

Sacher, Armin**Der Fall des zweiten Tempels. Die Auswirkungen der Tempelzerstörung auf das palästinensische Judentum**
1. Einleitung

Im Jahr 70 n. Chr. brennt der sogenannte zweite Tempel in Jerusalem nieder. Hintergrund ist der Jüdische Aufstand (66 bis 73 n. Chr.) im Zuge dessen Niederwerfung der spätere römische Kaiser Titus die Stadt Jerusalem erobert. Für Titus bringt der Erfolg die Ehren des Triumphs mit sich. Was aber waren die Auswirkungen für die jüdische Bevölkerung Palästinas?

In der historischen Forschung existieren zwei gegensätzliche Theorien zur Entwicklung des Judentums in den Jahrzehnten nach der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70. Ältere Arbeiten, wie die „Geschichte der Juden in der Antike“ von Peter Schäfer [1] aber auch die aktuellere „Geschichte des jüdischen Volkes“ von Haim Hillel Ben-Sasson [2] folgen den Darstellung in der rabbinischen Literatur, die einen fließenden Übergang von der Periode des zweiten Tempels zum rabbinischen Judentum proklamiert. [3] Die aktuelle Forschung folgt dagegen der Auffassung von Seth Schwartz [4] der dieser These, unter Hinzuziehung neuerer archäologischer Befunde, widerspricht. [5] Der hier vorliegende Aufsatz stützt sich hauptsächlich auf die eben genannten Titel, da eine Auswertung der entsprechenden Quellen in diesem Rahmen unmöglich ist.

Vor der Beschäftigung mit den Auswirkungen der Tempelzerstörung auf das Judentum wird zunächst ein kurzer Überblick über das palästinensische Judentum im ersten Jahrhundert n. Chr. und die historischen Ereignisse, die zu jener „Katastrophe“ führten, und ihre Bedeutung gegeben. Hierauf folgt dann eine Gegenüberstellung der beiden bereits genannten Forschungsmeinungen, bevor der Aufsatz in einer abschließenden Bewertung der Folgen zum Schluss kommt.

2. Jüdisches Leben in Palästina unter den römischen Kaisern bis 70 n. Chr.**2.1. Das palästinensische Judentum**

Im ersten Jahrhundert n. Chr. existierte kein einheitliches Judentum. Es gab drei große Sektenbewegungen: die Pharisäer, die Sadduzäer und die Essener. Sie beschäftigten sich vorrangig mit der Auslegung der Torah, wozu auch die korrekte Durchführung des Tempelkults gehörte. Was die Sekten also gemeinsam hatten – und was sie im Gegensatz zum Christentum zu jüdischen Bewegungen machte – war die Befolgung der Torah und die Vorstellung von der Existenz der Institution eines Tempels. In ihrer Auffassung vom Wesen und der Funktion des Tempels unterschieden sie sich jedoch. Obwohl die Sekten im betrachteten Zeitraum eine gewisse Bedeutung erlangt hatten, war ihr Einfluss auf die jüdische Bevölkerung Palästinas als Ganzes kaum erkennbar. Ob sie die Ausübungen des Tempelkults in irgendeiner Weise beeinflussen konnten ist nicht bekannt. [6]

Die parallele Existenz und die Bedeutung der Sektenbewegungen macht drei Sachen deutlich: im Zentrum des Judentums stand eine gefestigte Kernlehre; Die Sekten waren von einer starken Frömmigkeit geprägt, die sich in ihrer Tätigkeit äußerte und sie miteinander verband; und die Unfähigkeit, das religiöse Leben zu zentralisieren. Gerade dieser Mangel an zentraler Kontrolle führte dazu, dass die Normen des Judentums ständig angezweifelt wurden. [7]

Die Eckpfeiler des Judentums im ersten Jahrhundert waren „the one God, the one Torah, and the one Temple“ [8] Sie bildeten einen ideologischen Komplex. [9] Tempel und Torah aber waren die zentralen Symbole des palästinensischen Judentums. [10] Zwar waren Synagogen vor 70 n.Chr. noch nicht sehr verbreitet und der Zugang der Bevölkerung zur Torah somit erschwert, dennoch war ihr Einfluss auf das tägliche Leben bereits sichtbar. Die Torah strukturierte bis zu einem gewissen Maße den Alltag und ihr Studium brachte die Möglichkeit des sozialen Aufstiegs mit sich. [11] Dennoch wurden die religiösen Gesetze von der Mehrheit der Bevölkerung – die Priester ausgeschlossen – nicht beachtet. Grund dafür war Unwissenheit, da große Teile der Bevölkerung und sogar Teile der Priesterschaft Analphabeten waren. [12]

Trotzdem gelang es dem Judentum eine, wenn auch locker geformte, jüdische Gesellschaft zu formen. [13] Die

römischen Herrscher unterstützten nämlich den Tempel und den Priesterstand. Außerdem gestanden sie diesem und den lokalen Herrschern zu, die palästinensischen Juden nach deren eigenen Gesetzen, nämlich der Torah, zu regieren. Die Torah hatte somit für die Juden Palästinas auch den Charakter einer Verfassung und der Tempel erlangte Bedeutung, da er der Ort war, an dem die Auslegung der Torah durch die Hohenpriester stattfand. Tempel und Torah waren somit auf der einen Seite die bedeutendsten Vermittler zwischen Israel und seinem Gott und auf der anderen Seite auch die Machtzentren des jüdischen Palästina. [\[14\]](#)

2.2. Die Bedeutung der Zerstörung des zweiten Tempels

Zur Zeit der Tempelzerstörung war die Mehrheit der Juden im Römischen Reich ansässig: in Palästina und der hellenistischen Diaspora. [\[15\]](#) Zwischen der jüdischen Bevölkerung Palästinas und der Gesellschaft sowie den Institutionen des römischen Imperiums kam es zu häufigen Reibungen und Konflikten. Die Juden lehnten die römischen Staatsgottheiten und insbesondere den Herrscherkult konsequent ab. Des Weiteren grenzten sie sich von traditionellen Aktivitäten und Lebensformen der römischen Gesellschaft ab. Im Jahr 66 n. Chr. schwenkten die Unruhen zum ersten mal zu einem großen Aufstand gegen die römische Oberherrschaft um, der erst 73 n. Chr. vollständig niedergeschlagen werden konnte. [\[16\]](#) Der Ablauf der Kriegshandlungen ist hier nicht weiter relevant, vielmehr sollen die unmittelbaren Folgen betrachtet werden.

Die jüdische Bevölkerung Palästinas wurde durch den Krieg um bis zu ein Drittel dezimiert. Dies führte zu einer wirtschaftlichen Krise, die zudem eine noch größere Verarmung nach sich zog. [\[17\]](#)

Bereits der Ausbruch des jüdischen Aufstands hatte der Unterstützung des Tempels, der Torah sowie der Priesterschaft durch die römischen Kaiser ein Ende gesetzt. [\[18\]](#) Dies sollte sich als gravierend herausstellen, als die Stadt Jerusalem im Jahr 70 nach langer Belagerung eingenommen wurde. Der von Herodes erbaute Jahwe-Tempel ging bei den Kämpfen in Flammen auf, seine Reichtümer wurden von den Siegreichen Römern abtransportiert und im Triumphzug des Titus zur Schau gestellt. [\[19\]](#) Unter den erbeuteten Reichtümern befanden sich der goldene Tisch, der siebenarmige Leuchter und die Purpurvorhänge aus dem Inneren des Tempels. [\[20\]](#)

Die unmittelbare Reaktion der Juden Jerusalems auf die Tempelzerstörung wird bei Cassius Dio wie folgt beschrieben: „Da stürzten sich die einen freiwillig in die Schwerter der Römer, die andern erschlugen sich gegenseitig, andere brachten sich selbst um, wieder andere sprangen in die Flammen. Und es schien für alle [...] nicht so sehr Verderben, sondern eher Sieg und Heil und Gnade zu bedeuten, mit dem Tempel zusammen unterzugehen.“ [\[21\]](#) Unabhängig von der Glaubwürdigkeit des Berichts macht der Abschnitt deutlich, als wie bedeutend das Ereignis empfunden wurde.

Als Folge der Tempelzerstörung kam der jüdische Opferkult, der auf diese Kultstätte ausgerichtet gewesen war, zu einem Ende. Damit einher ging das Ende des Hohenpriesteramts. Der Mittelpunkt der jüdischen Religion war zerschlagen worden. [\[22\]](#) Noch zusätzlich war mit der Auflösung des Sanhedrin die Garantie der inneren jüdischen Selbstverwaltung verloren gegangen. Hierdurch und durch die Aufwertung Judaeas zu einer selbständigen Provinz mit einer ständig stationierten Legion wurde die römische Position deutlich gestärkt. [\[23\]](#)

Durch die Auflösung des religiösen Zentrums Jerusalem verlagerte sich die religiöse Aktivität der Juden in die Diaspora – jüdische Gemeinden außerhalb Palästinas gab es jedoch schon seit der Zerstörung des ersten Tempels [\[24\]](#) – und die im Kernraum Palästina verbliebenen Juden übernahmen deren Formen. Ein wichtiges Element dieser neuen Ausprägung war der Gottesdienst in der Synagoge, welcher in der Folgezeit zur Regel wurde. [\[25\]](#)

Warum es nicht zu einer Erneuerung des Tempels und des damit verbundenen Kultsystems kam ist unklar. Ben-Sasson spricht von Versuchen des Wiederaufbaus, die jedoch fehlgeschlagen seien. [\[26\]](#) Stemberger hingegen behauptet, dass es weder erste Schritte des Wiederaufbaus gegeben habe, noch irgendjemand das Amt eines Hohenpriesters für sich beansprucht habe. Schuld daran war ihm zufolge offenbar die bereits bestehende breite Kritik an der etablierten Praxis, Frömmigkeit durch den Tempelkult auszuleben. [\[27\]](#)

3. Die Folgen der Tempelzerstörung für das Judentum

3.1. Die Rabbinen

Durch die Zerstörung des Jerusalemer Tempels erhielten die Pharisäer gegenüber den anderen jüdischen Sekten einen Vorteil. In den Ideen der Sadduzäer und Essener hatte der Tempel eine wichtige Rolle gespielt. Die Pharisäer hingegen hatten die Verwirklichung von Frömmigkeit ohne Tempel zu erreichen versucht. [28] Ihr Ziel war es, die Heiligkeit des Tempels auf alle Bereiche des Lebens zu übertragen. Der Tempel sollte als Model für das private Haus dienen. In der Konsequenz war die Existenz des Tempels in Jerusalem nicht mehr notwendig. [29]

Eine zweite Gruppe die indirekt von der neuen Situation profitierte waren die *Soferim*, die Schreiber oder Schriftgelehrten. Von ihnen stammt die Vorstellung, dass das Zentrum der Frömmigkeit die Torah sein müsse, die es zu studieren, zu interpretieren und auf den Alltag anzuwenden gilt. Sie waren wohl politisch einflussreich, da sie häufig in hohen Verwaltungsämtern bezeugt werden. Scheinbar haben die Ideen beider Gruppen Einzug in eine neue Gruppierung, die Rabbinen, gefunden und diese entscheidend geprägt. [30]

In ihrer Vorstellung nahm die Torah den Platz des Tempels im Mittelpunkt der jüdischen Religion ein. Die Heiligkeit sollte nicht mehr länger durch den Kult, sondern durch ihr Studium und ihre Auslegung vermittelt werden. In ihrem Selbstverständnis sahen sich die Rabbinen als einzig legitime Nachfolger Moses, der Propheten und der Pharisäer und erhoben den Anspruch, dass ihre Auslegung der Torah, der Torah des Mose entsprechen. [31] Ihre Aufgabe sahen sie folglich in der Bewahrung der mündlichen und schriftlichen Torah, wie sie Mose am Sinai empfangen hatte. Aber auch die Verankerung der Torah im Volk, durch die Ausbildung von Schülern, die halachische Rechtsprechung und Alltagsgestaltung, sowie die Aktualisierung und Kommentierung der Torah, beschäftigte die Rabbinen. Sie trugen also maßgeblich zur Anpassung der Torah an die neuen Bedürfnisse angesichts der Begegnung mit der griechisch-romanischen Zivilisation bei. [32]

Charakteristisch für die rabbinische Lebensweise war ein viele Jahre andauerndes enges Lehrer-Schüler-Verhältnis. Um Rabbiner zu werden, war es zunächst nötig sich einem anerkannten Rabbiner anzuschließen. Den Abschluss der Ausbildung markierte die Ordination (*semichah*) des Schülers durch seinen Lehrer. Sie war erforderlich um selbständig Lehren, halachische Fragen entscheiden und als Richter tätig werden zu dürfen. Offizielle Ämter in den Synagogen bekleideten die Rabbinen im betrachteten Zeitraum nicht. [33]

3.2. Die Kontinuitätstheorie in der rabbinischen Literatur

Die rabbinische Literatur kündigt von einer scheinbar unmittelbaren Etablierung des rabbinischen Judentums: Die Rabbinen sahen sich in positivem Sinn verantwortlich für den Übergang zum neuen - auf Synagoge und Torahgelehrsamkeit gestützten - Judentum, indem sie an die Ideen der Pharisäer anknüpften. Insbesondere soll dies durch die Gründung einer Schule in Javne durch Jochanan ben Sakkai gefördert worden sein. [34] Unter ihm und Gamliel II. wurden die Grundlagen des rabbinischen Judentums gelegt. [35]

Ebenfalls in Javne wurde durch überlebende Juden aus Jerusalem ein neuer oberster Rat (*Sanhedrin*) bestehend aus 72 pharisäischen Schriftgelehrten gegründet. Der Rat war im Gegensatz zum alter Jerusalemer *Synhedrion* entpolitisiert und beschäftigte sich ausschließlich mit der Auslegung und Anwendung des Gesetzes, was ihn wichtig für die innere Entwicklung des Judentums machte. [36]

Von Bedeutung war außerdem der *Nassi* (Patriarch). Zusammen mit dem *Sanhedrin* bildete er die neue autonome Führung der jüdischen Nation, die sich unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels etabliert haben soll. [37]

Aufgrund ihrer Kompetenz in religionsgesetzlichen Fragen und ihres eigenen Anspruchs nahmen die Rabbinen eine bedeutende Stellung ein und genossen Ansehen. [38] Sie übernahmen die soziale Führung, durch selbst entwickelte Formen, die sie verbreiteten und institutionalisierten. Ihr Machtgewinn ging auf Kosten einstiger regionaler Herrscherfamilien. Sowohl die Zusammensetzung als auch die Tätigkeit der öffentlichen Institutionen wurde von den Rabbinen überwacht. [39]

Auf diese Weise blieb Palästina das Zentrum des jüdischen religiösen Lebens und gegenüber den Diasporagemeinden vorrangig. Oberstes Ziel war die Schaffung einer organisierten jüdischen Gesellschaft auf der

Grundlage der Torah. [\[40\]](#)

3.3. Die Diskontinuitätstheorie der neueren Forschung

Auf der Grundlage differenzierter Betrachtung der rabbinischen Quellen, frühchristlicher und römischer Schriften, sowie archäologischer Befunde zieht Seth Schwartz einen anderen Schluss bezüglich der Ereignisse nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels: Es gibt keine Belege für einen fließenden Übergang von den Pharisäern zu einer klar umrissenen rabbinischen Bewegung nach dem Jahr 70. [\[41\]](#) Die Rabbinen bildeten vielmehr ein informelles Netzwerk von Gelehrten, deren gemeinsamer Nenner ihre spezifische Art der Torahinterpretation war. Die Fähigkeit eines Rabbi Schüler an sich zu binden war von seinem sozialen Prestige abhängig. Dieses wiederum basierte auf der Kenntnis und Auslegung der Torah. Ein Schüler konnte dann selbst zum Rabbi werden, wenn er ausreichend öffentliche Anerkennung genoss. Die Synagogen wurden von den Rabbinen in den ersten Jahrhunderten weder kontrolliert noch tiefgreifend beeinflusst. [\[42\]](#)

Auch die Patriarchen besaßen wahrscheinlich keine formale Autorität. Ihr Einfluss stütze sich auf Prestige und Abhängigkeitsverhältnisse aufgrund ihres Reichtums. Der Einfluss der Rabbis basierte zum Teil ebenfalls auf der Unterstützung durch die Patriarchen. Beide Parteien hatten aber kaum Einfluss auf das Leben der palästinensischen Juden. [\[43\]](#)

Durch die Zerstörung des Tempels und den damit verbundenen Zusammenbruch des ideologischen Komplexes Gott-Tempel-Torah wurde das Judentum erschüttert. Nachdem die Torah ihren konstitutionellen Charakter verloren hatte, verschwand sie größtenteils aus dem Alltag der jüdischen Bevölkerung. Gruppierungen wie die Rabbis bildeten die Ausnahme und waren von geringer Anzahl. [\[44\]](#)

Die jüdische Bevölkerung bildete in der Folge zwei Formen aus. Der eine Teil ging zunehmend in der griechisch-römischen Kultur auf und der andere, wie die Rabbis, lehnte sämtliche nicht-jüdischen Einflüsse strikt ab. Die meisten orientierten sich aber wohl an der griechisch-römischen Kultur. Zu einem neuen Aufschwung des Judentums kam es erst im dritten Jahrhundert. Auch das Amt des Patriarchen und der *Sanhedrin* können erst für diese Zeit zuverlässig nachgewiesen werden. [\[45\]](#)

4. Synthese

Zweifellos hatte die Zerstörung des zweiten Tempels als Folge des jüdischen Aufstandes gegen die römische Herrschaft gravierende Auswirkungen auf die jüdische Religion, aber auch auf das Leben der jüdischen Bevölkerung.

Durch den Fall des Tempels wurde nicht nur der Mittelpunkt der jüdischen Selbstverwaltung in Palästina vernichtet, sondern auch eine zentrale Säule des Judentums, der Tempelkult. Der ideologische Komplex Gott-Tempel-Torah war zerbrochen.

Es ist unwahrscheinlich, dass diese Lücke unmittelbar durch die Ideen der Rabbinen geschlossen werden konnte. Eher lässt sich eine Phase der religiösen Orientierungslosigkeit vermuten, was für die These von Seth Schwartz sprechen würde, dass sich die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung Palästinas an der griechisch-römischen Lebenswelt orientierte. Das spätere Wiederaufleben des Judentums unterstreicht deutlich, wie die zentralen Werte der jüdischen Gesellschaft diese Phase überdauerten, was sicher ein Verdienst der Rabbinen war.

5. Literaturverzeichnis

Ben-Sasson, Haim Hillel, Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München³ 1995.

Christ, Karl, Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin, München³ 1995.

Galley, Susanne, Das Judentum, Frankfurt am Main 2006.

Gehrke, Hans-Joachim/ Schneider, Helmuth (Hg.), Geschichte der Antike. Ein Studienbuch, Stuttgart/ Weimar 2000.

Kreissig, Heinz, Die sozialen Zusammenhänge des Jüdischen Krieges. Klassen und Klassenkampf im Palästina des 1. Jahrhunderts v. u. Z. (=Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 1), Berlin 1970.

Magonet, Jonathan, Einführung ins Judentum, Berlin 2003.

Schäfer, Peter, Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung, Stuttgart 1983.

Schwartz, Seth, Imperialism and Jewish society. 200 B.C.E. to 640 C.E., Princeton 2001.

Stemberger, Günter, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n.Chr. – 1040 n.Chr.), München 1979.

□

[1]Schäfer, Peter, Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung, Stuttgart 1983.

[2]Ben-Sasson, Haim Hillel, Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München³ 1995.

[3]S. z.B. Schäfer, Juden, 149f.

[4]Schwartz, Seth, Imperialism and Jewish society. 200 B.C.E. to 640 C.E., Princeton 2001.

[5]S. z.B. Galley, Susanne, Das Judentum, Frankfurt am Main 2006, 55.

[6]S. Schwartz, Jewish society, 49 und 96-98.

[7]S. ebd., 97-99.

[8]Ebd., 49.

[9]S. ebd., 63.

[10]S. ebd., 59.

[11]S. ebd., 63 und 74.

[12]S. Kreissig, Heinz, Die sozialen Zusammenhänge des Jüdischen Krieges. Klassen und Klassenkampf im Palästina des 1. Jahrhunderts v. u. Z. (=Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 1), Berlin 1970, 90f.

[13]S. Schwartz, Jewish society, 98f.

[14]S. ebd., 55-58.

[15]S. Ben-Sasson, Geschichte, 377.

- [16]S. Christ, Karl, Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin, München ³1995, 577f.
- [17]S. Schäfer, Juden, 145.
- [18]S. Schwartz, Jewish society, 105.
- [19]S. Gehrke, Hans-Joachim/ Schneider, Helmuth (Hg.), Geschichte der Antike. Ein Studienbuch, Stuttgart/ Weimar 2000, 317f.
- [20]S. Christ, Kaiserzeit, 253.
- [21]Cass. Dio 65,6,3 hier zitiert nach Christ, Kaiserzeit, 252.
- [22]S. Christ, Kaiserzeit, 583.
- [23]S. Schäfer, Juden, 145-147.
- [24]S. Magonet, Jonathan, Einführung ins Judentum, Berlin 2003, 67.
- [25]S. Christ, Kaiserzeit, 583f.
- [26]S. Ben-Sasson, Geschichte, 378f.
- [27]S. Stemberger, Günter, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n.Chr. – 1040 n.Chr.), München 1979, 16.
- [28]S. ebd., 16. ???bei gleicher Seite
- [29]S. Schäfer, Juden, 148.
- [30]S. Schäfer, Juden, 147f.
- [31]S. ebd., 148f.
- [32]S. Galley, Judentum, 61f.
- [33]S. Schäfer, Juden, 147.
- [34]S. Galley, Judentum, 52.
- [35]S. Schäfer, Juden, 153.
- [36]S. Christ, Kaiserzeit, 583f.
- [37]S. Ben-Sasson, Geschichte, 380.
- [38]S. Schäfer, Juden, 149f.
- [39]S. Ben-Sasson, Geschichte, 382.
- [40]S. ebd., 378-383.

[41]S. Schwartz, Jewish society, z.B. 175f sowie Stemberger, Judentum, 90.

[42]S. Galley, Judentum, 54-57.

[43]S. Schwartz, Jewish society, 128.

[44]S. ebd., 175.

[45]S. ebd., 176.