



»Verzauberungen« am Anfang der Geschichte unserer Religionen

Der antike Tempel und seine spätantiken Stellvertreter

Angelika Neuwirth

1. Die Verlebendigung der Vergangenheit – eine Herausforderung an die Philologie

Koran-Philologie, die im ost-westlichen Konflikt um die Inklusion (oder Exklusion) des Islam in die europäische Kulturgeschichte immer wieder in den Zeugenstand gerufen wird, steht vor einer herausfordernden Aufgabe. Gefordert ist nicht weniger als eine »politische Philologie«¹. Ist Philologie aber nicht vielmehr eine zeitentbundene Praxis, eine Arbeit, die ihren Gegenstand »aseptisch«, im Sauerstoffzelt einer reinen Textwelt, fern jeder politischen Auseinandersetzung, bearbeitet? Die Frage ist nicht neu: Sie war bereits vor 140 Jahren einmal Thema: Im Jahr 1872 veröffentlichte einer der Begründer der Klassischen Philologie, Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, eine Schrift mit dem Titel *Zukunftsphilologie*², faktisch eine Polemik gegen das von Friedrich Nietzsche soeben publizierte Werk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*³. Wilamowitz insistierte auf einer »reinen Philologie als Wissenschaft jenseits der realen Zeit«. Nietzsche erwiderte mit dem Verdikt, die von Wilamowitz geforderte rigorose historische Forschung, hermetisch abgeschottet von der lebendigen Gegenwart des Forschers, sei von geradezu lethaler Wirkung, eine Methode, die klassische griechische Kultur »abzutöten«.

¹ Neuwirth 2014.

² Wilamowitz-Moellendorff 1969, 27–55.

³ Nietzsche 1988, 9–156; vgl. auch Porter 2000.

Der amerikanische Indologe Sheldon Pollock, dessen Manifest *Future Philology*⁴ wir die neugeweckte Erinnerung an diese Kontroverse verdanken, sieht in ihr mehr als eine wissenschaftsgeschichtliche Episode. Der Streit der beiden großen Gelehrten um die »Zukunftsphilologie« – als absolut textreferentiell, isoliert von den Fragen der Zeit betrieben, oder als offene, mit der intellektuellen Realität des Forschers und damit auch substantiell mit den Diskursen der Text-Entstehungszeit verschränkten politischen Philologie – sei vielmehr ein Streit zwischen Wissenschaft und Bildung, in Pollocks Worten »a struggle between historicists and humanists, [...] scholarship and life«, und damit ein Muster, das sich immer wieder aktualisiere. In der Tat hat Nietzsches Verdikt bald ein Echo gefunden – in dem ein halbes Jahrhundert später von Gershom Scholem gegen die Gelehrten der Wissenschaft des Judentums geschleuderten Vorwurf, »Totengräber des Judentums zu sein«⁵. Heute scheint das Pendel in der arabischen Philologie wieder zu Wilamowitz' Position einer gesellschaftsabgewandten Praxis zurückzuschwingen.

Zwar wurden Koran-Textstudien seit Beginn der Koranphilologie dem 19. Jh. intensiv betrieben⁶, doch blieb der Kontext des Koran fast ausschließlich auf einen einzigen Bereich begrenzt: die spätantiken theologischen Traditionen des weiteren Milieus. Obwohl sie wichtige Prämissen für die sich herausbildenden Koran-theologischen Positionen liefern, scheinen sie vielen Forschern vor allem Beweise für die Nachhaltigkeit und Vitalität der älteren religiösen Traditionen zu liefern. Ihre Thematisierung reicht in die Zeit der Entstehung der Koranforschung selbst zurück⁷, seither ist Koranforschung vor allem Rezeptionsforschung jüdischer oder christlicher Traditionen. – Die »indigenen«, archäologischen und epigraphischen Dokumente der arabischen Halbinsel erfahren erst in neuerer Zeit intensive Beachtung⁸, doch stellen auch sie den Koran text eher in einen historischen als in einen zeitgenössischen Kontext. Der Koran galt bis in neuere Zeit als Text aus dem abgelegenen Hidjaz, einer Landschaft,

⁴ Pollock 2009, 931–961. Vgl. auch Pollock 2011, 21–48. – Die Fragestellung liegt einem inzwischen an der Freien Universität gegründeten Langzeit-Fellow Projekt, World Philology, geleitet von Islam Dayeh, zugrunde (vgl. Dayeh 2016, 396–418).

⁵ Scholem 1997, 9–52.

⁶ Vgl. Nöldeke 1860.

⁷ Vgl. als Pionier der kontextuellen Erforschung des Koran Geiger 1833, dessen Werk *Was hat Mohamed aus dem Judenthume aufgenommen?* die kritische Koranforschung eröffnete.

⁸ Vgl. Robin 2015, 27–74.

die zwar von spätantiker Kultur berührt war⁹, die aber im Schatten der großen politischen und ideologischen Entwicklungen der weiteren Umwelt stand. Erst die in der Nachbardisziplin der spätantiken Geschichte neu erarbeiteten Analysen der ideologischen Positionen der Zeit¹⁰ – vor allem der im siebten Jahrhundert grassierenden apokalyptischen Vorstellungen – haben die Augen für die Tatsache geöffnet, dass die koranische Gemeinde selbst in diese aktuellen Debatten involviert war. Von der Bedeutung dieser politisch-ideologischen »Großwetterlage«, in die hinein der koranische Text spricht, soll im Folgenden die Rede sein. Denn erst sie erlaubt es, die Schnittstellen zwischen frühest-islamischen und gleichzeitigen römisch-byzantinischen Geschichtsbildern zu erkennen und damit auch – bis heute relevante – Prozesse einer »Verzauberung der Umwelt« in den Blick zu bekommen.

Bleibt noch Pollocks Forderung, auch den Standort des Forschers selbst als einen integralen Faktor seiner Arbeit anzuerkennen. Jan Assmanns Vorgang ist hier bedenkenswert. Der Gelehrte, der sich in der protestantisch-christlichen Tradition stehend und als Nachgeborener der schwersten Katastrophen und Verbrechen der deutschen Geschichte sieht, nimmt für sich in seinem Buch »Exodus« eine »teilnehmende Beobachtung« in Anspruch.¹¹ Daran angelehnt möchte auch die hier eingenommene Position als »teilnehmend« verstanden werden; dies aber nicht im Rückblick auf europäische Geschichte, sondern auf eine langjährige vor Ort, vor allem in Jerusalem, gesammelte Erfahrung von Interaktionen und gegenseitigen Inspirationen der drei monotheistischen Religionen, die vielfach gemeinsame (Tempel-relevante) Referenzpunkte haben. Es soll daher eine Vogelperspektive eingenommen werden, die sich über teleologisch polarisierende und exklusivistisch-eurozentrische Positionen hinwegsetzt.

⁹ Vgl. Montgomery 2006, 37–97.

¹⁰ Vgl. Howard-Johnston 2010; Stemberger 1999, 260–272.

¹¹ Vgl. Assmann 2015, 14.

2. Weltliche vs. sakrale Ordnung

Am Anfang steht ein doppel-gesichtiges Ereignis, triumphal für die »zivile Ordnung« Roms, vernichtend für die sakrale Ordnung Jerusalems: die Zerstörung des jüdischen Tempels. Der Triumphbogen des Titus feiert den im Jahre 70 errungenen römischen Sieg über die Provinz Iudaea, der mit der Zerstörung der Stadt Jerusalem und ihres Tempels besiegelt worden war. Aus dem Skulpturenprogramm im Inneren des Bogens ragt ein Relief hervor, das Weltruhm genießt – vielleicht gerade weil es die prätentöse Dimension des römischen Projekts so deutlich zur Schau stellt: Es zeigt den Triumphzug, auf dem wichtige Kultobjekte aus dem Tempel mitgeführt wurden, die Menora, die goldenen Trompeten, die Schaufeln für die Entfernung der Asche vom Altar und der Tisch für die Schaubrote – so als wären bei dem Feldzug nicht nur die jüdischen Rebellen, sondern auch der jüdische Kult selbst besiegt worden. Was der Triumphbogen markiert, ist aber – aus der Retrospektive gesehen – nicht das Ende des Kultes, sondern das – durch den monströsen Akt der Profanierung des Tempels eingeleitete – Ende der von Rom vertretenen säkularen Ordnung, oder – mit Guy Stroumsa gesprochen – das Ende der »Zivilreligion«, der *civic religion*¹². Denn was auf dem Relief zusammen mit den menschlichen Geiseln in die Gefangenschaft verschleppt wird, ging entgegen dem Augenschein gerade nicht verloren, sondern wurde Teil der Kultsymbolik der nun entstehenden neuen »kommunitären Religionen«, Judentum und Christentum, die wenig später die südmittelmeeischen römischen Provinzen überziehen sollten. Wieder einige Jahrhunderte später wird sich die sakrale Ordnung noch einmal gegen militärisch überlegene Gegner, zuerst lokale Pagane, dann auch römische Armeen, behaupten und so dem Propheten Muhammad den Weg für die Gründung eines theokratischen Staates bahnen.

¹² Stroumsa 2011 unterscheidet zwischen ziviler, staatlich verankerter, und kommunitärer, auf Freiwilligkeit der individuellen Gläubigen, basierender Religion; im Übergang von ersterer zu letzterer sieht er eine der entscheidenden »religiösen Mutationen« der Spätantike.



Relief auf der linken Innenseite des Triumphbogens des Titus¹³



Al-ḥaram al-sharīf in Jerusalem¹⁴

¹³ Bild: Titusbogen; Autor*in: Dnlor_01; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rom,_Titusbogen,_Triumphzug.jpg (CC-BY-SA 3.0).

¹⁴ Bild: Al-ḥaram al-sharīf in Jerusalem; Autor*innen: Godot13 / Andrew Shiva; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:ISR-2013-Aerial-Jerusalem-Temple_Mount_02.jpg (CC BY-SA 4.0).

Man kann – dem Vorbild Jan Assmanns in seiner Einschätzung bedeutender Ereignisse der alten Geschichte¹⁵ folgend – der Zerstörung des Tempels und seinem Wiederaufleben in machtvollen neuen Repräsentationen eine sinngeschichtlich paradigmatische Dimension zusprechen. Sie geht sogar über das jüdisch-christliche Europa hinaus, denn das Tempelkonzept ist gerade für den Islam formativ geworden, wo es eine Diversität von Heiligtumsbildern erzeugt hat, die so anderswo unbekannt ist. Die verworfenen Steine des Jerusalemer Tempels wurden so betrachtet zu »Bausteinen« neuer Heiligtümer: nicht nur dem auf Golgatha, sondern auch dem in Mekka und schließlich dem auf dem *Haram al-sharif*, das dem jüdischen Tempelberg eine neue sakrale Gestalt verliehen hat. – Sie alle sind verzauberte Rekonfigurationen, »Stellvertreter« des Tempels.

3. Ein modernes Shibboleth: Tempelberg / Masjid al-Aqsa

Heute über eine genealogische Beziehung, ein »verzaubertes Nachleben«, des Jerusalemer Tempels im islamischen Felsendom in Jerusalem zu sprechen, kommt einem Tabu-Bruch gleich. Zu einer Zeit, wo Archäologen international obsessiv damit befasst sind, den salomonischen Tempel wieder aufzufinden, herrscht in muslimischen Kreisen über den historischen Tempel Stillschweigen, das sich bei einigen sogar zu einer Bestreitung seiner historischen Realität überhaupt steigert.¹⁶ Auf jüdischer Seite wie-

¹⁵ Sein Buch *Exodus, Die Revolution der Alten Welt* (2015) erweist die Exodus-Narrative als paradigmatisch für die Identitätskonstruktion auch noch späterer europäischer Gesellschaften.

¹⁶ Die archäologische Erforschung der jüdischen Bebauung des Tempelbergs verband sich seit den 1980er Jahren mit der immer häufiger laut werdenden Forderung nach dem Wiederaufbau des Tempels auf dem Areal des Heiligtumsbergs. Als Antwort darauf griffen konservative muslimische Kreise auf ihre religiösen Traditionen zurück. Koranverse und Prophetenaussprüche wurden gegen die historischen Befunde ins Feld geführt. Die UNESCO-Resolution vom September 2016, in der die Wiedereinführung der islamischen Namen für die Heiligtümer eingefordert wurde, ist nur die Spitze des Eisbergs. In anderen Texten, wie der Broschüre *Clarifications of Misconceptions. Al-Aqsa Mosque* (2013), herausgegeben von der Verwaltung der Heiligtümer, wird der Fels, den Archäologen heute mit dem Tempel verbinden, aus seinem historischen Kontext gelöst und mit einer protologisch-eschatologischen – im Koran und im Hadith überlieferten – Ätiologie unterlegt. Der Fels ist nicht als Relikt eines Tempels, sondern als Ort des Schöpfungsbeginns, als Antipode des benachbarten Kettendoms, der den Ort des jüngsten Gerichts markiert, zu betrachten. Das Jerusalemer Heiligtum, schon aus dem Judentum als *axis mundi*, wo Anfang und Ende, Himmel und Erde, konvergieren, bekannt, ist dieser geschichtsabge-

derum werden heute unverhohlen missbilligende Fragen laut wie »Was sollen diese islamischen Bauten auf dem jüdischen Tempelberg?« Der gegenwärtige – politisch gefärbte – Antagonismus darf aber nicht für einen tieferen, hermeneutischen Einschnitt blind machen: Moderne Archäologen sind tief im Historismus des 19. Jahrhunderts verwurzelt, sie haben inzwischen Welten des Altertums zugänglich machen können, die sukzessive Teil der westlichen Identität geworden sind. Diese Erkenntnisse berühren sich aber kaum mit der traditionellen jüdischen Geschichtssicht, die das nationale Element in den Vordergrund stellt. Sie berühren sich noch weniger mit der islamischen Erinnerung; die relevante Geschichte erst im 7. Jh., mit dem Auftreten des Propheten, beginnen lässt.¹⁷ Der Islam – und mit ihm der Koran – ist ein Spätankömmling in der Religionsgeschichte. Er betritt die Bühne in der Spätantike – gemeint nicht als Epoche, sondern als ein »Denkraum«¹⁸, in dem Gebildete verschiedener Provenienz ein zentrales Projekt verfolgten, nämlich ihre jeweiligen »antiken«, kanonischen Texte unter einer neuen, »spätantiken« Perspektive neu zu lesen. Diese Perspektive ist beherrscht vom Wort, vom Logos. Nicht »Im Anfang«, sondern »Mit dem Anfang« (*be-reshit*, Gen 1, »Anfang« verstanden als »Schöpfungswort«) – so eine spätantike Deutung¹⁹ – »erschuf Gott Himmel und Erde«; das Wort geht also der Schöpfung voraus. Nicht mehr Gott allein wirkt in der Geschichte, es ist seine Rede, sein Wort, das wirkt. Faktische Ereignisse haben damit ihre Signifikanz an ihre geistige Bedeutung abgegeben. Die beiden traumatischen Erfahrungen, die die Entstehung der beiden älteren Religionen vorangestoßen hatten, die Kreuzigung Jesu und die Tempelzerstörung, werden von Christen und Juden spirituell verwandelt: die Kreuzigung wird durch die Auferstehung verklärt; die Tempelzerstörung beflügelte im Judentum die Vorstellung von einem transzendenten, »oberen Jerusalem«, zu dem privilegierte Gerechte im ekstatischen Zustand aufsteigen dürfen.²⁰ Im christlichen Kontext ist das »himmlische Jerusalem« seit der Offenbarung Johannis als Antipode der irdischen Stadt fest etabliert. Das steinerne Gebäude des physischen Tem-

wandten Sicht zufolge mit steinernen Tempelbauten unvereinbar.

¹⁷ Vgl. zu dieser Geschichtsauffassung die Kritik des libanesischen Historikers Kassir 2006.

¹⁸ Schmidt/Schmid/Neuwirth 2016, 1–35.

¹⁹ Vgl. Targum Neofiti zu Gen 1,3, wo der Logos, die Memra des Herrn, in den Schöpfungsprozess involviert ist. Vgl. Boyarin 2001, 256. Vgl. auch die Sprüche der Väter, in denen das Zehnwort bzw. die zehn Worte der Schöpfung aufgegriffen werden, mAvot 5,1.

²⁰ Vgl. zu der sog. Hekhalot-Literatur Schäfer 2011.

pels trat damit hinter seinem erhabeneren Bild als spiritueller Tempel zurück.

Das spirituelle Bild konnte aber auch wieder reifiziert werden.²¹ Seit Justinians Ausbau der Anastasiskirche spätestens wurde, wie Pilgerberichte bezeugen, Golgatha als der eigentliche Tempel, der Ort des endgültigen, erlösenden Opfers verehrt – typologisch die Erfüllung des biblischen Opferkults. Stundengebete nennen sich nach Tempelopferzeiten, so etwa *thysia hesperine*, »abendliches Opfer«. Weder Juden noch Christen hatten das Konzept des Opfers aufgegeben, sondern es vielmehr zu einem spirituellen Opfer sublimiert – sei es in Form kontinuierlichen jüdischen Lernens²², sei es in der Eucharistie-Feier der christlichen Liturgie. Der Tempel und sein Kult hatten bei Juden und Christen also nie aufgehört, den Beginn der monotheistischen Genealogie zu markieren. Der sich herausbildenden muslimischen Gemeinde dagegen war der Tempel in seiner ursprünglichen Funktion als Ort des Opferkults und damit als Grundstein der monotheistischen Gottesverehrung aus der lebendigen Erinnerung nicht bekannt. Was ihnen entgegentrat, waren nur die Spuren, die die Zerstörung überdauert hatten, nicht physische Steine, sondern Ideen, Hoffnungen auf Wiederherstellung, manifest in dem apokalyptischen und messianischen Denken, das die Umwelt im siebten Jahrhundert beherrschte, ein Erbe, das zu einem Nachdenken über Geschichte herausfordern musste. – Die koranische Einbettung in dieses ideologische Milieu blieb lange Zeit unbeachtet, erst dank neuer historischer Studien zum »Siebten Jahrhundert als Jahrhundert einer Weltkrise«²³ wird der Koran in dieses intellektuelle Kraftfeld gestellt.

²¹ Es konnte auch durch Allegorese neu verkörpert werden; vgl. Neuwirth *The Virgin Mary and the Jewish Temple* (im Druck).

²² Nach talmudischer Lehre ist nach der Tempelzerstörung der Gott für seine Kommunikation mit den Menschen verfügbare Raum auf den des Lehrhauses begrenzt. Vgl. bT Berakhot 8a: »Seit dem Tage, an dem das Heiligtum zerstört wurde, hat der Heilige, gepriesen sei er, in seiner Welt nichts weiter, als die vier Ellen der Halakha.« (vgl. Hartwig 1347).

²³ Howard-Johnston 2010.

4. Eine periphere Gemeinde und ihre Entdeckung Jerusalems als Zentrum

Wie hat man sich die Begegnung der peripheren arabischen Gemeinde mit den universalen ideologischen Bewegungen vorzustellen? Sie ergab sich offenbar aus einer Notwendigkeit: Die Gemeinde um Muhammad entstammte einer Stadt, Mekka, die um einen Heiligen Bezirk mit einem Tempel, *bait*, der Kaaba, herum angelegt war. Doch obwohl Mekka als Pilgerzentrum in der gesamten Halbinsel beträchtliches Prestige und wirtschaftliche Privilegien genoss, konnte es nicht beanspruchen, ein religiöses oder gelehrtes Zentrum zu sein²⁴, das in sein weiteres Milieu ausgestrahlt hätte. Es wird zutreffender – mit Christian Robin – als Enklave, als »a pocket«, des Heidentums auf der Halbinsel²⁵ beschrieben, deren Süden und Norden ja bereits für den Monotheismus gewonnen waren. Von dem heidnischen Kult ihres eigenen Tempels, der Kaaba, ausgeschlossen, musste die strikt monotheistische Gemeinde um Muhammad anderswo nach einem Zentrum suchen.



*Madaba-Karte, Ende des 6. Jh.:
die römische Stadt, mit Anastasis-Kirche im Mittelpunkt²⁶*

²⁴ Dies trifft eher auf Medina zu, wo eine gebildete jüdische Gemeinde ansässig war.

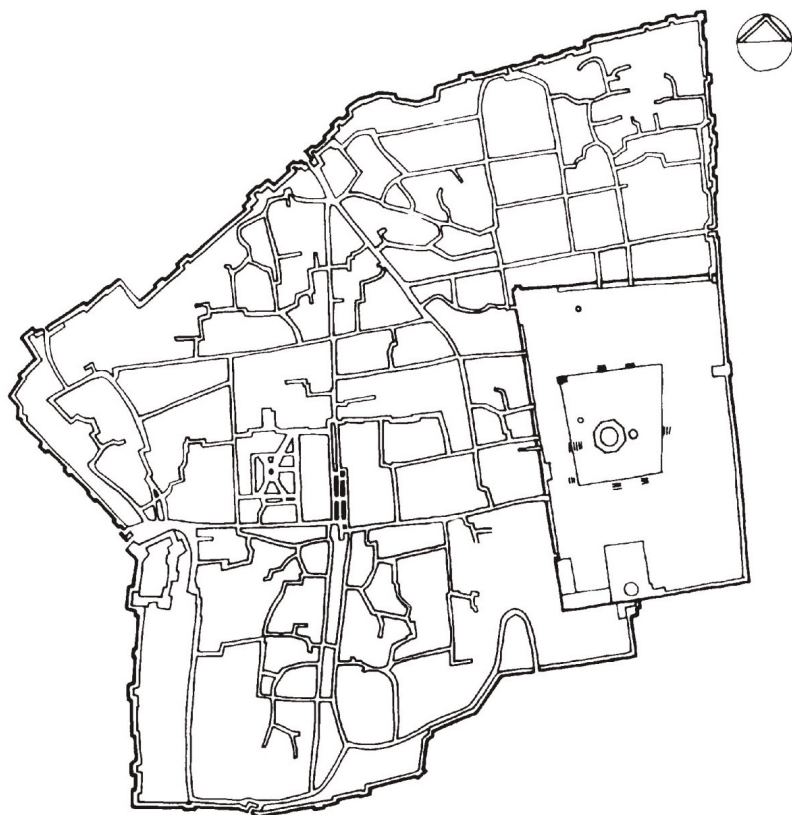
²⁵ Vgl. Robin 2016.

²⁶ Bild: Madaba-Karte; Autor*in: Berthold Werner; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madaba_BW_8.JPG (CC BY 3.0).

Ohne Konkurrenz war Jerusalem, das sich nach Hadrians urbaner Neustrukturierung 136 n. Chr. bald zu einer christlichen Stadt entwickelt hatte und dank der von den Kaisern Konstantin und Justinian erbauten prächtigen Kirchen zum unbestrittenen symbolischen Mittelpunkt des östlichen Christentums und vielbesuchten Wallfahrtsziel²⁷ geworden war. – Gerade im siebten Jahrhundert wurde seine Bedeutung als physischer Ort noch überstrahlt von einer ihm in der byzantinischen Reichseschatologie zugeschriebenen ideologischen Bedeutung als Ort der Endzeit.²⁸ Chiliastische Erwartungen, aufbauend auf Jes 53–54 und der Offenbarung Johannis (Kap. 20–21), hatten sich bereits in der frühen patristischen Literatur, etwa bei Irenaeus (2. Jh.), mit Jerusalem verbunden, waren aber durch die spirituelle Deutung vor allem des Origenes (3. Jh.) verdrängt worden. In der Reichsideologie des sechsten/siebten Jahrhunderts kommt Jerusalem apokalyptische Bedeutung zu, es wird zum Schauplatz entscheidender endzeitlicher Ereignisse. In Jerusalem würde der letzte Kaiser seine Machtinsignien dem Gekreuzigten ausliefern und so die Herrschaft Gott übergeben. – Die Prominenz der realen Stadt für die Christen darf aber nicht vergessen machen, dass sich mit Jerusalem ungeschwächte jüdische Hoffnungen auf den Wiederaufbau des Tempels verbanden. Denn der – nach der Zerstörung leer gelassene – jüdische Tempelberg behauptete weiterhin seine sakrale Aura: Entgegen der unter den Christen verbreiteten Sicht (die sich auch in der Madaba-Karte mit ihrer Aussparung des Tempelareals reflektiert), nach welcher für den Aufbau des »Neuen Jerusalem« der alte Tempel habe schwinden müssen, war der Tempel weiterhin in der jüdischen Erinnerung, vor allem der Liturgie präsent. – Auch die frühe Gemeinde schließt sich, noch in der Zeit der mekkanischen Verkündigung, Jerusalem als ihrem Zentrum an und richtet ihre Gebete zu ihm hin aus.

²⁷ Vgl. Perrone 1999, 221–239.

²⁸ Vgl. Ghaffar 2019.



Karte des heutigen Jerusalem mit Eintragung der Gebäude aus mamlukischer Zeit, die im Wesentlichen noch den römischen Stadtplan spiegelt, aber die prominente Position des Heiligtumsbergs im Südosten im Verhältnis zur Gesamtstadt erkennbar macht²⁹

Es sieht so aus, als sei nicht der Ort selbst, sondern seine spirituelle Ausstrahlung der Anlass für diese Zentrumswahl gewesen. Denn mit ihr vollzog sich eine entscheidende Wende, die der Gemeinde den Blick auf ein neues Tempel-Konzept öffnete: die Verlagerung der Präsenz Gottes an ei-

²⁹ Hamilton Burgoyne 1987, 64.

nen im Gebet anzustrebenden transzendenten Ort.³⁰ Das ererbte Tempel-Haus-Konzept wird durch einen neuen Typus von Heiligtum, das *masdjid*, ersetzt. Ein *masdjid* ist einfach ein »Ort der Niederwerfung«, der Gottesverehrung, dem griechischen *proskynetaron* entsprechend, ganz unabhängig davon, ob er überdacht, in ein Gebäude eingefügt ist oder sich unter freiem Himmel oder sogar in der Transzendenz befindet. Der neue Begriff reflektiert die bekannten schon von biblischen Propheten ausgesprochenen Vorbehalte gegen die Vorstellung von Gott als in einem Haus, *bait*, einem steingebauten Tempel, anwesend. Er dokumentiert aber nicht einfach einen Wissenszugewinn seitens der Gemeinde. Vielmehr geschah die Wiederbelebung der alten Tempelkritik aus aktuellem Anlass einer die Gesellschaft polarisierenden Auseinandersetzung um Jerusalem, ausgelöst durch den Überfall der sassanidischen Perser auf die bis dahin von Byzanz gehaltene Stadt im Jahre 614. Die byzantinische Niederlage und der Verlust Jerusalems wurden weithin als Katastrophe für die Gläubigen wahrgenommen. Zeitgenossenberichte sprechen von Massenermordungen christlicher Einwohner, dem Niederbrennen von Kirchen und der Verschleppung der Reliquie des Heiligen Kreuzes.³¹ Da die Sassaniden die Juden gegen die Christen stützten, drohte eine Umkehrung des religiös-politischen Status quo: spätestens von nun an war die christliche Welt – in den Worten von Guy Stroumsa – »rife with expectations of the Endzeit, with its traditional imagery of cosmic war between the forces of light and darkness«³². In jüdischen Kreisen wiederum flammten neue messianische Hoffnungen auf, die in Schriften diverser Gattungen, von historischen Berichten bis zu liturgischen Gesängen, *Piyutim*³³, Ausdruck fanden. Sogar der Wiederaufbau des Tempels wurde in Angriff genommen.

Reflexe dieser apokalyptischen Wellen sind auch im Koran erkennbar. Der Prophet Muhammad selbst dürfte von der neuen Dynamik ergriffen worden sein. Seine berühmte »Nachtreise nach Jerusalem«, *isrāʾ*, kann als eine Einbringung in die Debatte um den Status Jerusalems verstanden werden.

³⁰ Vgl. Bieberstein 2014, 13–25.

³¹ Vgl. Howard-Johnston 2010.

³² Stroumsa 2007, 289.

³³ Vgl. Stemberger 1999, 260–272.

Es heißt in Q 17:1:

»subḥāna lladhī asrā bi-‘abdihi laylan
mina l-masdjidi l- ḥarāmi ilā l-masdjidi l-aqṣā
alladhi bāraknā ḥawlahu
li-nuriyahu min āyātina
innahu huwa l-samī‘u l-‘alim.«

»Gepriesen sei, der seinen Diener nachts ausziehen ließ
von der heiligen Gebetsstätte zur ferneren Gebetsstätte,
die wir ringsum gesegnet haben,
um ihm von unseren Zeichen zu zeigen.
Er ist der Hörende, der Sehende.«

Das Ziel dieser visionären Reise, *al-masdjid al-aqṣā*, »das fernere (oder fernste) Heiligtum«, ist offenbar ein nicht-irdischer Ort. Dennoch ist er lose mit dem Heiligen Land, »das wir ringsum gesegnet haben«, verbunden. Angesichts des schon feststehenden Ranges Jerusalems als *axis mundi*³⁴, darf man sich *al-masdjid al-aqṣā* als zwischen Himmel und Erde oszillierend vorstellen. Ein so vorgestelltes Jerusalem kann nicht Teil der Herrschaft der Byzantiner, d.h. der Christen, noch auch der Sassaniden, der Schutzherren der Juden, sein. Der Vers, der in der Tat eine dritte Option bietet, wird im Licht eines verwandten Bibelverses klarer verständlich. Der Anfang des Verses lässt den biblischen *locus classicus* für die Wahrnehmung der Präsenz Gottes in einem un-räumlichen, kosmischen Heiligtum durchklingen: den Ausruf *Barukh kevod YHWH mimqomo*. »Gepriesen sei die Herrlichkeit Gottes von seinem Ort her« (Ez 3,12), den der Prophet Ezechiel während seiner Thronvision (Ez 3,12–15) vernimmt. In der neueren Forschung wird *mimqomo* als Hinweis auf die Absenz des realen Tempels verstanden, Gott hat seinen Ort, *meqomo*, außerhalb des Tempels, im Kosmos als solchem. Beide, Ez 3,12 und der erste Teil von Q 17:1 haben rhetorische Elemente gemein: einen emphatischen Ausruf zum Preis Gottes *barukh kevod* und *subhana lladhi* gefolgt von einer indirekt belassenen Referenz auf den Tempel *mimqomo* (»sein Ort«) bzw. das »fernere (*aqṣā*) Heiligtum«, als Klimax. Bereits in einzelnen Qumran-Schriften und generell in der späteren jüdischen Exegese wurde dieser Ausruf den Engeln zugeschrieben, die ihren Gottesdienst in einem erhobenen Raum

³⁴ Vgl. Alexander 1999, 104–116.

feiern, zu dem hin auch die menschlichen Zelebranten streben, wenn sie ihren Gottesdienst feiern – ein gemeinsames Charakteristikum der drei liturgischen Traditionen.³⁵ Im jüdischen Gottesdienst wird der Ausruf an prominenter Stelle abgerufen: nach der Qedusha, dem Dreimalheilig aus Jes 6,1–3, und von der Gemeinde auch gestisch als Signal ihrer eigenen spirituellen »Erhebung« erkennbar gemacht. Der liturgisch wichtige Vers könnte durchaus zum Wissensbestand der Gemeinde Muhammads, der Doxologien als Anfang von Verkündigungen, Suren, geläufig sind, gehört haben, wenn sich eine Abhängigkeit auch nicht erweisen lässt. – Muhammads visionäre Reise markiert jedenfalls – nicht anders als Ezechiels Vision – einen Wendepunkt in seiner prophetischen Erfahrung, der ihm den Blick auf einen nicht länger räumlich bestimmten Tempel eröffnet. *Al-masdjid al-aqṣā* wird für die Folgezeit das spirituelle Heiligtum der Gemeinde, anerkannt als ihre *qibla*, das Ziel ihrer täglichen Gebete.

Die Annahme Jerusalems, des irdischen Antipoden des spirituellen Tempels, als Zentrum ist kein nur liturgisch relevanter Schritt. Jerusalems Besetzung von 614 war in den Augen der Gemeinde ein Schicksalsschlag, der monotheistische Gläubige insgesamt anging. Was jetzt in Jerusalem passierte, erschien als eine Wiederaufführung der historischen Katastrophe *par excellence*, der Zerstörung des Tempels. Über sie berichtet die kurz darauf folgende Versgruppe Q 17:4–8:

- 4 »Wir bestimmten für die Söhne Israels in der Schrift:
Zweimal werdet ihr Verderben stiften im Lande
und werdet dabei mächtig und anmaßend werden!
- 5 Wenn die erste der beiden Verheißungen eintritt,
schicken wir über euch Diener von uns von gewaltiger Kraft,
sie dringen gewaltsam in die Wohnstätten ein:
das ist eine Verheißung, die sich erfüllen wird.
- 6 Dann lassen wir euch wieder die Oberhand über sie gewinnen
und werden euch viel Gut und zahlreiche Söhne geben
und euch an Truppen stärker machen.
- 7 Wenn ihr Gutes tut, so für euch selber, und wenn ihr Böses tut, so gegen euch.
Wenn die Verheißung des letzten Males eintrifft,

³⁵ Man denke christlicherseits an den Cherubim-Gesang beim Großen Einzug (des ostkirchlichen Gottesdienstes) und jüdischerseits an die »Inszenierung« der Rezitation des Ezechiel-Verses nach der Qedusha durch an Engelbewegungen erinnernde Gesten. Vgl. Sulzbach 2006, 47–62.

sollen sie euch schlimm zusetzen
und sollen in die Gebetsstätte eindringen wie beim ersten Mal
und ganz und gar zerstören,
was sie in ihre Gewalt bekommen.

- 8 Vielleicht wird euer Herr sich über euch erbarmen.
Wenn ihr umkehrt, kehren auch wir um.
Doch haben wir Gehenna zum Gefängnis
für die Ungläubigen gemacht.«³⁶

Dieser Bericht über die beiden Zerstörungen des Tempels von 587 v.Chr. und 70 n.Chr., der aus dem Rahmen der erzählenden Teile des Koran insofern herausfällt, als er mit der zweiten Tempelzerstörung Hergänge aus nach-biblischer Zeit thematisiert, reflektiert – genauer betrachtet – das zeitgenössische Ereignis von 614. Nicht nur die ungewöhnlich technisch-militärische Sprache, die an zeitgenössische Kriegsberichterstattung denken lässt, auch die faktischen Parallelen sind auffallend: In allen drei Fällen wird Jerusalem geplündert, jedes Mal kommen zahlreiche Menschen zu Schaden und werden Kultobjekte geraubt. Der neue Angriff ist ein Antityp der früheren Zerstörungen des Heiligtums.

Die Assoziation von 614 mit der früheren Tempelzerstörung ist dabei keine einzigartige Idee. Strategios, ein wichtiger, wenn auch nicht unvoreingenommener byzantinischer Berichterstatter zu dem Ereignis, stellt eine ähnliche Beziehung her, allerdings vor allem, um die Katastrophen gleichermaßen auf die Sündhaftigkeit der Opfer selbst zurückzuführen.³⁷ Die koranische Synopse verfolgt ein anderes Ziel: Der Rekurs auf die früheren katastrophalen Ereignisse hat eine ideologische Stoßrichtung. Denn beide Katastrophen, die von 70 und die von 614, haben messianische Erwartungen ausgelöst oder doch gestärkt, die mit dem strikten Monotheismus der Gemeinde unvereinbar sind. Mit seiner Betonung der exklusiv göttlichen Kontrolle über Geschichte und Eschatologie unter Ausschluss jeden Bezugs auf eine messianische Zukunft – es folgt auf die Tempelzerstörung keine innerweltliche Wiederherstellung, nur die eschatologische Abrechnung – weist der Koran die machtvolle Ideologie, die er vorfindet, zurück – eine Ideologie, in der die Kriegsparteien – mit apokalyptischen Figuren identifiziert – übermenschliche Dimensionen erhalten hatten.

³⁶ Vgl. zu einer detaillierten Analyse und Deutung des Berichts Ghaffar 2019, 15–27.

³⁷ Vgl. zu Strategios' Darstellung Stemberger 1999, 261–263; Howard-Johnston 2010, 163–167.

Die im Judentum undurchtrennbare Ereigniskette: Zerstörung des Tempels und das baldige Erscheinen eines Messias, der das Königreich Israels und den Tempel wieder aufrichten wird, ist in der koranischen Darstellung zugunsten einer exklusiv göttlichen Verfügung über die Geschichte zerissen. Was hier abgewertet wird, ist nicht die Erinnerung an den realen Tempel selbst, sondern seine Assoziation mit der im siebten Jahrhundert mächtigen messianischen Ideologie.

5. Die medizinische Wende und die Gründung eines arabischen Zentrums

In der medizinischen Periode der Koranverkündigung, d.h. in den zehn Jahren nach der Emigration der Gemeinde von Mekka in das jüdisch geprägte Medina, werden steingebaute Tempel wieder rehabilitiert. Die in Mekka erreichte »Verzauberung der Welt«, die Vorstellung einer spirituell überwölbten Welt³⁸ mit einem »ferneren«, nicht irdischen Heiligtum, wird einer Rationalisierung unterworfen; das aus dem rabbinischen Judentum bekannte Motto »Nicht im Himmel ist sie (die Tora), sondern auf Erden«³⁹, wirkt sich auch auf die Gemeinde aus. Medizinische Verkündigungen lassen ein politisch motiviertes pragmatisches Überdenken der koranischen Botschaft erkennen. Eine der frühesten Revisionen betraf die liturgische Praxis: die *qibla* zu dem *masdjid al-aqṣā*. Das spirituelle Konzept eines mit Jerusalem verbundenen Heiligtums als universalem Zielpunkt der Gebete war unvereinbar mit der jüdischen Vorstellung von Jerusalem als ihrem nationalen Symbol; das Festhalten an ihm als Gebetsrichtung wurde problematisch. Jerusalem – schon biblisch mit exklusiv jüdischen Verheißungen beladen – hatte in der rabbinischen Tradition eine neue Gründungsgeschichte angezogen, nach welcher der Tempel auf den Grundmauern des Altars ruhte, den der Stammvater der jüdischen Volkes, Abraham, gemeinsam mit Isaak für ihr Opfer errichtet hatte⁴⁰ – ein genealogisches Konzept, konträr zu der Vorstellung der Gemeinde

³⁸ Vgl. Neuwirth 2017b, 40–44.

³⁹ Vgl. zu der mit diesem Verdikt endenden talmudischen Geschichte aus bT Baba Mezia 59a–b; Scholem 1996, 102–104.

⁴⁰ Vgl. Witztum 2009, 25–40; Neuwirth 2017b, 225–256.

von Jerusalem als einem spirituellen Ort. Für seine Wirkmächtigkeit spricht, dass das Ereignis in spätantiken Synagogen, d.h. der Nachfolgeinstitution zum Tempel, bildlich dargestellt wird, siehe Abbildung.



Fußbodenmosaik der Synagoge von Beit Alpha, Galiläa, die Akedah darstellend⁴¹

Eine der ersten in Medina ergriffenen Reformmaßnahmen war deswegen die Ersetzung der *qibla* nach Jerusalem durch die nach Mekka.

In Q 2:142–145 heißt es:

- 142 »Die Toren unter den Leuten werden sagen:
Was hat sie abgebracht von der Richtung,
die sie im Gebet einzunehmen pflegten?
- 143 Sprich: Gottes ist der Osten und der Westen.
Er führt, wen er will, auf einen geraden Weg.
- 144 So haben wir euch zu einer Gemeinde der Mitte gemacht,
damit ihr Zeuegn seiet über die Menschen und der Gesandte Zeuge
über euch.

[...]

⁴¹ Bild: Beth Alpha Akedah; Autor*in: jordan pickett; <https://www.flickr.com/photos/jordanpickett/8401506935/in/photolist-dNwciW-dNwdib-dNpViR-dNvCvC-dNvWEo-dNpNSk-dNvzWw-dNvTYm-dNqmQc-dNvZYG-dNvPto-dNvhcd-dNvUZL-dNpN6K-dNqD4F-9ke4WZ-dNvKZE-dNqxXz-dNqrPV-dNvYmW-dNvrT3-dNqqFT-dNvT75-dNqh5z-dNpXNH-dNvAXq-dNwaFY-dNpYUe-dNpFd8-cyNGh-dNvLV7-dNvYXE-dNvEfN-dNqytX-dNvFk7-dNvnHd-dNq9Da-dNpKm8-dNpU42-dNq7qe-dNvt23-dNq8Qc-dNpWqP-dNw7Q-u-dNvqH1-dNvVLo-dNvXfb-dNpLCx-bqMRXQ-D2pwj> (Flickr / CC BY-NC 2.0).

- 145 Wir sehen, wie du dein Antlitz wendest am Himmel,
 Nun werden wir dich zu einer Richtung wenden, die dich zufrieden
 macht.
 Wende dein Antlitz zur Heiligen Gebetsstätte (al-masdjid al-ḥaram)
 Und wo immer ihr seid, wendet euer Antlitz zu ihr.«

Der Verzicht auf Jerusalem war offenbar kontrovers. Das nicht physische *masdjid al-aqṣā* durch ein *bait*, einen steingebauten Tempel, zu ersetzen, hieß, zu einem früheren Konzept zurückzukehren, das bereits als überholt gegolten hatte.⁴² In der gegebenen religionspolitischen Krise war die Einsetzung der Kaaba zum neuen Zentrum jedoch ein plausibler Schritt. Denn wie das jüdische Jerusalem war Mekka ein national signifikanter Ort mit alter Geschichtserinnerung. Als Zentrum eines Opfer-involvierenden Ritus, des *ḥadjj*, ließ es sich auch mit jenem mythischen Event verbinden, das dem jüdischen Tempel seine genealogische Bedeutung eingetragen hatte: mit der Akedah, Abrahams Sohnesopfer. Dieses Ereignis wird in einer medinischen Verkündigung statt im Heiligen Land in Mekka angesiedelt. Abraham wurde während seiner Pilgerfahrt in Mekka zur Opferung seines Sohnes aufgerufen. Die Akedah, die in einer mekkanischen Sure, Q 37, als Zeugnis der äußersten Gottestreue Abrahams vorgestellt worden war, ohne dass der Name der Landschaft oder des Sohnes gefallen wäre, wird nun fokussiert: Ein Zusatzvers zu der mekkanischen Sure stellt sicher, dass das Ereignis in der Umgebung von Mekka stattgefunden haben muss. Indirekt, durch die geographische Bestimmung nahegelegt, erhellt auch, dass nicht Isaak, sondern der arabische Sohn Abrahams der zu Opfernde gewesen sein sollte.

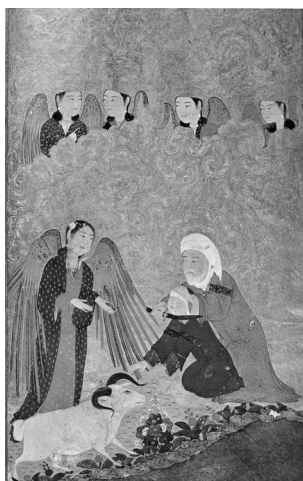
Die kurze Akedah-Perikope lautet (Q 37:99–109):

- 99 »Er (Abraham) sprach (zu seinem Vater)
 Ich gehe hin zu meinem Herrn, Er wird mich leiten.
 100 Herr, schenk mir einen von den Frommen!
 101 Da verkündeten wir ihm einen sanften Knaben.
 102 Als er mit ihm soweit gekommen war, den Lauf zu vollziehen,
 sprach er: Mein Sohn, ich sah im Traum, dass ich dich opfern soll.

⁴² Die Kaaba wird in V. 145 – in Referenz zu Q 17:1, wo es von dem visionären Ortsversetzung hieß *mina l-masdjid al-ḥaram ila l-masdjid al-aqṣā*, »von der Heiligen Gebetsstätte zur Fern(er)en Gebetsstätte«, noch mit *al-masdjid al-ḥaram* bezeichnet, in späteren Suren heißt sie *al-bait al-ḥaram* oder einfach *al-bait*.

- So sieh, was du dazu meinst.
 Er sprach: Mein Vater, tu was dir befohlen wird,
 du wirst mich, so Gott will, geduldig finden.
- 103 Als sich die beiden (in Gottes Willen) ergeben hatten,
 und er ihn auf die Schläfe geworfen hatte,
- 104 da riefen wir ihn an: Abraham,
- 105 du hast den Traum erfüllt. So lohnen wir denen, die Gutes tun!
- 106 Dies ist eine deutliche Prüfung.
- 107 Durch ein gewaltiges Schlachtopfer schafften wir Ersatz für ihn,
- 108 und wir ließen für die Späteren den Spruch zurück:
- 109 Segen sei über Abraham!«

Der überlange Zusatzvers 102 ordnet den Traum in den Ablauf der Pilgerfahrt ein, wo dem – das Zeremoniell beschließenden – Opfer ein ritueller Lauf zwischen zwei kleinen Heiligtümern vorauszugehen hat. In dieser Phase seiner Wallfahrt wird Abraham zur Opferung seines Sohnes aufgefordert. Wie in der Spätantike üblich wird Abraham der Alleingang nicht zugemutet, sein – auch hier noch nicht namentlich genannter – Sohn beteiligt sich an dem Akt.



Bereitschaft Abrahams und seines Sohnes zum Opfer (Miniatur, 13. Jh.)⁴³

⁴³ Bild: Opfer; Autor*in: Timurid Anthology, Shiraz (1410–11); https://en.wikipedia.org/wiki/Binding_of_Isaac#/media/File:Timurid_Anthology_Zhertva.jpg (Public Domain).

Bei einer weiteren Evokation der Akedah in Medina wird schließlich der Akt des Opfers selbst angesprochen.

In Q 2:128 heißt es:

»Als Abraham und Ismael die Grundmauern des Tempels (bait) aufrichteten, (beteten sie) Unser Herr nimm dies (Opfer) von uns an. Du bist der Hörende, der Wissende.«

Indem beide, Abraham und sein Sohn – nun explizit der Stammvater der Araber, Ismael – den Altar für das Opfer errichten, legen sie die Grundstrukturen für die Kaaba, die, typologisch dem Vorbild der Grundlegung des Tempels folgend, der spätantiken Vorstellungen folgend über dem Opferaltar Abrahams steht.

Diese Legitimation der Kaaba als neuer Tempel sagt allerdings noch nichts über ihre gottesdienstliche Funktion aus. Während die jüdische Ätiologie des Tempels als eines Ortes des Opfers durch die Geschichte von Abrahams Opferbereitschaft in sich evident ist, fehlt eine vergleichbare Sachverbindung zwischen dem Abrahamsopfer und der Funktion der Kaaba, an der keine kollektiven Wallfahrts-Opfer dargebracht werden. Es geht hier eben um die neue monotheistische Sakralisierung der Kaaba, die auf den »Typus« des Tempels in seinem spätantiken Verständnis als Erinnerungsort an Abrahams individuelles Opfer rekurriert. Abraham wird auch erst in späterer Zeit, Q 22:26–29, als Stifter der *hadjj*-Riten eingeführt, die in einem in dem Nachbarheiligtum Mina dargebrachten kollektiven Opfer kulminieren:

- 26 »Als wir Abraham die Stätte des Tempels als Heimstatt anwiesen:
 Du sollst mir nichts beigesellen.
 Reinige meinen Tempel für die, die ihn umschreiten,
 die stehen, die sich verneigen und sich niederwerfen!
- 27 Rufe unter den Menschen zur Wallfahrt auf,
 dass sie zu dir kommen zu Fuß oder auf allerlei mageren Kamelen
 reitend,
 die aus lauter eingeschnittenen Passwegen hervorkommen.
- 28 Sie sollen dabei bezeugen, dass sie allerhand Nutzen davon haben
 und an einer bestimmten Zahl von Tagen
 den Namen Gottes über jedem Stück Vieh aussprechen,
 das er ihnen gegeben hat. Esst davon und gebt dem Notleidenden
 und Armen.

29 Danach sollen sie ihre rituelle Verwahrlosung aufgeben ...«

Das dabei von den Pilgern kollektiv dargebrachte Opfer, Q 22:28, ist in der Tradition als eben jenes Ersatzopfer verstanden worden, das in Q 37:105 »Durch ein gewaltiges Schlachtopfer lösten wir ihn aus«, anstelle des Sohnes tritt. Es ist anzunehmen, dass bei der Zurückführung der Kaaba-Geschichte auf Abrahams Opferbereitschaft bereits die prominenteste Funktion der Kaaba, nämlich Ausgangsort des *hadjdj* zu sein, und somit auch dessen Klimax, die Opferhandlung bei Mina, mitbedacht worden ist. Dass das Opfer im Bewusstsein der Gemeinde als eine signifikante Handlung präsent war, geht aus seiner Problematisierung hervor, in der das *hadjdj*-Opfer gegen das Opferverständnis in den Nahbarreligionen abgegrenzt wird.⁴⁴ In der *hadjdj*-spezifischen Sure Q 22:37 wird klargestellt:

»Weder ihr Fleisch noch ihr Blut wird zu Gott aufsteigen,
sondern einzig eure Gottesfurcht.«

Angesichts der nicht sicher datierbaren medinischen Suren lässt sich die Entwicklung im Einzelnen allerdings schwer mit Sicherheit rekonstruieren.⁴⁵ Unverkennbar ist aber, dass sich die monotheistische Neu-Sakralisierung der Kaaba an der spätantiken Deutung des Tempels orientiert.

6. Eintritt in die Geschichte

Die durch diese Neulektüre des biblischen Berichts legitimierte Verlegung der *qibla* von Jerusalem nach Mekka kann als »Unabhängigkeitserklärung« der Gemeinde gelten. Indem die Gemeinde nun über ein eigenes Zentrum verfügte, war sie nicht mehr eine geduldete Minderheit, sondern imstande, ein eigenes Gemeinwesen aufzubauen und sogar das Projekt der Einigung der Halbinsel unter muslimischer Herrschaft mit militärischen Mitteln anzugehen. Was nun beginnt, ist die militante Phase des Gemeindelebens, mit Praktiken, die sich nicht wesentlich von denen der beherrschenden Strategen-Figur der Zeit unterschieden, derjenigen des römischen Kaisers

⁴⁴ Vgl. Neuwirth 2010, 554–560; Lazarus-Yafeh 2006, 263–290.

⁴⁵ Systematische Versuche dazu sind nach dem (noch sehr teleologisch ausgerichteten) Werk *The Meccan Feast* (2006) von C. Snouck Hurgronje nicht mehr unternommen worden.

Herakleios⁴⁶, dessen Kriegführung und Kriegspropaganda die provinziellere Geschichte des Hidjaz lange überschattet hatte.



Münzbild mit Darstellung von Herakleios und seinem Sohn⁴⁷

Muhammads Annäherung an Herakleios als Feldherrn wurde von einer neuen Kriegstheologie gestützt. War seine Karriere in Mekka am Leben des Mose ausgerichtet gewesen, für den Gott an seinen Feinden Rache nahm, so war er in der realen Welt Medinas, wo der Prophet ein »König in Verkleidung« war, auf sich gestellt. Die im mekkanischen Koran häufigen Bedrohungen der Gegner mit göttlicher Strafe, die bis dahin unerfüllt geblieben waren, verlangten nach Durchsetzung durch die Gemeinde selbst. Der duldende Prophet hatte sich zu einem kämpfenden Propheten zu wandeln. Auch hier gab es, wie Walid Saleh gezeigt hat⁴⁸, biblische Vorbilder: die Helden der biblischen Königsbücher. Aus ihrer Geschichte, aus der in Q 2:246–253 berichtet wird, kann V 246 gewissermaßen als Motto für das neue Ethos zitiert werden:

»Warum sollten wir uns weigern zu kämpfen auf dem Wege Gottes, da wir doch vertrieben wurden von unseren Häusern und unseren Kindern?«

Kriegerische Auseinandersetzungen – in der paganen beduinischen Gesellschaft der Halbinsel ohnehin an der Tagesordnung – ließen sich in der Situation der Gemeinde sowohl pragmatisch als auch biblisch recht-

⁴⁶ Vgl. Kaegi 2003; Howard-Johnston 2010.

⁴⁷ Bild: Herakleios und Sohn Konstantin III.; Autor*in: unknown bzw. Classical Numismatic Group; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/db/Solidus_Heraclius_Constantine_Obverse.jpg (CC BY-SA 3.0).

⁴⁸ Vgl. Saleh 2016; Saleh 2006, 261–283.

fertigen. Die von Muhammad selbst verantworteten Kriege waren zunächst überlebensnotwendige Maßnahmen, wie die Schlacht von Badr 624, ein Befreiungsschlag, der von der Gemeinde als ihr Nachvollzug des israelitischen Auszugs aus Ägypten gedeutet wurde.⁴⁹ Die Feldzüge galten in den folgenden Jahren der Einigung der mit einander rivalisierenden Stämme der Halbinsel unter die sakrale Ordnung des neuen Monotheismus. Durch gleichzeitige Missionsaktivitäten und militärische Vorstöße ließ sich ein neues politisches Konzept für die Halbinsel durchsetzen, in dem das vorher bereits als Handels- und Pilgerzentrum einflussreiche Mekka nun zu einem politischen und militärischen Machtzentrum aufstieg – dessen gesellschaftliche Wirklichkeit allerdings von der sakralen Ordnung, d.h. von frequenten liturgischen und rituell asketischen Übungen geprägt sein sollte⁵⁰. Vielleicht aufgrund dieser in der Umwelt ungewöhnlichen praktizierten Frömmigkeit betrachtet man Muhammad allzu oft als eine Figur der abgelegenen hidjazenischen Provinz. Spätestens mit der Wiedereinnahme Mekkas 630 ist er aber unter die aktiven politischen Spieler der weiteren Region zu rechnen. Obwohl dies selten ausgesprochen wird: Faktisch stehen Herakleios und Muhammad in einem Vorgänger-Nachfolger-Verhältnis.⁵¹ Die südmittelmeerischen Provinzen, die Herakleios zurückerobert hatte, wurden bereits eine Generation später von den Muslimen in Besitz genommen.

Allerdings unterscheidet beide ihr ganz verschiedenes Verhältnis zur Geschichte. Muhammad trat nicht in die Fußstapfen des »letzten römischen Kaisers«, sondern blieb gegenüber den apokalyptischen Ideologien seiner Zeit, die aus der Zerstörung des Tempels erwachsen waren, distanziert. Man könnte den Koran sogar insgesamt die Absicht bescheinigen, unter seinen verschiedenen Reformzielen vor allem die Abwehr der zu seiner Zeit virulenten apokalyptischen Ideologien verfolgt zu haben.

⁴⁹ Vgl. zu der Exodus-Deutung der Schlacht Neuwirth 2010, 669–671.

⁵⁰ Unter den in Medina erlassenen Anweisungen nehmen die Regelungen des Rituals einen besonders breiten Raum ein.

⁵¹ Vgl. El-Cheikh/Al-Rüm 1998, 356–364; El-Cheikh 1999, 5–21.



Das »Goldene« Osttor des Tempelbezirks⁵²

Zwei kurze Texte können die grundsätzlich verschiedenen Visionen von Herrschaft bei den beiden historischen Gestalten illustrieren. Nach einer über Herakleios im Umlauf befindlichen Legende⁵³ traf der Kaiser bei seinem Einzug in Jerusalem im Jahre 630, als er die Kreuzesreliquie nach Golgatha zurückbringen wollte, auf Hindernisse. Zu Pferd und in kaiserlichem Prunk will er durch das schwer mit messianischen Assoziationen aufgeladene⁵⁴ östliche Tor des Tempelbergs einziehen.

»Doch fielen plötzlich Steine aus dem Tor herunter, so als ob sie es verschließen sollten. Da erschien ein Engel, der ihn zur Demut gemahnt. Der Kaiser legt daraufhin seine Prachtgewänder ab und nähert sich barfüßig dem Tor. Sofort weichen die Steine zurück und lassen ihn passieren.«

Das Szenario nimmt dasjenige der syrischen Ps. Methodius-Apokalypse⁵⁵ vorweg, nach welcher »der letzte römische Kaiser« seine Krone vom Haupt nehmen wird und sie dem Gekreuzigten darbringt. Das römische Reich,

⁵² Bild: Goldenes Tor Jerusalem; Autor*in: Fallaner; [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Holy_Land_2018_\(2\)_P083_Jerusalem_The_Golden_Gate.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Holy_Land_2018_(2)_P083_Jerusalem_The_Golden_Gate.jpg) (CC BY-SA 4.0).

⁵³ Die Legenda ist am einfachsten zugänglich in der Legenda aurea, vgl. Benz 2004 [1955], 537–538; vgl. zu den älteren östlichen Überlieferungen Borgehammer 2009, 145–201; vgl. auch Sommerlechner 2003, 319–360.

⁵⁴ Nach Ez 44,1–3 wird sich dieses Tor, das verschlossene Osttor, erst für den Messias öffnen. Nach christlicher Überlieferung fand der Einzug Jesu in Jerusalem als Messias am Palmsonntag statt.

⁵⁵ Die einige Jahrzehnte später redigierte Methodius-Apokalypse (vgl. Stemberger 1999,

das nach der zeitgenössischen Vorstellung das vierte der von Daniel vorausgesagten Reiche ist, wird das letzte sein. Dieses Ende heraufzubeschwören – und sei es nur durch eine Geste – ist Ausdruck eines ehrgeizigen apokalyptischen Anspruchs, den Herakleios – wie aus seiner Kriegspropaganda bekannt ist – tatsächlich einige Zeit gehegt hat.⁵⁶

Der zweite Text ist ein Koranvers, der aus der gesamten Verkündigung herausragt, indem er – im Koran einzig – Muhammad eine transzendente Dignität verleiht, Q 33:56. Der Vers wird daher von Abdalmalik, dem Bauherrn des Felsendoms, in seiner großen Inschrift im inneren Ambulatorium auch mehrmals zitiert, um den Propheten auf Augenhöhe zu Jesus zu rücken.⁵⁷

Auch dieser Vers könnte auf das Jahr 630 zielen, in dem Muhammad triumphal in das nun zurückgewonnene Mekka einzog. Wieder sind Engel involviert, die ihn als Herrscher, oder besser: als geistigen Führer, bestätigen.

In Q 33:56 heißt es:

»Gott und die Engel beten über dem Propheten,
ihr, die ihr glaubt, betet Eurerseits über ihm und wünscht ihm Heil.«

Hier ist es aber keine wunderbare Engelperscheinung im irdischen Jerusalem, die den Herrscher bei seiner – von der apokalyptischen Narrative geforderten – Annäherung an das Heilige unterstützt, sondern ein Engelkollektiv im transzendenten Raum, das seine Würde als geistiges Oberhaupt seiner Gemeinde bestätigt. Der hier eingeblendete Gottesdienst der Engel ist am ehesten im himmlischen Heiligtum, im *masdjid al-aqṣā* vorzustellen. Mit dieser Bestätigung von Muhammads prophetischer Herrschaft in der Zeit haben sich für seine Gemeinde die in der Umwelt so wirkmächtigen messianischen und apokalyptischen Erwartungen erledigt.

Allerdings waren diese Ideologien damit für die Nachbarreligionen keineswegs erloschen, die dort gerade während der arabischen Eroberung

264–266) hat alte apokalyptische Bilder wieder aufgenommen. Die Kronen-Übergabe an Christus verbindet sich zwar nicht mit Herakleios' Einzug in Jerusalem, das Ereignis muss »aber zentral gewesen sein für die Szene, in der alle irdische Herrschaft zuende geht« (Stemberger 1999, 265).

⁵⁶ Herakleios' Rückeroberung der an Persien verlorenen Provinzen wurde als notwendige Voraussetzung für das Eintreffen der Endzeit propagiert (vgl. Reinink 2002, 81–92).

⁵⁷ Vgl. zur Felsendom-Inschrift Milwright 2016; vgl. zu der umayyadischen Baupolitik Elad 1999, 300–314.

rungszellen noch einmal aufflammten und die auch im späteren Islam zeitweise wieder aufflackern sollten.⁵⁸ Gerade deswegen verdient die konsequente Eliminierung dieses Gedankenguts aus der koranischen Botschaft als eine bedeutende Errungenschaft der Koran, man könnte sagen: als eine kulturkritische Einbringung in die Gedankenwelt der Zeit, besondere Anerkennung.

Eine zweite Errungenschaft ist ebenbürtig: Die Rezeption der biblisch-prophetischen Tempelkritik, die dazu führte, dass man – auch nachdem mit der Kaaba ein Steinbau wieder als Tempel eingesetzt worden war – neben diesem an einem spirituellen Tempel festhielt. Trotz der Prominenz von Mekkas Tempel, *bait*, der Kaaba, als Zentrum der Pilgerfahrt, ist das Bild des nicht-irdischen – über Jerusalem schwebenden – Tempels, des *masdjid al-aqṣā*, nicht verblichen. Sein irdischer Ort, der als *omphalus mundi* erkannte Fels – keineswegs die Kaaba in Mekka – wurde 60 Jahre nach dem Tode des Propheten mit dem prächtigsten Monument seiner Zeit, dem Felsendom, überbaut.



Der Felsendom (mit Fayence-Verkleidung aus dem 16. Jh.)⁵⁹

⁵⁸ Hier manifestiert sich apokalyptisches Denken vor allem in Krisensituationen, wie Bürgerkriegen. Solche Ereignisse wurden apokalyptisch als *fitan wa-l-malāhim*, »Prüfungen und Endzeit ankündigende Kriege«, gedeutet, die zumeist bereits auf Voraussagen des Propheten zurückgeführt wurden. Ihre Sukzession wird letztendlich in den Jüngsten Tag einmünden – ohne dass daraus jedoch eine dramatische Narrative konstruiert worden wäre. Vgl. Al-Azmeh 2004, 199–225.

⁵⁹ Bild: Felsendom; Autor*in: Jennifer Stahn; <https://www.flickr.com/photos/125343440>

Den ältesten islamischen Zeugnissen zufolge ist dieser Bau – entgegen einer oft geäußerten Forschungsmeinung⁶⁰ – nicht etwa ein Neubau des alten irdischen Tempels, noch auch als imperiale Selbstdarstellung des Bauherrn zu verstehen, sondern als Markierung der *axis mundi*⁶¹ und – in Erinnerung an die visionäre Reise des Propheten, die ihn in das spirituelle Jerusalem führte – als Ausgangspunkt für den geistigen Aufstieg zu seinem Antipoden, dem *masdjid al-aqsā*.

7. Rückblick

Es war davon die Rede, dass Judentum und Christentum auf den Jerusalemer Tempel als ihren Grundstein, als die ihren Monotheismus erst begründende Institution blicken. Lässt sich für den Islam eine vergleichbare theologische Genealogie denken? Fußt auch die islamische Religionskultur letztendlich auf dem Tempel? Nimmt man zur Kenntnis, dass die bibelgeschichtlichen Bedeutungsschichten, der salomonische Bau und seine Tempelweihe, die psalmistischen Wallfahrts-begleitenden Tempelpoesien, die prophetische Tempelkritik und Jesu Auseinandersetzungen mit dem Tempel dem »Spätankömmling Islam« nicht aus den Bibeltexten selbst noch auch aus ihrer Vergegenwärtigung in der Liturgie zugänglich waren, muss man dem Koran und damit dem Islam eine andere, eigene Form der Tempel-Beziehung zuerkennen, die sich nicht einfach mit »Leugnung« des Tempels beschreiben lässt. Die mit dem Koran begründete Religionskultur basiert gewissermaßen auf dem »Zweiten Teil« der Tempelgeschichte, seiner spätantiken Wahrnehmung, wo heilsgeschichtliche Figuren und Ereignisse unter Zurückstellung ihrer historischen Bedeutung spirituell eingebettet sind. Nicht dass die Gestalt Salomos im koranischen Horizont

@N08/36249620964/in/photolist-XefMoU-buro67-eJBUKo-25dYMqe-YwJAGD-GWzvoB-JsRQuJ-eJvNwx-GWzs88-XWrgxx-RNCoZh-YBdLhh-YALsCb-CPttCS-9uxLh7-aZ7BwR-aUkd4K-a6gXhU-4r3ZoF-63haim-XoQukx-5Bwx5i-2PC5hA-2PB3vW-2PwyLZ-YVwJoS-RYXR5-63harm-9DA9YN-86w8eT-rg4n7C-BFTR1-du8J8A-du8H8L-du37nK-du3cr4-CH6dMD-9DAiA9-25o4mP3-9DArVy-du3c9R-9DAhRS-22FVecj-Hj3pCQ-245PXgk-U1gMjM-Hj3p8m-24n5EPA-25o4gfN-25rK89P (Flickr / CC BY-NC 2.0).

⁶⁰ Vgl. Kaplony 2009, 100–131.

⁶¹ Vgl. Ess 1992, 89–103.

fehlte⁶² – sein Tempelbau wird nur, da die Gemeinde in mittelmekkanischer Zeit nicht mehr auf steingebaute Tempel, sondern auf »unräumliche Heiligtümer«⁶³ setzte, übergangen. Er selbst tritt in seiner weisheitlichen Gestalt, als bußfertiger Gottesdiener, auf. Während Jesajas und Ezechiels Tempelkritik zwar nicht historisch eingeordnet wird, aber durchaus ein Echo im Koran findet, ist Jesu Auseinandersetzung mit dem Tempel kein Thema; seine Person trägt im Koran keine konkret lebensgeschichtlichen Züge. Die biblischen Personen gehören einer spirituell verzauberten Welt an. Auch im Fall des Tempels interessiert vor allem seine metahistorische Dimension: der himmlische, oder doch über Jerusalem schwebende Tempel, der sich im *masdjid al-aqṣā* von Neuem manifestiert. Heilsgeschichtlich herausragende Ereignisse bleiben jedoch als solche relevant: der Altar für das Abrahamsopfer, das in der Spätantike explizit auf dem Tempelberg lokalisiert wurde, wird als Ätiologie für die stein-gebaute Gestalt des Heiligtums bei der Etablierung der Kaaba als monotheistischer Tempel in Mekka noch einmal formgebend.

Die besonders nach der Tempelzerstörung virulent werdende Wahrnehmung des Tempelbergs als *axis mundi*⁶⁴ dürfte bereits dem koranischen Konzept des fernen/fernsten Heiligtums zugrunde liegen; sie wird ca. 80 Jahre später durch den Bau des Felsendoms architektonisch manifest gemacht. Aber wenn sich dessen Kuppel auch nicht über einem früheren Heiligtum, sondern über dem Fels als dem *omphalus mundi*, dem Ort des Anfangs und des Endes der Schöpfung, erhebt, so ist doch auch hier Geschichte mitgedacht. Allerdings ist es wieder spätantike Geschichte: Wie das fast ausschließlich aus Koranzitaten bestehende Inschriftenband⁶⁵ im Inneren des Baus bezeugt, ist die historische Gestalt des Propheten präsent, der auf Augenhöhe mit dem religiösen Heros des Ortes, mit Jesus, gestellt wird. Koranverse zu Jesus alternieren mit solchen zu Muhammad. Muhammads mit dem Felsendom in Erinnerung gebrachte Verbindung zum

⁶² Salomo-Geschichten werden im Koran in den Suren 38, 21 und 27 erzählt. Unter den ihm zugeschriebenen Prachtbauten, die er gemeinsam mit ihm dienstbaren Dämonen errichtet, fehlt jedoch der Tempel. Vgl. zu Sure 38 Neuwirth 2017a, 554–558 und vgl. zu Sure 21 und 27 Neuwirth, *Der Koran. Spätmittelmekkanische Suren.* (in Vorbereitung) Dagegen berichtet die traditionelle Exegese, etwa al-Thaʿlabi (11. Jh.) vom Tempelbau, vgl. Busse 2006, 388–392. Die unterhaltsam erzählte Geschichte bezeugt aber keinerlei theologisches Bewusstsein; der Tempelbau ist Episode.

⁶³ Bieberstein 2012, 527–534.

⁶⁴ Vgl. Alexander 1999, 104–119.

⁶⁵ Vgl. Milwright 2016.

masdjid al-aqṣā, dem visionären nicht-räumlichen Heiligtum, hatte der Gemeinde den Zugang zu einem neuen – an kein »Haus«, bait, mehr gebundenen – Gottesbild eröffnet. Das Areal auf dem Tempelberg wird diesem Ereignis zu Ehren als Ganzes *al-masdjid al-aqṣā*, genannt. – Man muss hierin kein Gegenkonzept zum Tempel sehen. Insofern dieses *masdjid al-aqṣā* nicht anders als »sein Ort«, *meqomo*, in der Ezechiel-Vision auch, eine sublimierte, »verzauberte« Projektion des Tempels ist, wie sie sich im Judentum und Christentum längst vorher vollzogen hatte, löst sich der Gegensatz auf. Auch der Islam gründet somit auf dem Jerusalemer Tempel, nur eben auf dessen spätantiker, bereits metahistorischer, spiritueller Manifestation. Ein Prophetenwort hat diese neue, spätantike Tempelwahrnehmung auf den Punkt gebracht, indem es unter den Gottgewährten Auszeichnungen Muhammads eine besonders hervorhebt⁶⁶: Der Prophet selbst sagt von sich:



»Mir wurde gegeben, was keinem Propheten vor mir gegeben wurde (es folgen fünf Auszeichnungen, deren zweite die folgende ist): Die ganze Welt ist für meine Gemeinde als Gebetsstätte [...] ausgelegt; wo immer sie die Gebetszeit ereilt, kann sie das Gebet verrichten.«

Zu dieser Ubiquität des irdischen Gebetsorts passt die Grenzenlosigkeit des kosmischen Raums, durch den sich einmal der Prophet des Islam in seiner visionären Reise erhoben hat und durch den sich weiterhin die Gebete der Gemeinde zu Gott erheben.

*Der Aufstieg zum kosmischen Tempel*⁶⁷

⁶⁶ Vgl. Al-Bukhari o. J., 331.

⁶⁷ Bild: Aufstieg Muhammads zum kosmischen Himmel; Aufstieg zum kosmischen Himmel; Autor*in: Khamseh of Nizami (Sultan Muhammad zugeschrieben); https://de.wikipedia.org/wiki/Himmelfahrt_Mohammeds#/media/Datei:Miraj_by_Sultan_Muhammad.jpg (Gemeinfrei).

Literatur

Al-Azmeh, Aziz

- 2004 God's Chronography and Dissipative Time. Vaticinium ex Eventu in Classical and Medieval Muslim Apocalyptic Traditions, in: *The Medieval History Journal* 7,2, 199–225.

Al-Bukhari

- o. J. Al-Sahih, Kairo.

Alexander, Phillip

- 1999 Jerusalem as the Omphalos of the World. On the History of a Geographical Concept, in: Levine, Lee I. (Hg.): *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York, 104–119.

Assmann, Jan

- 2015 *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München.

Benz, Richard

- 2004 *Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine* [1955], 14. Auflage, Gütersloh.

Bieberstein, Klaus

- 2012 Eine ›Abbildung‹ des an sich Unräumlichen im Raume. Mythischer Raum und mythische Zeit im Symbolsystem Jerusalems, in: *Communio* 41, 527–534.
- 2014 Die Wanderungen der Wohnungen Gottes. Vom Sinai zur Westmauer Jerusalems, in: Wimmer, Stefan Jakob / Garfus, Georg (Hg.): »Vom Leben umfassen«. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg, Münster, 13–25.

Borgehammer, Stephan

- 2009 Heraclius Learns Humility. Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of the Exaltatio Crucis, in: *Millenium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrhunderts n.Chr.* 6, 145–201.

Boyarín, Daniel

- 2001 The Gospel of the Memra. Jewish Binitarism and the Prologue to John, in: *The Harvard Theological Review* 94, 243–284.

Busse, Heribert

- 2006 *Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern. Qiṣaṣ al-anbiyā' oder 'Arā'is al-mağālis von Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm at-Ta'labī*, Wiesbaden.

Dayeh, Islam

- 2016 The Potential of World Philology, in: *Philological Encounters* 1, 396–418.

Elad, Amikam

- 1999 Pilgrims and Pilgrimage to Jerusalem during the Early Muslim Period, in: Levine, Lee I. (Hg.): *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, 300–314.

El-Cheikh, Nadia / Al-Rûm, Sûrat

- 1998 A Study of the Exegetical Literature, in: *Journal of the American Oriental Society* 118/3, 356–364.

El-Cheikh, Nadia

- 1999 Muhammad and Heraclius. A Study in Legitimacy, in: *Studia Islamica* 89, 5–21.

Ess, Josef van

- 1992 Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An Analysis of Some Texts, in: Raby Julian / Johns, Jeremy (Hg.): *Bayt al-Maqdis. Abd al-Malik's Jerusalem*, Oxford, 89–103.

Geiger, Abraham

- 1833 Was hat Mohamed aus dem Judenthume augenommen?, Leipzig.

Ghaffar, Zishan

- 2019 Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren, Paderborn.

Hamilton Burgoyne, Michael

- 1987 (Hg.) *Mamluk Jerusalem. An Architectural Study*, Buckhorst Hill.

Hartwig, Dirk

- 1347 Texte der Umwelt, online: corpuscoranicum.de

Howard-Johnston, James

- 2010 Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century, Oxford.

Kaegi, Walter E.

- 2003 Heraclius, Emperor of Byzantium, Cambridge.

Kaplony, Andreas

- 2009 635/638. The Mosque of Jerusalem (Masjid Bayt al-Maqdis), in: Grabar, Oleg / Kedar, Benjamin Z. (Hg.): *Where Heaven and Earth Meet. Jerusalem's Sacred Esplanade* Jerusalem, Austin, 100–131.

Kassir, Samir

2006 Das arabische Unglück, Berlin.

Lazarus-Yafeh, Hava

2006 The Religious Dialectics of the Hajj, in: Hawting, Gerald (Hg.): The Development of Islamic Rituals, Aldershot, 263–290.

Milwright, Marcus

2016 The Dome of the Rock and its Umayyad Mosaic Inscriptions, Edinburgh.

Montgomery, James

2006 The Empty Ḥijāz, in: Montgomery, James (Hg.): Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One, Leuven, 37–97.

Neuwirth, Angelika

2010 Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin.

2014 Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie, Berlin.

2017a Der Koran. Frühmittelmeckkanische Suren, Berlin.

2017b Die koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte, Freiburg.

o.J. The Virgin Mary and the Jewish Temple *[im Druck]*.

o.J. Der Koran. Spätmittelmeckkanische Suren *[in Vorbereitung]*.

Nietzsche, Friedrich

1988 Die Geburt der Tragödie, in: Colli, Giorgio / Montinari, Mazzino (Hg.): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 1, München / Berlin / New York, 9–156.

Nöldeke, Theodor

1860 Die Geschichte des Qorans, Berlin.

Perrone, Lorenzo

1999 The Mystery of Judaea (Jerome, Ep. 46). The Holy City of Jerusalem between History and Symbol in Early Christian Thought, in: Levine, Lee I. (Hg.): Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam, New York, 221–239.

Pollock, Sheldon

2009 Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World, in: Critical Inquiry 35/4, 931–961.

2011 Crisis in the Classics, in: Social Research 78/1, 21–48, online: <https://www.jstor.org/stable/23347202>.

Porter, James

- 2000 Nietzsche and the Philology of the Future, California.

Reinink, Gerrit J.

- 2002 Heraclius, the new Alexander. Apocalyptic Prophecies during the Reign of Heraclius, in: Reinink Gerrit J. / Stolte, Bernard H. (Hg.): The Reign of Heraclius (610–641). Crisis and Confrontation, Leuven, 81–92.

Robin, Christian J.

- 2015 L'Arabie dans le Coran. Re-examination de quelques termes à la lumière des inscriptions pre-islamiques, in: Déroche, Francois / Robin, Christian J. / Zink, Michel (Hg.): Les origines du Coran. Le Coran des origines, Paris, 27–74.
- 2016 Mitteilung im Rahmen eines Vortrags, gehalten an der BBAW.

Saleh, Walid A.

- 2006 »What if you refuse, when ordered to fight?« King Saul (Talut) in the Qur'an and Post-Qur'anic Literature, in: Ehrlich, Carl S. (Hg.): Saul in Story and Tradition, Tübingen, 261–283.
- 2016 End of Hope. Suras 10–15, Despair and a Way Out of Mecca, in: Neuwirth, Angelika / Sells, Michael: Qur'anic Studies Today, London / New York.

Schäfer, Peter

- 2011 Die Ursprünge der jüdischen Mystik, Berlin.

Schmidt, Nora / Schmid, Nora K. / Neuwirth, Angelika

- 2016 Spätantike. Von einer Epoche zu einem Denkraum, in: Schmidt, Nora / Schmid, Nora K. / Neuwirth, Angelika (Hg.): Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran, Wiesbaden, 1–35.

Scholem, Gershom

- 1996 Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: Scholem, Gershom (Hg.): Über einige Begriffe des Judentums, Berlin, 102–104.
- 1997 Überlegungen zur Wissenschaft des Judentums, in: Schäfer, Peter / Necker, Gerold / Hirschfelder, Ulrike (Hg.): Judaica, Bd. 6, Frankfurt am Main, 9–52.

Snouck Hurgronje, Christian

- 2006 The Meccan Feast, in: Hawting, Gerald (Hg.): The Development of Islamic Rituals, Aldershot, 139–161.

Sommerlechner, Andrea

- 2003 Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zu Stoff- und Motivgeschichte, in: *Römische Historische Mitteilungen* 45, 319–360.

Stemberger, Günter

- 1999 Jerusalem in the early seventh century. Hopes and Aspirations of Christians and Jews, in: Levine, Lee I. (Hg.): *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York, 260–272.

Stroumsa, Guy G.

- 2007 False Prophet, False Messiah and the Religious Scene in Seventh-Century Jerusalem, in: Bockmuehl, Markus / Paget, James C. (Hg.): *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, London / New York.
- 2011 *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlin.

Sulzbach, Carla

- 2006 Of Temples on Earth, in Heaven und In-Between, in: Henderson, Ian H. / Oegma, Gerbern S. (Hg.): *The changing faces of Judaism, Christianity and other Graeco-Roman religions in Antiquity*, Gütersloh, 47–62.

Verwaltung der Heiligtümer

- 2013 *Clarifications of Misconceptions. Al-Aqsa Mosque, Jerusalem*.

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von

- 1969 Zukunftsphilologie! Eine erwidern auf Friedrich Nietzsches »geburt der tragödie« (1872), in: Gründer, Karlfried (Hg.): *Der Streit um Nietzsches »Geburt der Tragödie«*. Die Schriften von E. Robde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Hildesheim, 27–55.

Witztum, Joseph

- 2009 The Foundation of the House (Q 2:127), in: *Bulletin of Oriental and African Studies* 72, 25–40.