

Heiliges Land

Von Robert L. Wilken

1. Allgemein

Im Abendland umschreibt der Terminus „Heiliges Land“ dasjenige Gebiet im Mittleren Osten, das gegenwärtig den Staat Israel, die besetzte Westbank und den Sinai (Ägypten) umfaßt. Die Redewendung selbst hat ihren Ursprung im jüdischen Bereich, ist jedoch allgemein gebräuchlich geworden.

Die Vorstellung des Heiligen Landes ist Teil eines breiteren Feldes religiöser Ideen, innerhalb derer die Offenbarung des Heiligen an bestimmten Stätten oder Örtlichkeiten (Heilige Stätten) festgemacht wird – z.B. an Bäumen, Flüssen, Bergen, Steinen, der Erde. Anders als der Heilige Raum, der durch ein Gebäude (Synagoge, Kirche, Tempel) manifestiert wird, werden diese Stätten „entdeckt“, nicht „ausgewählt“. Ihr sakraler Charakter ist gegeben, und religiöse Gebäude, die auf ihnen errichtet werden, markieren einfach nur ihre Lage. Aus dem umliegenden Land werden sie, mitunter – aber nicht notwendigerweise – durch besondere topographische Eigentümlichkeiten ausgegrenzt. Ihre Heiligkeit verleiht ihnen gegenüber der sie umgebenden Gesamtheit des Raumes eine herausragende Stellung. Der heilige Ort dient als ein „Zentrum“, zu welchem man sich wendet und von welchem aus man Zugang zur Welt der Götter besitzt. Er ist ein Schnittpunkt zweier Welten. Gegenüber der früher herrschenden Überzeugung, daß die Vorstellung eines „heiligen Raumes“ ein Kennzeichen primitiver Religionsformen sei, hat die Religionsgeschichte heute die Einsicht gewonnen, daß das Phänomen des Heiligen Raumes und die damit verbundene Praxis der Wallfahrt eine Eigentümlichkeit aller großen Religionen der Welt ist. Die Wallfahrt in ihren vielfachen Formen hat die Glaubensüberzeugungen von der Heiligkeit bestimmter Orte stets neu wachgehalten.

Schon immer sind – abgesehen von Naturgegebenheiten wie Bergen und Flüssen – Begräbnisstätten, Dörfer und Städte als Zentren religiöser Macht angesehen worden und Gegenstand von Wallfahrten gewesen. Dabei wurden in bestimmten Ländern die Vorstellungen des Heiligen Raumes sogar so weit ausgedehnt, daß sie ein größeres Territorium oder das ganze Land umschrieben. In Japan z.B. herrschte die Überzeugung, daß ein Heiligtum, das als Wohnung einer Gottheit diente, dem ganzen umliegenden Gebiet sein Gepräge gab oder auch dem Land, auf welchem der Pilger ihm zuwanderte. Diese Vorstellung eines Territoriums, das den Heiligen Ort umgab, d.h. eines gleichsam metaphysischen Raumes, führte am Ende zu der Aufteilung Japans in eine Reihe heiliger Zonen, von denen eine jede durch ein Tor betreten wurde. Diese Zonen wurden so ausgedehnt, daß sie schließlich die ganze Nation umfaßten. Das Land wurde als rein oder heiligangesehen, und die Bevölkerung, die es bewohnte, die göttliche Nation, wurde aus den Völkern anderer Länder ausgegrenzt (vgl. Grapard). Die japanischen Inseln galten als von den Kami, den Göttern, erschaffen.

In Indien führte die weite Streuung der einzelnen Heiligtümer und die Praxis, zu vielen Heiligtümern zu wandern, zu Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen Dörfern und Städten – mit dem Ergebnis, daß größere Gebiete einen deutlich religiösen Charakter annahmen. In dem Maße, in welchem die Pilger von einem Ort zum anderen wallfahrten, entwickelten sich bestimmte „Umlaufmuster“, und diese Tatsache gab der Bevölkerung das Empfinden, daß das gesamte Land einen sakralen Charakter besitze (vgl. [685] Bhardwaj). In China finden sich Vorstellungen, nach welchen das Land als das Zentrum der Welt (*chung yüan*) verstan-

den wird und die übrige Welt als eine Reihe konzentrischer Kreise mit China als dem Mittelpunkt erscheint. Ähnliche Ideen lassen sich auch in anderen Kulturen nachweisen (vgl. Tuan).

Auch unter den amerikanischen Indianern existieren Vorstellungen des Heiligen Landes. Die Hopi im Südwesten der Vereinigten Staaten glauben, daß sie in das Gebiet zwischen den Flüssen Colorado und Rio Grande, in welchem sie heute leben, erst geführt wurden, nachdem sie drei Wanderungen zu anderen – ungeeigneten – Orten hinter sich gebracht hatten. Der Ort, den sie nunmehr bewohnen, ist die Vierte Welt, das Zentrum des Universums, vom Schöpfergott Taiowa geschaffen. Somit haben sie Anspruch auf das Land. In anderen Indianerstämmen – z. B. bei den Navajo – gibt es ähnliche Mythen von Wanderungen: Sie sprechen etwa vom Aufstieg aus den Regionen einer unwirtlichen Unterwelt zu einem geheiligtem Ort, welcher das Zentrum der Erde darstellt. Hier siedeln sie sich an. Ähnliche Ideen von heiligen Ländern finden sich unter den US-amerikanischen (Black Elk Speaks) und kanadischen Indianern (die Kri an der Hudson Bay).

Eine umfassendere Entwicklung der Idee des Heiligen Landes findet sich in den drei westlichen monotheistischen Religionen, welche in der biblischen Überlieferung wurzeln. Allerdings begegnet in der hebräischen Bibel die Wendung „Heiliges Land“ selbst noch nicht. Am nächsten kommt ihr der Begriff des „heiligen Bodens“: „Und der Herr wird Juda als sein Erbteil nehmen auf dem heiligen Boden und wiederum Jerusalem erwählen“ (Sach 2,16; vgl. Ex 3,5; Ps 78,54). Der Ausdruck, der am Ende in den allgemeinen Gebrauch übergegangen ist, findet sich in den griechischen und lateinischen Übersetzungen der hebräischen Bibel (*hē hagía gē, terra sancta*; vgl. Ex 3,5, Sach 2,16) und in den Apokryphen (II Makk 1,7; Weish 12,3). Aus dieser Wendung haben die modernen europäischen Sprachen die entsprechende Begrifflichkeit gebildet: *terra sancta, terre sainte, Heiliges Land* usw. In der hebräischen Bibel gibt es demgegenüber eine Fülle von Bezeichnungen für das Gebiet, welches die Israeliten eroberten: das Land Kanaan (Gen 12,5), das angenehme Land (Ps 106,24), das Land der Wonne (Mal 3,12), das herrliche Land (Dan 8,9), das Land Israel (Ez 40,2), das Land, in dem Milch und Honig fließen (Dtn 26,9). Die Israeliten teilten Vorstellungen, die im Vorderen Orient seinerzeit durchaus geläufig waren – nämlich, daß Gebietsansprüche durch eine Berufung auf die Götter rechtliche Geltung erhielten. Die Götter ließen die Nationen in ihren verschiedenen Ländern sich niederlassen, wie es der Sonnenhymnus des Echnaton ausdrückt (um 1380-1362). „Die Länder Syrien und Nubien, das Land Ägypten – einen jeglichen hast du an seinen Platz gestellt“ (Pritchard 370; vgl. Dtn 32,8 f). Die Verehrung der Gottheit war mit dem Land verbunden, und die Weise, auf ein neu erobertes Land Anspruch zu erheben, bestand in der Errichtung eines Akars (vgl. II Reg 5,17).

2. Judentum

Während der Zeit des babylonischen Exils sehen die Erzvätererzählungen den israelitischen Anspruch auf das Land in der Abrahamsverheißung verwurzelt (vgl. Gen 12,1). Abraham siedelte im Lande Kanaan, und es wurde die Heimat der Juden. Dieses Land wurde als dem Herrn zugehörig angesehen (Lev 25,23; vgl. Joel 4,2: „mein Land“), und seine Heiligkeit war von Gott abhängig. „Du sollst das Land, in dem du lebst und in dessen Mitte ich wohne, nicht verunreinigen“ (Num 35,34). Dieses Land, für welches 15 Jahre Sorge trug (Dtn 11,12), war ein Geschenk an das Volk Israel. Sie hatten sich nicht darum abgemüht (Jos 24,13), und als ein Zeichen, daß es ihnen nicht gehört, wurde ihnen geboten, die Erstlingsfrüchte dem Herrn zurückzugeben (Dtn 26,2). Wenigstens ein Drittel der Mischna beschäftigt sich mit den Angelegenheiten des Landes. Weil das Land Geschenk war, hatten die Israeliten es sich dadurch zueigen zu machen, daß sie in ihm 50 lebten, es bebauten und die Satzungen und Gebote des Herrn beachteten (Dtn 11,31 f; Num 35,34; Ex 6,8). Die Israeliten werden ausgesondert, um Gottes Willen in dem ihnen gegebenen Lande zu tun (Lev 20,22-26). [686]

Für den Juden ist das Land Israel nicht Symbol einer höheren Wirklichkeit, kein ideales Land oder Elysium. Gewiß gibt es auch „ideale“ Beschreibungen; man vergleiche die Wendung „ein Land, in dem Milch und Honig fließen“ (Dtn 26,9); aber das Land ist zunächst und vor allem ein tatsächliches Gebiet mit wirklichen Grenzen. Die Grenzen des Landes mögen in den biblischen Erzählungen zwar beträchtlich divergieren, aber es ist deutlich, daß in der Bibel das Land das Gebiet vom Libanon bis zur Wüste Sinai ebenso einschloß wie Gebiete im Ostjordanland (Ex 23,31; Dtn 11,24; Jos 1,2-4; vgl. Num 34,1-12). In späterer Überlieferung wurde mitunter Syrien mit einbezogen; Gesetze, die sich auf im Land gewachsene Feldfrüchte bezogen, wurden auch auf die Ernteerträge Syriens ausgedehnt (mAZ 1,8; mHal 4,7).

Das Land blieb für jüdisches Leben und jüdische Frömmigkeit auch dann von grundlegender Bedeutung, als die Juden in anderen Teilen der Welt zu leben begonnen hatten (in der Diaspora bzw. im Exil), selbst nachdem im Jahre 70 die Römer Jerusalem zerstört und den Tempel niedergebrannt hatten. Das Motiv von Rückkehr und Wiederaufbau ist in den späteren Büchern der hebräischen Bibel stark ausgeprägt (Jes 65; Ez 37; Am 9,11-15), und die Hoffnung auf einen endlichen Wiederbesitz des Landes ist ein machtvolleres Moment der jüdischen Geschichte bis in die Gegenwart geblieben. Gelegentlich wird zwar in der jüdischen Literatur dieser Epoche – im 4. Esrabuch (9-10) und im Syrischen Baruch – die Hoffnung auf eine Wiederherstellung auf ein himmlisches Jerusalem und ein geistliches Land projiziert; in einigen wenigen Texten der rabbinischen Literatur werden auch die Prophetenworte über das Land als Hinweise auf die zukünftige Welt verstanden (mSan 10,1, wo Jes 60,21 zitiert wird; vgl. bSan 11); aber der wesentliche Überlieferungsstrang jüdischer Tradition betrachtete das Land als ein reales Territorium und gestaltete die entsprechenden Vorstellungen nicht zu einem geistigen Ideal um. Der hebräische Begriff *galût* (Exil) ist ein treffender Ausdruck der jüdischen Einstellung zum Leben außerhalb des Landes.

Die grundlegende Bedeutung des Landes für jüdisches Denken wird auf verschiedene Weise deutlich. Nur im Land Israel können bestimmte Verpflichtungen der Halacha erfüllt werden. Das Land Israel ist das heiligste aller Länder. Worin besteht seine Heiligkeit? Daß man von ihm die erste Garbe (Lev 23,10), die Erstlingsfrüchte (Deut 26,2) und die zwei Brote (Lev 23,17) darbringen kann, nicht aber aus irgendeinem anderen Land (mKel 1,6). Es gibt Vorschriften gegen den Verkauf oder die Verpachtung von Grundbesitz an Nichtjuden, die außerhalb des Landes keine Anwendung finden (mAZ 1,8). Ein Ehepartner kann den anderen zwingen, ins Land zu kommen, oder sich weigern, es für ein anderes Land zu verlassen. Ein Leben im Land ist selbst mit Götzenbildern einem Leben unter Juden, aber dafür im Ausland, vorzuziehen (bKet 11 ob). Schweinezucht ist im Land Israel nicht statthaft (mBQ 7,7). Ein gemäßes jüdisches Leben kann außerhalb des Landes nur mit Einschränkungen geführt werden. Zwar ist es möglich, die Sittengesetze zu halten, die Sexualgebote, den Sabbat, die Beschneidung, die Speisevorschriften; aber die Gesetze des Ackerbaus und andere auf das Land bezogene Gesetze können außerhalb seiner nicht beobachtet werden (vgl. bSot 14a). Die in der Diaspora lebenden Juden beehrten, in Israel beerdigt zu werden; denn eine Bestattung im Land wurde als ein Akt der Sühne angesehen (PesR 1,6). Die Toten in Israel, so meinte man, würden in den Tagen des Messias als erste auferweckt (BerR 96,5). In einem Midrasch zu Dtn 11,31 – „du sollst das Land besitzen“ – wird die Geschichte von zwei Rabbis erzählt, welche nach Nisibis reisten, um bei R. Juda ben Bathyra zu studieren. Als sie die Grenzen des Landts Israel überschritten, riefen sie sich dieses Schriftwort in Erinnerung und kehrten um. „Im Lande Israel zu wohnen wiegt alle Gebote der Tora auf“ (SifZ 80; tAZ 4,3; vgl. bKet 110b).

Um die Einzigartigkeit Israels auszudrücken, finden sich im Judentum zudem auch bestimmte Ideen, die anderen Religionen gleichfalls geläufig sind. Israel liegt in der Mitte der Welt, Jerusalem in der Mitte Israels, und der Tempel ist das Zentrum Jerusalems, der Nabel der Welt

(MTan, Kedoshim 10). Das Land Israel wurde vor allen anderen Ländern als erstes erschaffen. Sein Klima ist lieblich, und seine Luft macht den Menschen weise (bBB 158 b). Seine Weisheit kann nicht mit irgendeiner anderen Weisheit verglichen werden (bQid 49b). Dieses Land wurde vor allen anderen Ländern erwählt (WaR 13,2).

Während der Jahre, in welchen die Christen in Palästina die Vorherrschaft gewannen (5. und 6. Jh.) und das Land mit Kirchen, Klöstern und Pilgerstätten überzogen, erfuhr in gleichem Maße das jüdische Empfinden dem Land gegenüber eine Steigerung. Das spiegelt sich wider in den Geschichten des jüdischen liturgischen Dichters Jose ben Jose (6. bis 7. Jh.), der in seinen *Malkijjôt-Gedichten* darum betet, daß Gottes Herrlichkeit im Land Israel wieder offenbar werde, daß das Land erwache und Gottes Thron in Jerusalem wiedererrichtet werde (Mirsky). Ähnliche Ideen finden ihr Echo im apokalyptischen Schrifttum der frühbyzantinischen Epoche, besonders im Buch Elias und im Buch Serubabel. In einer etwas späteren Epoche gibt es Zeugnisse der „Trauernden von Zion“, welche glühend die Erlösung Jerusalems, die Wiederkunft der Stadt der Juden, herbeisehnten (Mann).

Ob nun Juden im Land Israel selbst oder in der Diaspora lebten – das „Land Israel“ hat immer eine grundlegende Rolle in jüdischer Lebensgestaltung und Frömmigkeit gespielt. Die Wallfahrten nach Jerusalem und zur Klagemauer dauerten an, obwohl die alten Pilgerfeste nicht länger mehr gefeiert werden konnten. Der neunte Aw, der Jahrestag der Zerstörung des zweiten Tempels, wurde ein neues Pilgerfest. In allen Teilen der Welt gestaltete sich der jüdische Kalender nach dem Lebensrhythmus und dem Klima Palästinas. Das Erntefest wird im Frühjahr gefeiert; in nördlichen Ländern begann der Sabbat im Sommer zur Mitternacht. Die jüdische Liturgie enthält Gebete um eine Rückkehr ins Land (Beruchot 14,16,18). Die Hauptfeste werden außerhalb des Landes an zwei aufeinanderfolgenden Tagen gefeiert, weil es im Altertum keine sichere Möglichkeit gab, das Datum präzise zu berechnen. Zum Passahfest betet der Jude: „Nächstes Jahr in Jerusalem“. Die jüdischen Kinder lernten die Flora und Fauna Israels, die Namen der Berge, Städte, Flüsse und Täler. Die Pilger brachten Erde aus Israel in ihre Herkunftsländer. Schilderungen Jerusalems und anderer Städte in Israel, Darstellungen des ganzen Landes, Bilder heiliger Stätten (z.B. Rachels Grab, Meiron) lassen sich in jüdischen Büchern und auf Gegenständen jüdischen Lebens finden. Das beweisen der Toraschrein in den Synagogen, die Torarolle, Passa-Haggadoth, Eheverträge, der Schmuck zur Verschönerung der Hütten für das Sukkoth-Fest, die Tücher für das Sabbatbrot u. a. (Vilnay). Für manche Juden war die Wirklichkeit des Landes Israel lebendiger als das Land, in welchem sie lebten. Für diejenigen, welche niemals die Möglichkeit hatten, das Land zu besuchen, waren Landkarten verfügbar.

Die Sehnsucht danach, im Land Israel zu leben, und die Hoffnung einer Rückkehr prägen jüdisches Leben die Jahrhunderte hindurch. Eine in dieser Hinsicht besonders bezeichnende Gestalt ist der spanisch-jüdische Dichter Jehuda Hallevi (1075-1141).

Er schrieb: „Mein Herz ist im Osten, und ich lebe an den Rändern des Westens.“ Seine Überzeugungen finden im Buch *Kusari* und in seinen Zionsliedern ihren Ausdruck. „Könnte ich nur jene Stätten durchwandern, wo sich Gott unseren Propheten und Bannerträgern offenbarte... Die Luft deines Landes ist das wahre Leben der Seele, deine Staubkörner sind fließende Myrrhe, deine Flüsse sind Honig aus der Wabe. Glückliche, wer das Aufsteigen deines Lichtes erwartet und erlebt, deine Dämmerung über sich hereinbrechen sieht.“ In der gleichen Zeit – und zwar zum Teil aufgrund der Kreuzzüge – zeigte sich zugleich ein erneuertes Interesse am Land Israel und ein neues Fragen im Blick auf die Folgen des andauernden Exils; denn nur in Israel konnte man gänzlich Jude sein. Durch die ganze Epoche hindurch und bis in das Spätmittelalter findet sich somit ein ständiger Strom von Pilgern und Aussiedlern nach Israel (Mose ben Nachman).

Einen literarischen Ausdruck der Hoffnung auf Rückkehr aus der Gegenwart bietet demgegenüber die Kurzgeschichte *Die Geschichte von der Ziege* des jüdischen Nobelpreisträgers und Romanautors Schmuel Agnon. Es ist die Geschichte eines alten Mannes, dessen Ziege sich regelmäßig auf eine lange Reise begibt, und wenn sie zurückkommt, sind ihre Euter mit Milch gefüllt, die „süßer denn Honig“ ist. Der Sohn des Mannes folgt der Ziege und wird so in das Land Israel geführt; der alte Mann jedoch schlachtet die Ziege durch einen Zufall und stirbt mit Schrecken: „Wehe mir, denn ich hätte mit einem Sprung in das Land Israel kommen können, und nun muß ich meine Tage im Exil zu Ende durchleiden.“ Bei der Entgegennahme des Nobelpreises sagte Agnon: „Infolge einer geschicht-[688]lichen Katastrophe... wurde ich in einer Stadt der Diaspora geboren. Aber immer ging meine Selbsteinschätzung dahin, daß ich in Wirklichkeit in Jerusalem geboren bin.“

Im 19. Jh. nahm der alte Traum einer Rückkehr ins Land in der zionistischen Bewegung politische Gestalt an. Zwar fühlten sich auch Christen im 19. Jh. nach Palästina hingezogen, aber die meisten kamen lediglich als Pilger oder Forscher, die nach Hause zurückkehrten, um Reisebücher oder wissenschaftliche Werke zu schreiben. Die Juden, welche Palästina besuchten, sahen ein verlassenes Land, welches sie einlud, zu kommen und sich anzusiedeln. Die unter dem Namen der „Liebhaber von Zion“ bekannten Gruppierungen im Osteuropa des 19. Jh. hatten als Ziel „die Besiedlung der *'ārāš jiśrā'el* mit der Absicht, ihr Land zu nutzen unter den Kindern der Diaspora..., die Idee der Wiederbesiedlung der *'ārāš jiśrā'el* in die Praxis umzusetzen, aus dem Reich der Ideen zu entnehmen und in das Reich der Wirklichkeit einzubringen“ (Vital 151). Zwar gab es gelegentlich Widerstand gegen diese Verbindung der religiösen Hoffnung auf eine Wiederherstellung Israels mit den politischen Zielen der Zionisten, aber für die Mehrzahl der Juden sind beide Ziele eng miteinander verwandt. Für den Juden ist das Land Israel nicht einfach ein religiöses oder geistiges Ideal; es ist vielmehr ein Teil jüdischen Selbstverständnisses. Das Land ist gegeben, und es hat eine Schlüsselfunktion für die Gestaltung und Bewahrung jüdischer Identität durch die Jahrhunderte. Die Juden waren deshalb anders als andere Völker, weil sie ein Territorium besaßen, von welchem sie ausgeschlossen waren. Man „kann niemals sein eigenes Recht auf seinen eigenen Boden verwirken“ (Lieberman 287). Selbst Juden, die in den großen Zentren jüdischer Gelehrsamkeit wohnen, sehen das Land Israel als einen Ort der Bildung an. „Immer kehren wir nach Zion nicht allein im Gebet zurück, sondern auch in der Hoffnung auf Wissensvermehrung“ (Finkelstein 16). Das Land hat fortdauernde Relevanz für den Juden, und seine grundlegende Bedeutung im jüdischen Leben und Denken auch in der Diaspora ist immer ein Gegenmittel gegen Auflösung und Assimilierung gewesen. Ihre Bindung an das Land – „das Heimatland“, wie einige es nennen – verbindet die Menschen untereinander und gibt ihnen ein gemeinsames Geschick.

3. Christentum

Nur langsam entwickelte sich im Christentum Verehrung für das Land Israel, das Land Jesu von Nazaret, der Patriarchen und Propheten, und für die Stadt Jerusalem. Noch im 4. Jh. verwarf Hieronymus die Vorstellung, daß das historische und reale Land Palästina das „Land der Verheißung“ (Hehr 12,22) sei, von welchem die Schrift redet (Ep. 129). Für die Christen ist das Land der Verheißung ein himmlisches Land. Es waren allein die Juden, welche in Judäa das Heilige Land sahen. Immerhin jedoch verwendet Hieronymus den Begriff *terra sancta* gelegentlich als eine Beschreibung für Palästina (Ep. 109,2). Die Frage, ob Judäa „heiliges Land“ sei, erwuchs in der christlichen Überlieferung früh, und zwar in Auseinandersetzungen mit den Juden; dabei wollten die Christen jeden Gedanken abweisen, daß das Heilige Land Judäa sei (Origenes, c. Cels 7, 28-29; princ. 4,3,8). Die Propheten hatten ein himmlisches Land vor Augen, ein himmlisches Jerusalem. Judäa kann kein Heiliges Land (*terra sancta*)

sein, denn das wahre Heilige Land ist geistlicher Natur, das Fleisch des Herrn, die Einwohnung des Heiligen Geistes, die von Milch und Honig überfließt (Tertullian, Res. 26,11-13). Das Heilige Land ist ein ewiges Erbe (Justin, dial. 119,5; vgl. aber 115,5, wo der Begriff einfach Palästina bedeutet).

Die früheste christliche Überlieferung bildet sich aus jüdischen Vorstellungen eines himmlischen Jerusalem heraus. Im Neuen Testament findet sich Kritik an der Vorstellung von heiligen Stätten (Joh 4,24). Zwei biblische Texte (Gal 4,24ff; Hebr 12,22) wurden dazu verwendet, die Vorstellung eines geistlichen Jerusalem gegenüber einem jüdischen Bestehen auf der Heiligkeit Judäas zu verfechten. Ein dritter Text indessen – Apk 21, wo die Herabkunft der himmlischen Stadt beschrieben wird – wurde von den meisten Schrift-[689]stellern übergangen, von frühchristlichen Chiliasten aber angeführt (vgl. Irenäus, haer. 5,35,2).

Auf Seiten der Christen findet sich in den ersten drei Jahrhunderten nahezu kein Interesse an den Stätten, wo Jesus lebte, oder am Land der Bibel überhaupt. Nach dem Bar-Kochba-Aufstand hatte Jerusalem von den Römern den Namen *Aelia Capitolina* erhalten. Cäsarea war die Hauptstadt Palästinas, und am Anfang des 4. Jh. kannte ein römischer Beamter nicht einmal mehr den Namen Jerusalem (Eusebius, De mart. Palaest. 11,10-12). Ebenso wenig gab es Pilgerfahrten zu den Schauplätzen des Lebens Jesu noch ein religiöses Interesse an diesem Land. Zwar besuchte im 2. Jh. Melito Palästina, aber nur in der Absicht, eine zuverlässige Liste der biblischen Bücher zusammenzustellen (frg. 3).

Gelegentlich bekundete sich Interesse an der Höhle, in welcher Jesus geboren wurde (Justin, dial. 18), und Origenes versuchte, einige Stätten ausfindig zu machen, welche in den Evangelien erwähnt werden (in Joann. 6,40-41). Der erste, der aus religiöser Anteilnahme, „zum Gebet und zur Erkundung der Stätten“ (Eusebius, h.e. 6,11,2), kam, war Alexander von Kapadokien in der Mitte des 3. Jh. (vgl. auch Firmilian bei Hieronymus, Vir. ill. 54).

Erst im 4. Jh. gewannen Jerusalem und das Land Palästina für die Christen religiöse und theologische Bedeutung. Die Entdeckung des Grabes Jesu und des wahren Kreuzes in der Regierungszeit Konstantins waren Anlaß zu umfassender Bautätigkeit, und die Christen begannen erstmals die biblische Rede vom „neuen Jerusalem“ auf die neue christliche Stadt anzuwenden, sofern diese eine andere war als die auf den jüdischen Tempel als Mittelpunkt hin ausgerichtet (Eusebius, Vit. Const. 3,33). Pilger begannen sich jetzt häufiger einzustellen. Hieronymus verfaßte zwei Briefe, in welchen er den tiefen Eindruck beschrieb, den das Land der Bibel auf christliche Besucher machte (Ep. 46.108). Eusebius schrieb sein *Onomasticon*, eine Auflistung biblischer Stätten mit einer geographischen und historischen Beschreibung der einzelnen Orte. Man begann, Jerusalem (und Bethlehem) in Mosaiken abzubilden. Beispiele liefern Sa. Prudeniana (4. Jh.), S. Giovanni in Laterano, Sa. Maria Maggiore in Rom, S. Vitale in Ravenna (6. Jh.); und eine Kirche in Transjordanien (Madeba) stellte in einem Fußbodenmosaik eine große Karte des Heiligen Landes zur Schau (6. Jh.). Man meinte sogar, daß Erde aus Palästina (*terra sancta*) Krankheiten heile (Augustin, Civ. Dei 22,8,6).

Noch ein anderer Sachverhalt machte Jerusalem und das Heilige Land den Christen bedeutungsvoll: Julians Bestrebungen (362/63), den Tempel wiederaufzubauen und die Stadt den Juden zurückzugeben (Wilken 130-160). Unter den Juden erweckte Julians Vorhaben messianische Erwartungen; und bei den christlichen Bibelkommentatoren des 5. Jh. ist ein neues, vertieftes Bemühen um solche prophetischen Texte festzustellen, die von einer Rückkehr der Juden nach Jerusalem und dem Wiederaufbau der Städte Israels sprechen (Hieronymus, Is. 25,6-8; 35,8-10; 54,12; Ezech. 36,1-15). Denn wenn der Tempel wiederaufgebaut und die Stadt wieder von den Juden regiert würde – was geschähe den christlichen Baudenkmälern, der Auferstehungskirche und den Kirchen auf dem Zion, dem Ölberg und in Bethlehem?

(Theodoret von Kyros, Comm. in Hezech. 48,35; PG 81,1248-1253). So wurde es für die Christenheit wesentlich, die gegenwärtige Stadt und das umliegende Land als ein Wahrzeichen der christlichen Religion in ihrer Hand zu behalten.

Ein noch anderes Element bildete das Aufkommen des palästinischen Mönchtums, welches im 5. und 6. Jh. das ägyptische und syrische Mönchtum in den Schatten zu stellen begann. Die Mönche Palästinas waren im wesentlichen Fremde, die aus anderen Ländern kamen (Armenien, Kappadokien, Syrien, Griechenland, Italien), um sich dem Einsiedlerleben „in dieser Wüste“ zu widmen. Zunächst kamen sie, um an den heiligen Stätten ihren Gottesdienst zu verrichten; dann aber ließen sich auch viele in Palästina nieder, gemäß dem Worte Gottes an Abraham: „Geh aus deinem Land und aus deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Haus in ein Land, das ich dir zeigen will“ (Theodoret von [690] Petra, Vita Theodosii). Eben diese Mönche waren es auch – mitsamt dem Biographen des palästinischen Mönchtums, Kyrill von Skythopolis (geb. 525) welche die Vorstellung des „Heiligen Landes“ (im Unterschied zu „Heiligen Stätten“) theologisch durchdachten. Sabas, der Organisator des palästinischen Mönchswesens im 5. Jh. ist Kyrill zufolge nach Palästina gekommen, um die Wüste zu besiedeln und die darüber von Jesaja gemachten Prophezeiungen zu erfüllen (v. Sab. 6). In den christologischen Streitigkeiten des 6. Jh. beriefen sich die Mönche Palästinas auf den einzigartigen Rang der Stadt Jerusalem und des „Heiligen Landes“, um ihre chalkedonensische Einstellung gegen den monophysitischen Kaiser Anastasios zu stützen. Jerusalem – und das besagt: das gegenwärtige Jerusalem – ist die „Mutter der Kirchen“, denn eben hier wurde das große Geheimnis unserer

Erlösung offenbart, um von hier aus in die Welt hinauszuleuchten (Aufnahme von Jes 2,2-4). „Die Bewohner *dieses heiligen Landes*“, die „die Wahrheit durch diese heiligen Stätten berühren“, sind im Besitz des wahren Glaubens und haben es nicht nötig, ihn nach fünfhundert Jahren neu zu lernen (Kyrill, v. Sab. 57). So herrschte die Überzeugung, daß die gegenwärtige Stadt Jerusalem, die christliche Stadt, der Sitz eines Patriarchen (Patriarchate), das Land mit seinen Menschen, Kirchen und dem Patriarchen eine vorrangige und von keinem anderen christlichen Zentrum erreichte Stellung innerhalb der christlichen Welt hatte. Das Reden vom himmlischen Jerusalem bindet sich nunmehr an die historische Stadt und das umliegende Land.

Die christliche Vorstellung des Heiligen Landes gewann ihre ursprüngliche Gestalt im 5. und 6. Jh., als Palästina in der Hand christlicher Herrscher war und christliche Kirchen und Klöster das Bild der Landschaft bestimmten. Die archäologischen Überreste dieser Christianisierung Palästinas sind beeindruckend, und manche Gebiete — etwa die Gegend der heute weitgehend unbewohnten Negev-Wüste – standen in Blüte, wie denn das Land im Altertum zu jener Zeit die größte Bevölkerungsdichte und den größten wirtschaftlichen Wohlstand hatte. Seine Mönche und Bischöfe handelten oft unabhängig von der kaiserlichen Regierung in Konstantinopel (van Esbroeck 164-165); und Feinde des christlichen Imperiums wie die Perser sahen in der Stadt Jerusalem und dem Land ein Symbol der Stärke des Imperiums überhaupt (Noonan). Der Sprachgebrauch der alten Israeliten im Blick auf die Stadt und das Land werden in den Schriften der Patriarchen von Jerusalem (z. B. Zacharias [PG 86,3228-3233] und des Sophronios [Anacreontica 19,20]) und in mönchischer Literatur auf das christliche Land übertragen. Somit wird die Vorstellung des Heiligen Landes mit der empirischen Gegenwart der Christenheit im Land verknüpft.

All dies freilich wurde durch die Ankunft der Araber im Jahre 634 erschüttert. Der schnelle Vorstoß der muslimischen Heere durch Palästina, der Fall Jerusalems und die Besetzung Palästinas durch die sogenannten „Sarazenen“ ließen die territorialen und politischen Vorstellungen

gen vom Heiligen Land sich zu einem geistlichen Verständnis wandeln, wie es von den Pilgern wachgehalten wurde, sofern diese auch unter muslimischer Herrschaft die Stadt besuchten. In den Berichten dieser Pilger taucht der Begriff „Heiliges Land“ allerdings selten auf (vgl. Wilkinson).

In der Zeit der Kreuzzüge dagegen gewann die Vorstellung des Heiligen Landes deutlichere Konturen. Zunehmend wurden die heiligen Stätten nicht bloß als Heiligtümer angesehen, die es zu besuchen galt, sondern als Teil eines Territoriums, eines Landes. Jerusalem war naturgemäß das große Symbol, denn es war sowohl Zeichen einer geistlichen Realität wie eine wirkliche Stadt. Seit der Antike hatte ja Jerusalem in der Christenheit eine wichtige Rolle als Symbolisierung der Kirche gespielt, der himmlischen Gottesstadt, oder auch der Seele; und im christlichen Denken bestand ein inniges Band zwischen der Stadt in Palästina und der geistlichen Stadt. Jerusalem wurde demgemäß als die Mitte der Welt angesehen, der Nabel der Erde (Ez 5,5; vgl. Hieronymus, Kommentar, z. St.). In den frühen Kreuzfahrerquellen ist der Begriff *terra sancta* verhältnismäßig selten. Der Akzent liegt auf Jerusalem und den heiligen Stätten. Das Land als solches kommt nicht in den Blick. Doch nach dem ersten Kreuzzug und der Errichtung eines christlichen Königiums in Palästina werden die zahlreichen verstreuten Heiligtümer und [691] heiligen Stätten, die Schauplätze der biblischen Geschichte in einer Einheit zusammengeschaut. Die Geschichtsschreiber Fulcher von Chartres, Ekkehart von Aura, Guibert von Nogent, Baldrich von Bourgueil gebrauchen als erste den Terminus, um ein umgrenztes geographisches Gebiet zu bezeichnen, welches von der jeweiligen eigenen *patria* unterschieden ist und welches es *contra invasores sancte terre* (Ekkehart von Aura, Hierosolymita, ed. Hagemeyer, 27, 4) zu bewahren gilt. In einem Brief an den englischen König Eduard I. drückt Sir Joseph de Cancy, Ritter des Johannesspitals zu Jerusalem, die Hoffnung der „Bewohner im Heiligen Land“ aus, „daß das Heilige Land erobert und in die Hände der Heiligen Christenheit gebracht werde“ (LPPTS 5,13). Die Kreuzzüge verwandelten mithin Palästina in die *terra sancta* der Christen. Es ging mithin nicht mehr nur um *loci sancti*, d.h. heilige Stätten, Heiligtümer, Pilgerstätten, die sich nun einmal auf ein bestimmtes Gebiet konzentrierten. Jetzt war das Land vielmehr ein Territorium, ein Land, das von einem christlichen König regiert und verteidigt werden konnte (Schwerin).

Nach den Kreuzzügen und der Wiedereroberung Palästinas durch die Muslime trat diese politische und territoriale Sinngebung des Heiligen Landes wieder in den Hintergrund; dennoch blieben etliche Folgen für die spätere christliche Frömmigkeit bestehen. Der Begriff des „Heiligen Landes“ wurde ein bleibender Bestandteil des christlichen Sprachgebrauchs und schließlich die geläufigste Benennung Palästinas überhaupt. Weiterhin war das Heilige Land für die Abendländer nun nicht mehr ein Ort der Pilgerschaft, sondern auch ein Land, in dem man leben konnte. Besonders deutlich zeigte sich dieser Sachverhalt bei den geistlichen Ritterorden, z.B. den Templern und den Hospitalitern, aber auch bei den Franziskanern: Die letzteren haben seit dem Mittelalter in Palästina eine ständige Präsenz und nahmen am Ende den Titel *Custodia terrae sanctae*, Hüter des Heiligen Landes an. Andere geistliche Orden wie etwa die Karmeliter führen ihre Ursprünge auf das Heilige Land zurück und nannten ihre Ordensprovinz in diesem Weltteil *terra sancta*. Auch lebten nach den Kreuzzügen in den Gebieten, welche mit dem Leben Jesu verbunden waren – in Jerusalem, Bethlehem (in dem benachbarten Dorf Beit Jalla), in Galiläa (und in Nazaret) – selbstverständlich weiterhin ostarabisch sprechende Christen; und der französische Pilger Ogier war im Jahr 1395 beeindruckt, daß das ganze Dorf Beit Jalla christlich und nicht muslimisch war.

Nun werden Bücher geschrieben, um eine theologische Deutung des Heiligen Landes zu liefern, etwa Francesco Surianos (1485-1524) *Traktat über die Ablässe des Heiligen Landes*. Sein Thema sind nicht einfach die heiligen Stätten; es ist vielmehr das Land. Er zitiert Ex 3,5, Gottes Wort an Moses: „Zieh deine Schuhe von deinen Füßen, denn der Ort, auf dem du

stehst, ist heiliger Boden.“ Das Land ist heiliger als andere Länder einmal der Patriarchen, Propheten und Heiligen wegen und zum anderen, weil es das Land ist, welches Gott besucht hat. Seine Heiligkeit kann nicht nur an geistlichen, sondern auch an zeitlichen Dingen erkannt werden, an der Vollkommenheit seines Klimas, seiner Flüsse, Quellen, seiner Fruchtbarkeit, seiner Pflanzen, Früchte, und selbst an der Völkervielfalt seiner Bewohner.

Zweihundert Jahre später schrieb der griechisch-orthodoxe Patriarch von Jerusalem Chrysanthus (1707-1731) ein ähnliches Buch. Seine Absicht war es zwar, das Pilgerwesen gegen die neuen abendländischen Häresien, die Lutheraner und Calvinisten, zu verteidigen, die dem Wallfahrtsgedanken ablehnend gegenüberstanden, doch lieferte er dabei eine allgemeine Darstellung der Bedeutung des Heiligen Landes für die Christen. Er führt die in Frage kommenden biblischen Texte an, etwa Jakobs Traum (Gen 28,10-17): „Wie ehrfurchtgebietend ist diese Stätte“, erörtert die verschiedenen Namen usw. und liefert eine theologische Begründung für die Heiligkeit des Landes. Mit Bezug auf die Ikonentheologie des Ostens macht er geltend, daß Gott seine göttlichen Kräfte an einem Ort eher als an einem anderen offenbart.

Das letzte Stadium in der Geschichte christlicher Verhaltensweisen gegenüber dem Heiligen Land bildet das 19. und 20. Jh., als das Land erneut von abendländischen Reisenden entdeckt wurde. Besonders in den Vereinigten Staaten war das Interesse am Heiligen [692] Land groß; denn die ersten Siedler der Neuen Welt zogen Vergleiche zwischen ihren Erfahrungen und dem Einzug der Juden ins Land Kanaan im Altertum. Neuengland wurde als das „heilige Land, die neue Siedlung Zions“ betrachtet. Die auf das ausgewählte Gottesvolk bezogenen Bilder wurden nunmehr auf die Siedler im neuen Land angewendet. Bestimmte religiöse Gruppierungen, z.B. die Mormonen, verwendeten die Rede vom Zion und dem Neuen Jerusalem, um ihre eigenen religiösen Einrichtungen zu bezeichnen. Chiliastische Gruppen waren besonders durch das Aufkommen des Zionismus fasziniert, insofern als sie in ihm eine Erfüllung biblischer Prophetie sahen. Diese Sympathie vieler amerikanischer Christen für die Rückkehr der Juden nach Palästina ist bis heute für weite Bereiche des religiösen Lebens Amerikas charakteristisch (Handy). Ein anderer Gesichtspunkt der Wiedererweckung des Interesses am Heiligen Land in der Neuzeit waren die mannigfachen Reisen abendländischer Gelehrter in das Heilige Land, ein Strom, der bis heute nicht versiegt ist. Das Interesse dieser Reisenden war in der Regel ein wissenschaftliches und historisches, wie etwa das Werk von Edward Robinson (1794-1863) zeigt; aber es gab auch solche, die als Pilger kamen und in ihre Heimat zurückkehrten, um bewegende Erzählungen von ihren Reisen zu liefern. Der amerikanische Prediger Harry Emerson Fosdick (1878-1969) äußerte, daß die Christen „das Heilige Land als die Heimstätte ihres Glaubens“ lieben. Diese Epoche war zugleich die Zeit der Errichtung von Vereinen zum Studium des Heiligen Landes, etwa des Palestine Exploration Fund in England oder des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas, d.h. von Gesellschaften zur Förderung seiner wissenschaftlichen Erkundung. Die Zahl der wissenschaftlichen Werke, der Reiseführer und der Pilgerberichte, die in diesem Zeitabschnitt veröffentlicht wurden, war überaus groß. Die Zahl der zwischen 1840 und 1860 in England erschienenen Bücher über das Heilige Land wird auf über 6000 veranschlagt.

Auch in der zweiten Hälfte des 20. Jh. übt das Heilige Land seine Rolle im christlichen Denken und in christlicher Frömmigkeit weiterhin aus. Jedes Jahr besuchen hunderttausende christlicher Touristen und Pilger Israel, die Westbank und den Sinai.

4. Islam

Zu den jüdischen und christlichen Ideen vom Heiligen Land gibt es im Islam keinen entsprechenden Vorstellungskreis. Als heilige Stätten dagegen haben Mekka und Medina herausragende Bedeutung. Daneben spielt im muslimischen Denken und in muslimischer Frömmigkeit auch Palästina und besonders die Stadt Jerusalem eine wichtige Rolle. Palästina war das Land Abrahams und der Patriarchen. Abraham ist in Hebron beigesetzt – einer Stadt, die in Arabisch *al-Khalil*, d. h. „Freund“ oder „Genosse“ Gottes genannt wird.

Für die Muslime beruht die Heiligkeit Jerusalems auf alter biblischer Tradition; aber Mohammed hatte den Anspruch auf die Stadt dadurch begründet, daß er sie zur ersten *qiblah* proklamierte, d.h. zum Orientierungspunkt, auf welchen hin die Muslime ihr Gebet zu verrichten hatten. Später ging die *qiblah* auf die Ka'ba in Mekka über, doch die Beziehung zu Jerusalem ging niemals verloren. Jerusalem war auch der Ort, zu welchem Mohammed auf seiner berühmten Nachtreise gekommen war (Sure 17). Er flog auf einem Streitroß und begleitet von dem Engel Gabriel nach Jerusalem; er landete auf dem Tempelberg und begegnete dort Abraham, Mose, Salomo, Jesus und anderen Propheten. Sie verrichteten zusammen ein Gebet, und dann fuhr Mohammed gen Himmel, sah die Freuden des Paradieses, empfing Weisungen Allahs und kehrte nach Mekka zurück, bevor die Nacht vorüber war.

Nach der Eroberung Palästinas durch die Muslime und der Einnahme Jerusalems im Jahr 638 wurde Jerusalem in eine heilige Stätte des Islam verwandelt. Der weite Raum im östlichen Teil der Stadt, der seit Jahrhunderten von Ruinen bedeckt war, wurde von der neuen Religion in Beschlag genommen, und die Muslime errichteten dort ein eindrucksvolles Heiligtum. Auf der Stelle des alten jüdischen Tempels bauten sie zunächst eine einfache Moschee, die im Jahre 680 von dem abendländischen Pilger Arculfus beschrieben wird. Doch unter der Herrschaft von 'Abd el Malik (691) entstand der großartige Felsendom (Kubbat as Sakhra), der bis auf den heutigen Tag den Glanzpunkt des muslimischen Jerusalem bildet.

In den unmittelbar folgenden Jahren wurden die Mauern des Haram (des Tempelberges) wiederaufgebaut und Zeremonialpforten hinzugefügt. Südlich des Felsendomes und auf derselben Achse wurde die al-Aqsa-Moschee errichtet. Dieses Gebäude hatte breite Schiffe und war als Ort des gemeinsamen Gebetes und als Ergänzung zu dem als Erinnerungsstätte figurierenden Felsendom entworfen. In muslimischer Tradition wurde der Fels, auf welchem der Felsendom steht, als das Zentrum aller Welten angesehen.

Die Kreuzzüge ließen die muslimische Einstellung gegenüber Jerusalem und dem Land nicht unbeeinflusst. Anfangs übte die Eroberung durch die christlichen Heere keine geistige Wirkung auf die Muslime aus; doch mit der Konsolidierung der christlichen Herrschaft und der endlichen Wiedergewinnung Palästinas begannen sie darin ein Land zu sehen, das es zu verteidigen gelte und für das ein heiliger Krieg, eine *Jihad*) geführt werden könne (Sivan).

Verschiedene Textstellen im Koran sprechen vom Land Palästina als dem von Allah gesegneten Land (Sure 7,133; 21,27; 21,81); und in der Tat findet sich auch der Begriff „Heiliges Land“ im muslimischen Schrifttum. Abraham wurde im Heiligen Land auf dem Feld von Habrun (Hebron) beigesetzt (s. Matthews 36.43.47 passim). Jerusalem wurde darüber hinaus ein wichtiges Wallfahrtszentrum, und Muslime umschritten den Felsendom in der gleichen Weise wie die Ka'ba in Mekka. Der Name für Jerusalem ist „die heilige Stätte“ (*al-Kuds*). Ein Gebet in Mekka ist so viel wert wie hunderttausend Gebete, ein Gebet in Mohammeds Moschee in Medina ist so viel wert wie fünfzigtausend Gebete, und ein Gebet in der Moschee in Jerusalem hat den Wert von fünfundzwanzigtausend Gebeten. Es ist verdienstlich, in Jerusalem zu sterben und beigesetzt zu werden.

Quellen

America and the Holy Land, hg. v. Moshe Davis, 72 Bde., New York 1977 ff (Nachdr. älterer Werke). – Black Elk speaks... as told by G. Neihardt, New York 1932. – Chrysanthos (Notaras), *Historía kai perigraphè tēs hagías gēs, kai hagías póleōs Hierosolýmas*, Venedig 1728. – Francesco Suriano, Il trattato di Terra Santé e dell'Oriente, hg. v. P. G. Golubovich u.a., Mailand 1900 (engl. Übers. PSBF.Ma 8,1949). – Ibn al Firka, s. u. Matthews. – Itinera Hierosolymitana saeculi 1111-VIII, rec. Paul Geyer, 1898 (CSEL 39). – Itineraria et alia geographia, 1965 (CChr.SL 175f). – José ben José, s. u. Mirsky. – LPPTS. – Adrian Roland, Palestina ex monumentis veteribus illustrata, 2 Bde., Trajecti Batavorum 1714.

Literatur

S. J. Agnon, Twenty one Stories, hg. v. N. Glatzer, New York 1970. – Betsy Halpern Amaru, Land theology in Josephus' *Jewish Antiquities*: JQR 71 (1981) 201-229. – Auf den Trümmern des Tempels. Land u. Bund Israels im Dialog zwischen Christen u. Juden, hg. v. Clemens Thoma, Wien/Freiburg i. Breisgau 1968. – M. Bar Ilam/S. J. Sewin, Art. 'äräš jišrā'el: Encyc. Talmudit 2, 199-235 (hebr.). – Surinder Mohan Bhardwaj, Hindu places of pilgrimage in India, Berkeley/London 1973. – Yehoshuah Ben-Arieh, The rediscovery of the Holy Land in the 19th century, Jerusalem/Detroit 1979. – Walter Brueggeman, The Land. Place as gift, promise and challenge in the biblical faith, Philadelphia 1977 = London 1978. – Ch.H. Bialik/ I. Ch. Rabinzky, Sefer ha-Agadah, Tel-Aviv 1970, 281-292 (hebr.). – Martin Buber, Israel u. Palästina. Zur Gesch. einer Idee, Zürich 1950. – Herbert Busse, The sanctity of Jerusalem in Islam: Jdm 17 (1968) 441-468. – William David Davies, The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish territorial doctrine, Berkeley/London 1974. – Ders., The territorial dimension of Judaism, Berkeley/London 1982. – Herbert Donner, Pilgerfahrt ins Hl. Land. Die ältesten Berichte christl. Palästinapilger, Stuttgart 1979. – Ders./Heinz Cüppers, Die Mosaikkarte v. Madeba, 1977-79 (ADPV). – Diana L. Fock, Banaras. City of light, New York 1982. – H. Byron Earhart, Religions of Japan, San Francisco 1984. – J.D. Eisenstein, Art. Palestine, Holiness of: JE 9 (1901) 502f. – Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions, Paris 1961. – Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935, Nachdr. Darmstadt 1980. – L. Finkelstein, „Israel as a Spiritual Force“: Israel, Its Role in Civilization, hg. v. M. Davis, New York 1956, 418 ff. – Isaiah Gafni, Reinterment in the Land of Israel: The Jerusalem Cathedra 1, Detroit 1981, 96-104. – S. D. Goitein/O. Grabar, Al-Kuds: Enc. Isl. 5 (1980) [694] 322-344. – A. Grapard, Lying mountains and walkers of emptiness. Toward a definition of sacred space in Japanese religions: HR 21 (1982) 195-221. – René Grousset, Sur les traces du Bouddha, Paris 1929; engl.: In the Footsteps of the Buddha, New York 1932. – I. M. H. Gunman, Eretz Israel in Midrash and Talmud: FS zum 75-jährigen Bestehen des jüd.-theol. Seminars „Fraenckel'scher Stiftung“, Breslau, I 1921, 9-148. – Maurice Halbwachs, La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte, Paris 1941. – Robert Theodore Handy, Stud. in the inter-relation between America and the Holy Land: JChS 13 (1971) 284-301. – Isaac Hasson, Muslim literature in praise of Jerusalem. Fada'il Bayt al Magdis: The Jerusalem Cathedra 1 (1981) 168-189. – Das hl. Land im MA, Nürnberg 1982 (Schriftenr. des Zentralinstituts f. fränkische Landeskunde u. allg. Regionalforschung an der Univ. Erlangen in Nürnberg 22). – The Holy Land in American Protestant life, hg. v. Robert Theodore Handy, New York 1981. – E.D. Hunt, Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire, Oxford 1982. – Jüd. Volk – Gelobtes Land, hg. v. W.P. Eckert/N.P. Levinson/ M. Stöhr, München 1970. – Bernhard Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike u. das Pilgerwesen in der alten Kirche, Münster 1950. – Joseph Kremer, Zur Gesch. des Begriffs »Terra Sancta«: Das heilige Land in Vergangenheit u. Gegenwart, Köln, III 1941, 55-66. – Gerardus van der

Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933 ²1956 = ⁴1977; engl.: Religion in Essence and Manifestation, New York 1963. – Michael Le Quien, Oriens christianus, 3 Bde., Paris 1740. – Guy Le Strange, Palestine under the Moslems, Boston 1890. – S. Lieberman, „Response“: Proceedings of the Rabbinical Assembly of America 12 (1949) 272-89. – Amnon Linder, Jerusalem between Judaism and Christianity in the Byzantine period: Cathedra 11 (1979) 109-140 (hebr.). – Jacob Mann, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs, New York 1922. – Shigeru Matsumoto, The meaning of sacred places as phenomenologists of religion understand it: TJR 10 (1969) 46-56. – Charles D. Matthews, Palestine. Mahommedan Holy Land, New York 1949. – Bernard McGinn, Iter Sancti Sepulchri. The piety of the first crusaders: Essays on medieval civilization, hg. v. B.K. Lackner/K.R. Philp, Austin/Texas 1978, 33-71. – Eric Mark Meyers, Jewish ossuaries. Burial and rebirth, 1971 (BibOr 24). – Aharon Mirsky, The poems of Jose be Jose, Jerusalem 1977 (hebr.). – Werner Mueller, Die hl. Stadt, Stuttgart 1961. – Jerome Murphy-O'Connor, The Holy Land. An archaeological guide from the earliest times to 1700, Oxford 1980. – Avraham Negev, Tempel, Kirchen u. Zisternen. Ausgrabungen in der Wüste Negev, Stuttgart 1983. – F. Thomas Noonan, Political thought in Greek Palestinian hagiography, Diss. Chicago 1975. – A. Newman, The centrality of Eretz Israel in Nachmanides: Trad. 10 (1968) 21-301. – Ilona Opelt, Art. Erde: RAC 5 (1962) 1113-1179. – Asher Ovadiah, Corpus of the Byzantine churches in the Holy Land, Bonn 1970. – Xavier de Planhol, Le monde islamique, Paris 1957. – James Bennett Pritchard, Ancient Near Eastern texts relating to the OT, Princeton 1950² 1955. – Edward Robinson, Biblical researches in Palestine, Mt. Sinai and Arabia Petraea, New York 1841. – Leonhard Rost, Die Bezeichnungen f. Land u. Volk im AT: ders., Das Kleine Credo u. andere Studien zum AT, Heidelberg 1965, 76-101. – Shmuel Safrai, Das jüd. Volk im Zeitalter des zweiten Tempels, Neukirchen/Vluyn 1978. – Ursula Schwerin, Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des hl. Landes, Berlin 1937. – David Dean Shulman, Tamil temple myths, Princeton/Guilford 1980. – E. Sivan, Le caractère sacré de Jérusalem dans l'Islam au xii^e-xiii^e siècles: StIsl 27 (1967) 149-182. – David Edward Sopher, Geography of religions, Englewood Cliffs 1967. – Günter Stemberger, Die Bedeutung des »Landes Israels« in der rabbinischen Tradition: Kairos 25 (1983) 179-199. – Friedrich Stummer, Monumenta historiam et geographiam Terrae Sanctae illustrantia, 1953 (FlorPatr 41 f). – Jonathan Sumption, Pilgrimage. An image of medieval religion, Totowa 1975. – Uriel Tai, The Land and the State of Israel in Israeli religious life: Proceedings of the Rabbinical Assembly 76th Annual Convention 38 (1977) 1–40. – Tantur Conference. Papers read at the 1979 Tantur Conference on Christianity in the Holy Land, hg. v. D.-M. A. Jaeger, Tantur 1981 (Studia oecumenica Hierosolymitana 1). – Titus Tobler, Bibliogr. geographica Palestinae. Zunächst krit. Übersicht gedr. u. ungedr. Beschreibungen der Reisen ins hl. Land, Dresden 1867. – Ders./ Auguste Molinier, Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae, Paris 1877-80 (Société de l'Orient Latin. Publications, Série géographique 1 f). – Yi-Fu Tuan, Topophilia. A study of environmental perception, attitudes and values, Englewood Cliffs 1974. – R.J. Vair, The OT promise of the Land as reinterpreted in 1st and 2nd century Christianity, Diss. Berkeley 1979. – Zev Vilnay, The Holy Land in old prints and maps, Jerusalem 1965. – David Vital, The Origins of Zionism, Oxford/New York 1975. – Max Warren, The concept and historic experience with land in major western religious traditions: Proceedings of the Jerusalem Colloquium on Religion, Peoplehood, Nation and Land, hg. v. M.H. Tannenbaum/R. J. Werblowsky, Jerusalem 1972, 187-200. – Frank Waters, The book of the Hopi, Toronto 1963. – Robert L. Wilken, John Chrysostom and the Jews, Berkeley 1983. – John Wilkinson, Jerusalem pilgrims before the Crusades, Warminster 1977.

Quelle: TRE 14 (1985), S. 684-694