäten. Durch den Hinweis auf die staatlichen Grundlagen entzieht sich die Gedenkstätte ihrem konkreten gesellschaftlichen Umfeld. Yad Vashem versucht, sich aus politischen Debatten und Konflikten herauszuhalten. Da dies durch die zunehmende Spaltung der Gesellschaft immer schwieriger wird, rückt die Gedenkstätte in die Nähe einer heiligen Stätte. Gleichzeitig wird der Holocaust immer mehr zu einem historischen Ereignis der jüdischen Geschichte, das nicht mehr an die Biographien der meisten Israelis angebunden ist. Dadurch findet auch in Yad Vashem eine Musealisierung statt. Durch die doppelte Distanz erhält die Gedenkstätte einen unhinterfragbaren Status, der von allen akzeptiert wird. Yad Vashem wird zum säkularen Heiligtum, das die Identität als Israelis und als Juden mitbestimmt.

»The remembrance of the Holocaust is in fact part of our collective identity and no doubt builds some part of the identity of the individual. And here visual is that this remembrance will be a source of a positive approach to Judaism, of a positive approach to life and not a negative «<sup>10</sup>

---

8 Zit. nach Interview mit Tom Segev, 24.5.1998.

9 Zit. nach S. Friedländer, *Die Shoah als Element*, S. 16.

10 Zit. nach Interview mit Avner Shalev, 8.6.1998.

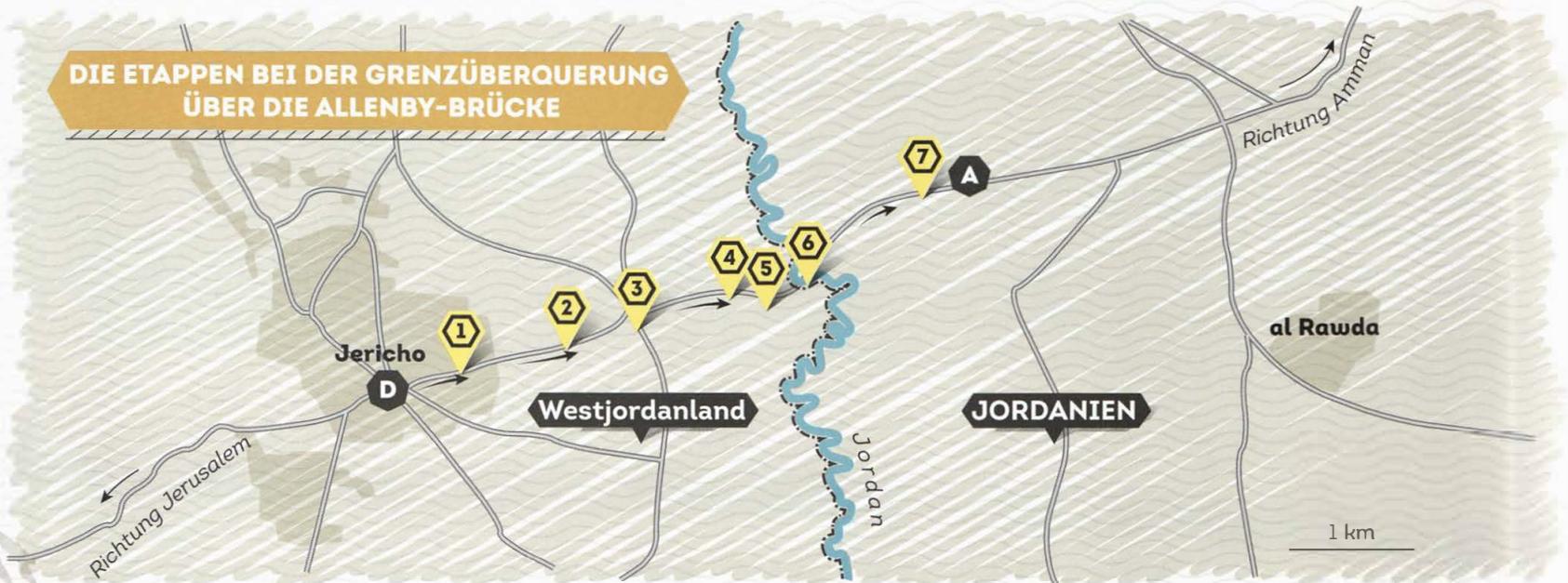
# DAS WESTJORDANLAND

## EIN UMSTRITTENER GRENZVERLAUF

Papin, Delphine/Tertrais, Bruno: Atlas der Unordnung. 60 Karten über sichtbare, unsichtbare und sonderbare Grenzen, Darmstadt 2022.

Die israelischen Sperranlagen dienen vorrangig der Terrorabwehr. Die „Grüne Linie“, der sie teilweise folgen, wird dabei als „Grenze von 1967“ bezeichnet, was aber unrichtig ist, denn sie entstand bereits 1949 und ist eigentlich eine Waffenstillstandslinie, die die Rechtsansprüche beider Seiten nicht generell ausschließt. Massive Mauern schützen nur wenige exponierte Stellen gegen Feuerüberfälle und verhindern in Ballungsgebieten die Entstehung von Korridoren, machen jedoch nur rund zehn Prozent der Grenzlinie aus. Die Anlage wurde unter Jitzchak Rabin geplant; ihr Bau begann unter Ariel Sharon und wird in Israel selbst begrüßt. Wie komplex die Sperranlagen sind, zeigt allein ihre Länge: Nach Fertigstellung werden sie mit 700 Kilometern doppelt so lang sein wie die Grüne Linie, mit der sie nur zu 20 Prozent übereinstimmen. Sie stoßen bis

zu zwei jüdischen Siedlungsgebieten tief in das Westjordanland vor und erstrecken sich über Jerusalem hinaus. Alles in allem sollen im Westjordanland rund 550 Kilometer Zäune errichtet werden. Der Oberste Gerichtshof Israels reduzierte die über die Grüne Linie hinausgehende Fläche von 17 auf neun Prozent, denn der Verlauf der Mauer jenseits der Waffenstillstandslinie verstößt gemäß Urteil des Internationalen Gerichtshofs von 2004 gegen das Völkerrecht. Aus palästinensischer Sicht gilt diese Fläche als „vorübergehend enteignet“. Dass die Anlagen das Leben der Palästinenser verkomplizieren und stillschweigend eine künftige Grenze begründen, wird paradoxerweise nicht nur von der Palästinensischen Autonomiebehörde beanstandet, sondern auch von israelischen Rechtsextremisten, die einen eigenständigen Palästinenserstaat verhindern wollen.



**D** Abfahrt

**A** Ankunft

→ Busüberfahrt  
für Bewohner des  
Westjordanlands

--- Grenze

**1** **Istiraha**  
Wartezone unter  
palästinensischer Kontrolle

**2** **Checkpoint Alami**  
Übertritt in die von Israel  
kontrollierte Zone

**3** **Gate 142**

**4** **Israelischer Terminal**

**5** **Gepäckkontrollstelle**

**6** **Allenby-Brücke**  
Palästinensische Wartezone  
und Übergang nach Jordanien

**7** **Jordanischer Terminal**

## DIE ISRAELISCHE GRENZANLAGE

--- **Grüne Linie** Waffenstillstandslinie von 1949

▬ **Israelische Sicherheitsmauer** (fertiggestellt oder in Planung) zur Terrorabwehr (seit 2002)

▨ **Gebiet des Westjordanlands auf der anderen Mauerseite**

Rund 9 % der Fläche (31 000 Palästinenser) nach Fertigstellung der Mauer

## NACH OSTEN STRENG KONTROLLIERTE ÖFFNUNG

🚧 **Die Allenby-Brücke**, einziger Grenzübergang für Palästinenser nach Jordanien, ist durch eine Abfolge von Kontrollen vonseiten Israels, Palästinas und Jordaniens geschützt (siehe Großansicht links).



# PALÄSTINA

## DER UNAUFFINDBARE STAAT

Im Gefolge des Waffenstillstandsabkommens von 1949 entstanden drei Territorien: Israel, der ägyptisch besetzte Gazastreifen und das jordanisch besetzte Westjordanland, das durch die „Grüne Linie“ vom israelischen Staatsgebiet getrennt wird. Im Zuge des Sechstagekrieges besetzte Israel dann seinerseits den Gazastreifen und das Westjordanland. Der Osloer Friedensprozess ab 1993 resultierte in drei Zonen: A) palästinensische Sicherheitskräfte und Verwaltung, B) israelische Sicherheitskräfte, palästinensische Verwaltung und C) israelische Sicherheitskräfte und Verwaltung. Israel zog sich 2005 aus dem Gazastreifen zurück, und die Hamas übernahm dort 2007 die Kontrolle. Die USA schlugen 2020 die Gründung eines palästinensischen Staates vor. Er sollte aus dem Westjordanland und dem Gazastreifen bestehen, verbunden durch einen Korridor, der israelischer Kontrolle unterstehen sollte. Erforderlich wären hierzu allerdings umfangreiche territoriale Neuaufteilungen mit Gebietsaustausch, der Schaffung israelischer Enklaven (Siedlungen) im Westjordanland und der Annexion des Jordantals durch Israel.



### 1949-1993

-  Israelisches Staatsgebiet
-  Von Ägypten und Jordanien, später dann von Israel besetzte Gebiete
-  Waffenstillstandslinie (1949-1967), Grundlage für die Verhandlungen in Oslo 1993 über einen künftigen Palästinenserstaat



### ⬡ Aktuelle Situation

#### Westjordanland

Infolge der Oslo-Verträge  
Gebiet unter Kontrolle ...

■ ... der Palästinensischen Autonomiebehörde,  
Zonen A und B (gemeinsame Kontrolle)

⬡ ... Israel, Zone C

◆ Israelische Siedlung

— Von Israel ab 2002 errichtete  
Sperranlage

#### Gazastreifen

■ Von der Hamas kontrolliertes Gebiet



### ⬡ US-Vorschlag (2020)

⬡ Israelisches Staatsgebiet

■ Palästinensisches Staatsgebiet

◆ Israelische Enklave



# DIE JERUSALEMER SPERRANLAGEN

## ABSICHERUNG ODER ANNEKTIERUNG?



Geografisch gesehen bildet Jerusalem eine östliche Ausbuchtung des israelischen Staatsgebiets. Auf politischer Ebene wurde der im Sechstagekrieg eroberte Osten der Stadt 1982 de facto von Israel annektiert, sodass die Stadtgrenzen über die „Grüne Linie“ hinausreichen. Verwaltungstechnisch wurde die Fläche von „Großjerusalem“ seit 1967 verzehnfacht. Ein zentrales Thema ist die sogenannte „E1“-Zone im Osten des Stadtgebiets, denn dort verläuft der Sicherheitszaun mehrere Kilometer von der Grünen Linie entfernt und umfasst große israelische Siedlungen wie Ma’ale Adumim. Wird diese Art Politik fortgesetzt, hätte dies Folgen, sollte Ostjerusalem die Hauptstadt eines künftigen Palästinenserstaates werden. Die dort lebenden Araber haben heute den Status von „Ständigen Einwohnern“.

### LINIEN ZWISCHEN ZWEI VÖLKERN

- |  |  |
|--|--|
| <p><b>Grüne Linie (1949–1967)</b><br/>Grundlage für die Osloer Verhandlungen über einen künftigen Palästinenserstaat</p>   | <p>Israelischer Checkpoint</p>             |
| <p><b>Grenzen des Stadtgebiets</b><br/>Grenzen des Stadtgebiets von Israel, nach dem Sechstagekrieg 1967 gezogen</p>   | <p>Von Israel kontrolliertes Gebiet</p>    |
| <p><b>Fertiggestellte oder im Bau befindliche Sicherheitsmauer</b><br/>Sicht der Israelis:<br/><i>Die Mauer schützt uns vor Terroranschlägen</i><br/>Sicht der Palästinenser:<br/><i>Diese Mauer annektiert de facto große Teile des Westjordanlands und behindert die Mobilität der Palästinenser</i></p> | <p>Jüdische Siedlung</p>                   |
|  | <p>Israelisches Siedlungsprojekt</p>       |
|  | <p>Von Palästina kontrolliertes Gebiet</p> |
|  | <p>Palästinensisches Siedlungsgebiet</p>   |

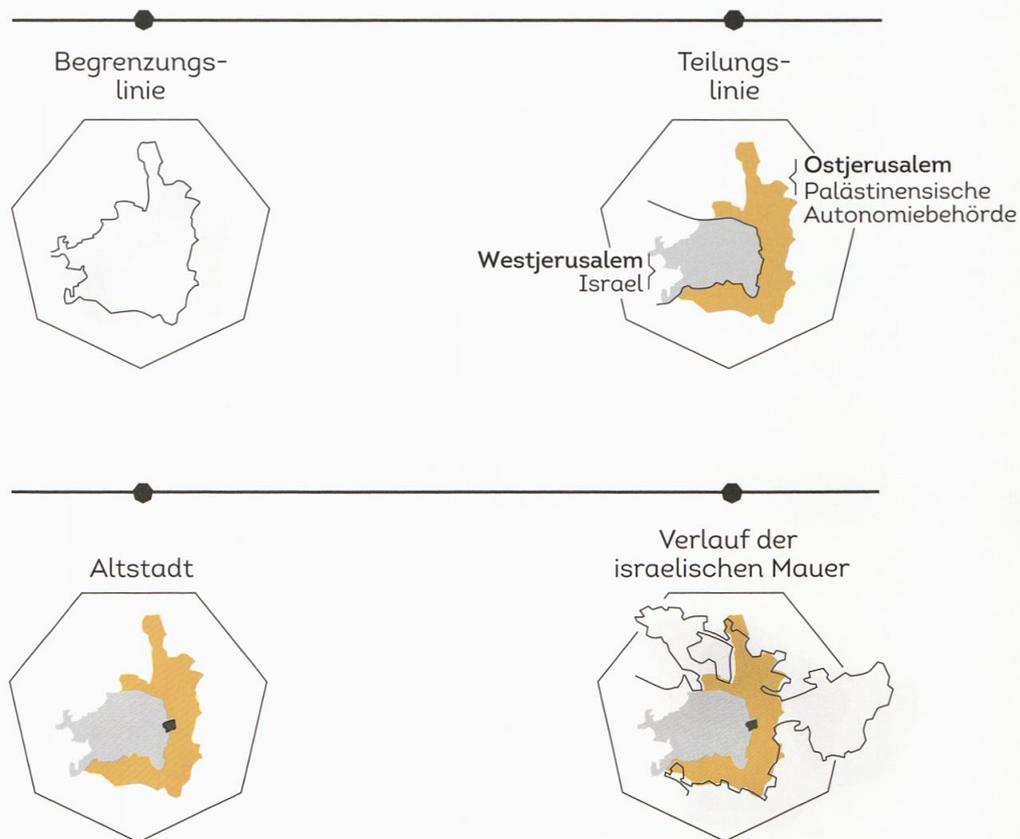
# DIE ALTSTADT VON JERUSALEM

## EIN SAKROSANKTER BEZIRK

Die Jerusalemer Altstadt ist symptomatisch für die komplexe Lage und die Spannungen in dieser Region. Die seit Langem inoffiziell in vier kulturell verschiedene Quartiere unterteilte Stadt (armenisch, christlich, jüdisch, muslimisch) lockt wieder vermehrt jüdische Einwohner an. Vor allem an der im Westen von der Klagemauer begrenzten Esplanade vor der Omar-Moschee, die von einer jordanischen geistlichen Behörde

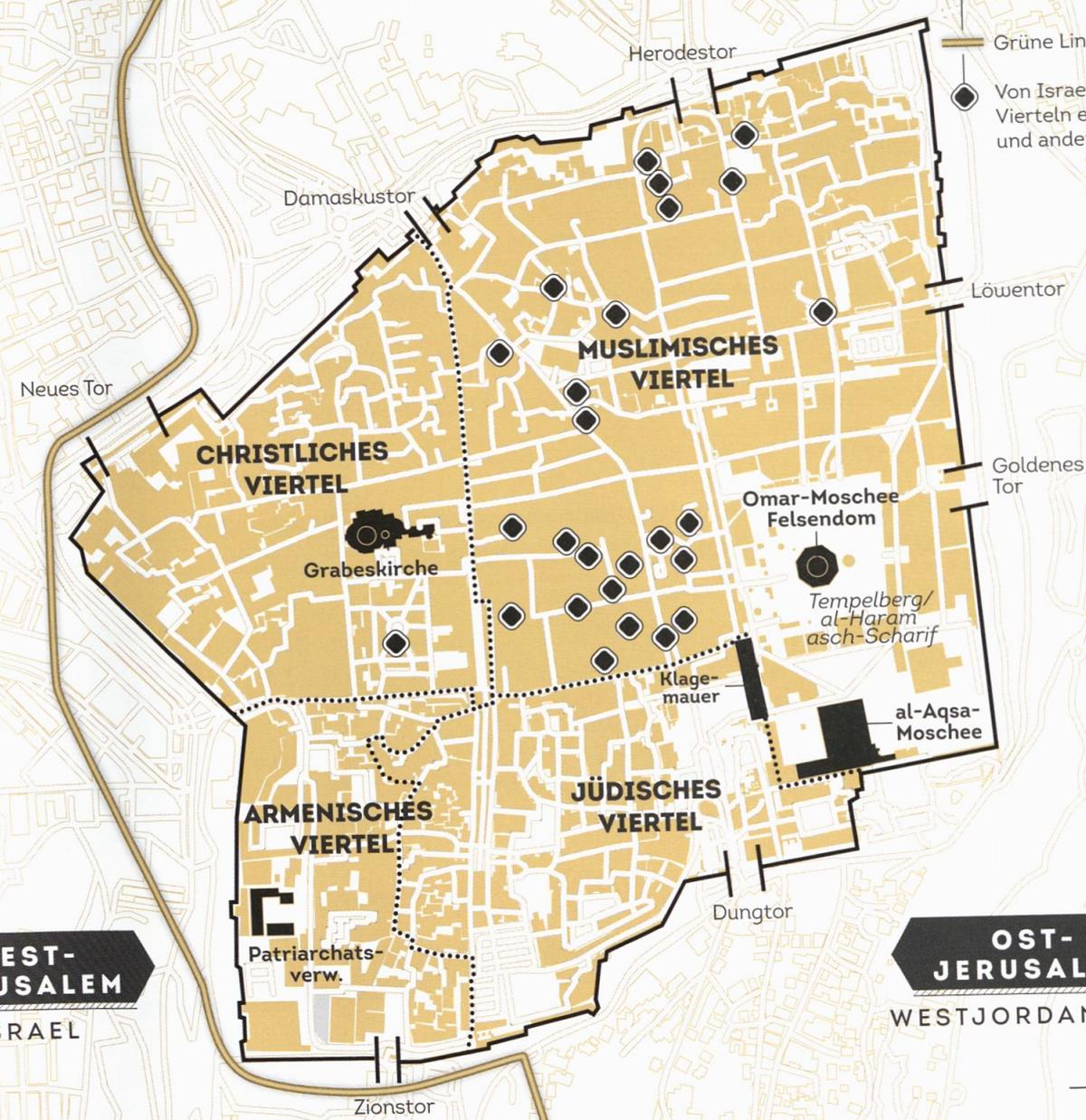
verwaltet wird, entzünden sich die Gemüter. Die von den USA in den 1990er-Jahren unterbreiteten Friedenspläne sahen komplexe Lösungen für den „Tempelberg“ der Juden und das „Edle Heiligtum“ (al-Haram asch-Scharif) der Muslime vor. Der UN-Plan, der Jerusalem 1947 als internationales Territorium (*corpus separatum*) definierte, dürfte damit jedenfalls vom Tisch sein.

### JERUSALEM IN VIER LINIEN



**DIE VIER VIERTEL DER DREIFACH HEILIGEN STADT**

- Wichtigste religiöse Bauwerke
- Grüne Linie (Waffenstillstandslinie von 1949)
- Von Israelis in nichtjüdischen Vierteln erworbene Wohn- und andere Gebäude



**WEST-JERUSALEM**

**OST-JERUSALEM**

ISRAEL

WESTJORDANLAND

100 m

Quellen: UN, Amt der Vereinten Nationen für die Koordinierung humanitärer Angelegenheiten (OCHA); Foundation for Middle East Peace; Jerusalem, fractures a vif, in: Le Monde, 8.11.2014, (Basiskarte: Open Street Map)

# DIE GOLANHÖHEN

## KOMPLEXER GRENZKNOTENPUNKT

Den jahrzehntelangen Appellen der UN zum Trotz sind die Grenzen im Nahen Osten bis heute „weder sicher noch anerkannt“, so Michel Foucher. Dort, wo Israel im Norden an den Libanon und an Syrien stößt, liegt einer der kompliziertesten und konfliktträchtigsten Grenznotenpunkte der Erde. Der „technische Zaun“, der bis 2000 „guter Zaun“ hieß und den Israel als Grenzbefestigung zum Libanon errichtete, verläuft in weiten Teilen Dutzende Meter hinter der Blauen Linie der Vereinten Nationen von 2000, die in etwa der Waffenstillstandslinie von 1949 entspricht (die ihrerseits der Mandatslinie von 1923 folgte). Zum Ausgleich annektierte Israel neben den syrischen Golanhöhen südlich der Blauen Linie ein kleines Gebiet, dessen Status nie geklärt wurde (Schebaa-Farmen) und das nun vom Libanon beansprucht, von den Vereinten Nationen jedoch Syrien zugerechnet wird. Seit 1978 patrouillieren Blauhelme nördlich der Grenze auf libanesischem Gebiet und schon seit 1974 auf einem entmilitarisierten Landstreifen östlich der Golanhöhen. Nicht nur zu Lande ist die Grenzsituation verworren. Unfrieden herrscht auch über die Seegrenzen in den küstennahen Gasfeldern.



### EIN STRATEGISCHES GRENZGEBIET ...

-  Militärstrategisches Hochland in über 1 000 m Höhe, 60 km von Damaskus entfernt
-  Zugang zum See Genezareth, Israels wichtigstem Süßwasserreservoir
-  Hauptzuflüsse zum Jordan und zum See Genezareth

### ... SEIT DEM 20. JAHRHUNDERT IM BESITZ VERSCHIEDENER STAATEN ...

-  1923 gezogener Grenzerlauf zwischen dem französischen und dem britischen Mandatsgebiet
-  Nach dem israelisch-syrischen Krieg von 1948–1949 entmilitarisierte Zone
-  1967 Eroberung der Golanhöhen durch Israel im Sechstagekrieg
-  Von 1978 bis Mai 2000 von Israel besetzte Sicherheitszone (Südlibanon)
-  Von den Vereinten Nationen im Jahr 2000 gezogene Blaue Linie als Bestätigung des israelischen Rückzugs
-  Stützpunkte der Hisbollah

### ... UND HEUTE VON ISRAEL ANNEKTIERT

-  Demilitarisierte Zone, seit 1973 unter UN-Kontrolle
-  Stützpunkte der UN im Südlibanon (FINUL)
-  1981 faktische Annexion der Golanhöhen durch Israel, von den USA im März 2019 anerkannt
-  Israelische Siedlungen
-  Schebaa-Farmen:  
Aus Sicht von Damaskus: libanesisches Gebiet  
Aus Sicht Israels: Verlängerung der Golanhöhen



Quellen: UN, Amt der Vereinten Nationen für die Koordinierung humanitärer Angelegenheiten (OCHA); F. Encel, Atlas géopolitique d'Israël, Autrement, 2018