



Die Verzauberung der Steine

Das Mnemotop Jerusalem

Klaus Bieberstein

1. Das Apriori religiöser Erfahrung

Am 7. November 1917 sprach Max Weber in München in einem Vortrag vor Studierenden über Aufgaben und Grenzen der Wissenschaft als Beruf, er verwies auf die zunehmende »Intellectualisierung« und »Rationalisierung« der Neuzeit, die in der Option bestehe, zwar noch nicht alles zu wissen, aber – zumindest im Prinzip – alles wissen und durch Berechnung beherrschen zu können, und bezeichnete diese Perspektive als »Entzauberung der Welt«.¹

Zugleich war ihm sehr an der Werturteilsfreiheit der Wissenschaften gelegen, die zwar ermitteln können, wie ein bestimmtes Ziel zu erreichen sei, aber letzte Ziele des Handelns nicht definieren und Fragen nach dem Sinn des Lebens nicht beantworten können. Daher verlangte er angesichts der Werturteilsfreiheit der Wissenschaften von jedem Menschen die geistige Selbstbesinnung und sittliche Selbstbestimmung, »sich selbst Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn seines eigenen Tuns«², die nur um den Preis eines *sacrificium intellectus* auch aus religiösen Quellen beziehbar sei³.

Allerdings versäumte er in diesem Zusammenhang zu fragen, welche positiven Funktionen im Sinnhaushalt einer Kultur die implizit vorausgesetzte, aber im Zug der zunehmenden »Intellectualisierung« und »Ratio-

¹ Vgl. Weber 1992, 71–111.

² Ebd., 104.

³ Vgl. Ebd., 110.

nalisierung« für obsolet erklärte »Verzauberung der Welt« realisiert haben könnte, noch mühte er sich, ihre eigenen, möglicherweise nichtwissenschaftlichen Regeln und ihren möglichen Beitrag zur Sicherung von Sinn zu erheben. Dennoch wurde die Option der »Entzauberung der Welt« zu einem geflügelten Wort und zumindest in Westeuropa zu einem Schlüsselbegriff zum Selbstverständnis der Moderne.⁴

Max Weber hielt seinen Vortrag vor über 100 Jahren. Seither hat sich die Forschungslage grundlegend verändert, und das Interesse der Kulturwissenschaften gilt nicht mehr nur der von Weber vorgestellten rationalen Weltzuwendung, sondern *allen* Weisen der Welterschließung *einschließlich* ihrer angeblich überwundenen und vermeintlich obsoleten Verzauberung durch religiöse Symbolsysteme. Schließlich hatten Wilhelm Dilthey und Emile Durkheim schon *vor* Webers Vortrag gezeigt, dass unterschiedliche Weisen der Welterschließung eigenen Regeln folgen und indispensable Funktionen realisieren⁵, und Ernst Cassirer hat *nach* Webers Vortrag die Grammatiken unterschiedlicher Formen der Welterschließung systematisch analysiert.⁶

Dieser neuen Wertschätzung anderer Formen der Welterschließung entsprechend, sind in den letzten drei Jahrzehnten in der englischsprachigen Literatur mehrere Monographien erschienen, die Worte wie »enchantment« oder »re-enchantment« im Titel tragen und ein positives Interesse an unterschiedlichen Formen und Funktionen der vermeintlich obsoleten Verzauberung der Welt zeigen. So hat Jörg Lauster, diesem neuen Trend entsprechend, seiner Kulturgeschichte des Christentums von 2014 den programmatischen Titel »Die Verzauberung der Welt« gegeben, um die Beiträge des Christentums zur Kulturgeschichte der Menschheit zu würdigen.⁷ Allerdings verzichtete er in seiner – ansonsten durchaus lesenswerten – Monographie auf eine systematische religionsphilosophische oder religionssoziologische Vertiefung der Frage nach den Formen und Funktionen religiöser Welterschließung, die dem Titel seines Buches entsprochen hätte.

⁴ Zur Bedeutung des Begriffs bei Weber vgl. Tenbruck 1999, 243–259; Schluchter 2009, 1–17; Lehmann 2009, 9–20; Joas 2017, 206–277; sowie den Beitrag von Reinhard Zintl in diesem Band.

⁵ Vgl. Dilthey 1922; Durkheim 1981.

⁶ Vgl. Cassirer 2001; 2002a; 2002b; 2006.

⁷ Vgl. Lauster 2014.

Dafür nahm Hans Joas 2017 den Ball auf und präsentierte eine soziologische Alternative zum gängigen Narrativ von der vermeintlich unvermeidlichen Entzauberung der Welt.⁸ Zwar bestreitet er keineswegs säkularisierende Tendenzen insbesondere in Westeuropa, wertet die Annahme einer weltweiten und geradezu naturnotwendigen Säkularisierung aber als einen der mächtigsten Mythen der Gegenwart, weist ihn zurück und stellt sich in eine argumentative Linie, die emotionale Erfahrungen des Heiligen ins Zentrum stellt, von Friedrich Schleiermacher und William James über Rudolf Otto bis zu seinen eigenen Thesen reicht und in unterschiedlichen Spielarten verfolgt werden kann.⁹

Schließlich hatte Schleiermacher schon 1799 in seinen fünf Reden »Über die Religion« strikt zwischen Religion als »Anschauung und Gefühl«¹⁰, als »Sinn und Gesma[c]k fürs Unendliche«¹¹, einerseits und Metaphysik und Moral andererseits unterschieden, erstere als die primäre Weise religiöser Welterschließung und letztere als »die fremden Theile, die ihr anhängen«¹², bezeichnet. Ähnlich, doch weitgehend unabhängig von Schleiermacher, trennte James in seinem Klassiker »Die Vielfalt religiöser Erfahrung« von 1902 scharf zwischen lebendigen individuellen religiösen Erfahrungen einerseits und dem religiösen Leben unter der Regie einer Religionsgemeinschaft andererseits, das er als ein religiöses Leben aus zweiter Hand wertete und seiner Ansicht nach nur noch ein nachgeahmtes Verhalten, eine dumpfe Gewohnheit, sei.¹³ Otto versuchte 1917 in seinem Klassiker »Das Heilige« zwischen individuellen religiösen Erfahrungen, die er explizit als »Apriori« bezeichnete, und ihren sekundären »Rationalisierungen« und »Versittlichungen« zu differenzieren¹⁴, und in dieser argumentativen Tradition sah auch Joas in existentiellen vorreflexiven Erfahrungen des Ergriffenwerdens und der Selbsttranszendenz eine nicht versiegende Quelle immer neuer Sakralisierungen, die – *wenn* das Sakrale ethisiert wird – zur Bildung von Idealen führen.

⁸ Vgl. Joas 2017.

⁹ Zur Diskursgeschichte des Heiligen in der Religionswissenschaft des 19. und 20. Jhs. vgl. Gantke 1998, 171–271.

¹⁰ Schleiermacher 1984, 211.

¹¹ Ebd., 212.

¹² Ebd., 210.

¹³ Vgl. James 1997; zur kritischen Relecture Taylor 2002 und Joas 2017, 61–109.

¹⁴ Vgl. Otto 2014; zur kritischen Relecture Joas 2014.

Nun ist die Bedeutung tiefer emotionaler Erfahrungen nicht gering zu schätzen. Zweifellos kommt ihnen im religiösen Leben eine essentielle Bedeutung zu.¹⁵ Doch stellt sich die Frage, ob sie tatsächlich – wie Otto explizit formulierte¹⁶ – als voraussetzungsloses »Apriori« religiöser Welter-schließung gelten können. Schließlich hatte Immanuel Kant schon auf den ersten Seiten seiner »Kritik der reinen Vernunft« von 1781/1787 zwischen Eindrücken und Erfahrungen unterschieden¹⁷, denn Eindrücke sind blind und werden erst unter der Anwendung *a priori* vorgegebener transzendentaler Ordnungsformen zu Erfahrungen. Indes müssen auch diese Thesen von Kant nachjustiert werden, denn Kant hatte die vorgängigen Ordnungsformen noch für zeitlos gültige Größen gehalten, doch wurde im 19. Jahrhundert sowohl in der neukantianischen Fortschreibung seiner Gedanken durch Hermann Cohen, Paul Natorp und Heinrich Rickert als auch durch die grundlegenden hermeneutischen Studien von Johann Gustav Droysen und Wilhelm Dilthey klar, dass sie historisch bedingt sind, und Emile Durkheim, Peter L. Berger und Thomas Luckmann haben darüber hinaus gezeigt, dass sie im Zuge der Sozialisierung erworben, internalisiert werden und der Kohärenzbildung der Gesellschaft dienen¹⁸.

Folglich gibt es keine erste Erfahrung *a priori*. Vielmehr werden Menschen spätestens seit dem Aufkommen des *Homo sapiens* vor über 300.000 Jahren in einen verbindlichen Kosmos hineingeboren und wachsen in Symbolsystemen auf, die ihnen erlauben, ihre Widerfahrnisse zu deuten und sich in ihnen zu orientieren. Seit ihrer Ausbreitung nach Europa vor über 45.000 Jahren werden ebendort bildliche Symbolbildungen greifbar, und seit den ersten Anfängen des Neolithikums vor fast 12.000 Jahren werden in der Levante personale Göttinnen und Götter verehrt.¹⁹ Demnach stellen seit der Entstehung des Menschen die Symbolbildungen der Symbolgemeinschaften jene Referenzrahmen bereit, aufgrund derer Menschen ihre Erlebnisse als religiöse Erfahrungen interpretieren und als solche artikulieren.

So entsprechen Selbstzeugnisse von Menschen über Begegnungen mit Engeln auffallend oft der religiösen Erziehung der Betroffenen, in der Be-

¹⁵ Das betonen auch Cassirer 2002a, 87–90; 1996, 123.129f.; Geertz 1983, 54–58.

¹⁶ Vgl. Otto 2014, 137–142.165–171.

¹⁷ Vgl. Kant [1781, 1f.; 1787, 1–6] 1956, 45–48.

¹⁸ Vgl. Durkheim 1981; Berger/Luckmann 1969, 139–174; Berger 1973, 3–51; Luckmann 1991, 87–107.

¹⁹ Vgl. Cauvin 2000.

gegnungen mit Engeln einen Platz hatten.²⁰ Selbstzeugnisse evangelikaler Konvertiten erinnern meist an jene, die sie zuvor in gottesdienstlichen Versammlungen entsprechender Gruppen gehört hatten, in denen Konvertiten Zeugnisse über ihre eigenen Erfahrungen abgelegt hatten.²¹ Und wenn Jesaja im Tempel ein tiefer Schauer ergriff (Jes 6,1–5) oder Otto seinem eigenen Bericht zufolge in einer armseligen Synagoge in Marokko 1911 beim jesajanischen »Heilig, Heilig, Heilig« (Jes 6,3) eine große Schau des Heiligen erfuhr, ...

»da plötzlich löst sich die Stimmenverwirrung und – ein feierlicher Schreck fährt durch die Glieder – einheitlich, klar und unmißverständlich hebt es an:

Kadosch Kadosch Kadosch Elohim Adonai Zebaoth Male'u haschamajim wa-haarez kebodo!

Ich habe das Sanctus, Sanctus, Sanctus von den Kardinälen in Sankt Peter, und das Swiat, Swiat, Swiat in der Kathedrale des Kreml und das Hagios, Hagios, Hagios vom Patriarchen in Jerusalem gehört. In welcher Sprache immer sie erklingen, diese erhabensten Worte, die je von Menschenlippen gekommen sind, immer greifen sie in die tiefsten Gründe der Seele, aufregend und rührend mit mächtigem Schauer das Geheimnis des Überweltlichen, das dort unten schläft.«²²

... dann erfolgen solche Erfahrungen des Heiligen durchaus nicht *a priori*, sondern setzen stets eine vorgängige Sozialisierung in entsprechenden Symbolsystemen und in den beiden letztgenannten Fällen sogar den Bau entsprechender Stätten und deren Codierungen mit religiösen Traditionen einer Glaubengemeinschaft voraus.

Zudem erfüllen jene vermeintlich individuellen Erfahrungen, die Otto so anschaulich geschildert und im Chor mit seinen Vorläufern für ein voraussetzungsloses Apriori gehalten hatte, nach Cassirer in mustergültiger Weise alle Kriterien mythischen Denkens. Ottos introspektive Beschreibung der Erfahrung des Heiligen bietet keine kritische Analyse desselben, sondern ein Musterbeispiel für mythisches Denken und wird darum von Cassirer auch in diesem Sinn zitiert.²³ Demnach bieten Erfahrungen des Heiligen kein voraussetzungsloses Apriori, sondern gründen in sozial vermittelten transzendentalen Formen mythischen Denkens als Bedingungen der Möglichkeit mythischer und religiöser Welterschließung. Diese zeich-

²⁰ Vgl. Ulmer 1988; Wuthnow 1998, 125f.

²¹ Vgl. Taylor 2002, 31f.

²² Otto 1911, 709; noch anschaulicher schildert Otto 2014, 13f., die mögliche Emotionalität der Erfahrung des Heiligen.

²³ Vgl. Cassirer 2002, zu Otto explizit 87–97.

nen sich nach Cassirer weder durch bestimmte Themen noch durch bestimmte Motive aus, sondern durch einen spezifischen Umgang mit Raum, Zeit und Zahlen, nämlich durch die Vergegenwärtigung an sich nichträumlicher, nichtzeitlicher und nichtnumerischer Größen in Raum, Zeit und Zahlen, denn sie belegen Raum, Zeit und Zahlen mit an sich unräumlichen und unzeitlichen Motiven und vollziehen auf diese Weise eine Verzauberung der Welt, um Orientierung im Leben und Handeln zu vermitteln. Nicht in den Erfahrungen des Heiligen, sondern in dieser historisch geprägten und sozial vermittelten Verzauberung liegt folglich das Apriori religiöser Erfahrung.

Diese Verzauberung ist mit einer Kritik der reinen Vernunft nicht zu beschreiben, sondern erfordert eine Kritik der mythischen Vernunft als Grundlage für eine Kritik der religiösen Vernunft. Denn religiöses Denken bedient sich derselben Formen wie mythisches Denken, unterscheidet sich von diesem aber insofern, als es sich selbst reflexiv durchschaut und erkennt, dass heilige Orte ebenso wie heilige Zeiten nur räumliche und zeitliche Ausdrücke dessen sind, was einer Symbolgemeinschaft als heilig, unbedingt und unverfügbar gilt²⁴ und von dieser, der Grammatik mythisch-religiösen Denkens entsprechend, emotional besetzt wird.

Diese Verzauberung der Welt lässt sich in Jerusalem so gut wie wohl an keinem zweiten Ort der Welt studieren und verfolgen, denn sie fand dort einen Ausdruck nicht nur in Worten, sondern auch in Riten und Steinen, und zwar aus unterschiedlichen jüdischen, christlichen und muslimischen Perspektiven, wodurch sich überlagernde und gegenseitig interferierende Symbollandschaften entstanden.²⁵ Diese zeigen, in ihren Metamorphosen über 3.000 Jahre hinweg betrachtet, weithin ungelenkte öffentliche Diskurse kollektiver kultureller Sinnbildung und stellen jene raumzeitlichen Rahmenbedingungen bereit, die entsprechend formatierte Erfahrungen ermöglichen und evozieren. Daher lohnt es sich, diese Symbollandschaften – Stätte um Stätte – gezielt unter dem Gesichtspunkt der wechselnden Codierungen der Stätten zu analysieren.

²⁴ Vgl. Cassirer 2002, 275–306.

²⁵ Vgl. Fuß 2012.

2. Der Tempel

Das früheste Heiligtum Jerusalems, von dem schriftliche Quellen berichten, war jener Tempel, den biblische Quellen König Salomo zuschreiben und der diesen Quellen zufolge um 962–955 v. Chr. errichtet worden sein müsste (1 Kön 5–7; 2 Chr 1,18–5,1). Doch sind Zweifel an dieser Zuschreibung und Datierung mehr als berechtigt.

Einerseits setzen 2 Sam 12,20 und 22,7 schon vor Salomos Tempelbau einen Tempel voraus, und der biblische Baubericht spricht, philologisch genau genommen, auch nicht von einer Ersterrichtung, sondern nur vom Ausbau eines älteren Tempels (1 Kön 6,2–3)²⁶:

»Und das Haus, an dem König Salomo für den HERRN baute:
sechzig Ellen war seine Länge,
und zwanzig war seine Breite,
und dreissig Ellen war seine Höhe.

Und die Vorhalle vor der Haupthalle des Hauses:
zwanzig Ellen war ihre Breite vor der Breite des Hauses,
und zehn Ellen war ihre Tiefe vor dem Haus.«

Andererseits stammen alle archäologischen Parallelen für den in 1 Kön 6 beschriebenen Bau erst aus dem späten 9. Jh. v. Chr. Daher ist anzunehmen, dass der in 1 Kön 6 beschriebene Bau vermutlich erst im späten 9. Jh. v. Chr. entstand und frühestens ein Jahrhundert später, als alle Augenzeugen seiner Bauzeit verstorben waren, schon Salomo zugeschrieben wurde, um jenen Flüchtlingen aus dem Nordreich Israel, die nach dessen Untergang im späten 8. Jh. v. Chr. nach Jerusalem kamen, einen Anknüpfungs- und Ausgangspunkt für eine gemeinsame identitätsbildende Geschichte zu bieten.²⁷

Dieser Bau²⁸ war, seiner Beschreibung in 1 Kön 6 zufolge, zunächst ein zweiteiliger Langraumtempel mit einer kurzen Vorhalle und einer langgestreckten Haupthalle, deren hinteres Drittel durch eine Trennwand aus Zedernholz abgetrennt war, um als Cella zu dienen, wodurch sich ein dreiteiliger Langraumtempel ergab.

²⁶ Vgl. Rupprecht 1972; 1976; 1977.

²⁷ Vgl. Bieberstein 2019, 140–146.

²⁸ Vgl. Zwickel 1999; Hurowitz 2005.

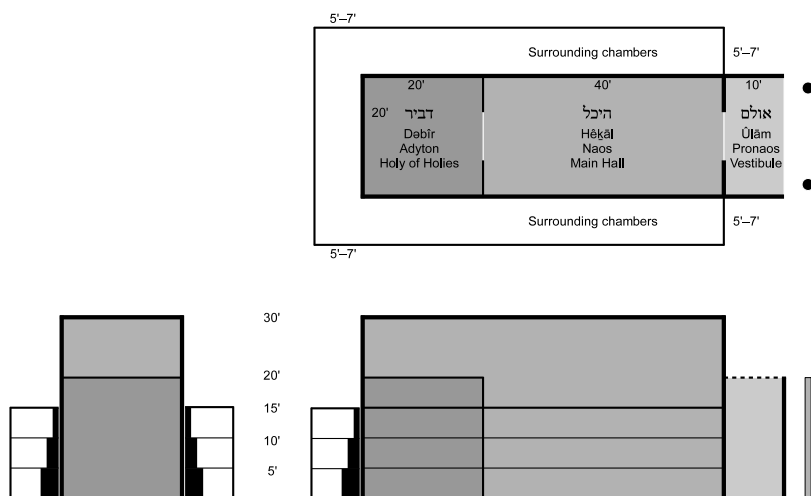


Abb. 1: Rekonstruktion des Tempels nach 1 Kön 6

Zusätzlich war das Gebäude von einem inneren Vorhof, dieser von einem äußeren Vorhof und dieser wiederum von einem Stadtmauerring umgeben, außerhalb dessen das Reich des ungeordneten Chaos lag. Dadurch ergab sich zwischen der Cella als mythischem Zentrum der Stadt und dem Profanen außerhalb der Stadt eine stufenweise Sonderung in sieben konzentrischen Zonen. Diese waren zudem zumindest teilweise nicht nur horizontal durch Mauern, sondern auch vertikal durch Treppen voneinander abgesetzt, die zur Cella, zum Allerheiligsten im Zentrum, führten.

Dieses war ein würfelförmiger Raum von $20 \times 20 \times 20$ Ellen (rund $10 \times 10 \times 10$ m), der bis zur Zerstörung des Tempels durch König Nebukadnezar II. von Babylon 587 v. Chr. zwei Keruben sowie die Lade enthielt, seit seinem Wiederaufbau unter König Darius von Persien 520–515 v. Chr. hingegen leer war und in Phasen seiner Geschichte räumlich repräsentieren sollte, was der Symbolgemeinschaft als zentral und heilig galt.

Mit der siebenfachen räumlichen Ausgrenzung des Allerheiligsten aus seiner profanen Umwelt war freilich nur eine rein *formale* Sonderung vollzogen und noch nicht *inhaltlich* definiert, was mit dieser räumlichen Ausgrenzung als absolut, unverfügbar und heilig erklärt werden sollte. Daher bedurfte die zunächst nur räumlich vollzogene Sonderung noch ei-

ner inhaltlichen Bestimmung des Heiligen, einer fortgesetzten geistigen Arbeit am Heiligen, die immer wieder nachgeführt und in unaussetzbaren Bebildnerungen des Heiligen ständig nachjustiert werden musste.

Dabei ist zwischen einer *primären* Codierung des Tempels, die nur durch den Bauherrn selbst in materieller Form, durch Architektur und Ikonographie, erfolgen konnte, und *sekundären* Codierungen zu unterscheiden, die auch von späteren und möglicherweise sogar oppositionellen Kreisen auch ohne Verfügungsmacht über den Bau auf rein literarischen Ebenen vollzogen und propagiert werden konnten.²⁹

Die *primäre* Codierung des Heiligen fand ihren Ausdruck in einem Bildprogramm, das auf den Türflügeln am Eingang zur Haupthalle, an den Türflügeln zum Allerheiligsten, an allen Innenwänden sowie in der weiteren Ausstattung des Baues entfaltet wurde.

Laut 1 Kön 6,18.29.32.35 war die Haupthalle und Cella mit Zedernholz und die Tür zur Cella mit Holz der Aleppokiefer verkleidet, das in vergoldetem Schnitzwerk Keruben, Palmetten, Blütenkelche und Rosetten zeigte.³⁰

Dieser Tempel wurde 587 v. Chr. nach der Einnahme der Stadt durch die babylonischen Truppen unter Nebukadnezar II. zwar zerstört, doch sollte laut Ez 41,17–20 auch der künftige Tempel der nachexilisch erwarteten Heilszeit wieder mit einer Täfelung mit denselben Motiven ausgekleidet werden.



Abb. 2: Capriden und Keruben mit Lebensbäumen
(Elfenbeinplakette aus Nimrud, 9.–8. Jh. v. Chr.³¹)

²⁹ Vgl. Bieberstein 2019, 146–154.

³⁰ Vgl. Zwickel 2002.

Die von Ezechiel am präzisesten beschriebene ikonische Konstellation zeigt von Keruben flankierte Palmetten und stammt aus dem nordsyrisch-mesopotamischen Raum. Sie stellt den von Keruben geschützten Lebensbaum dar³² und wird auch von der zweiten Schöpfungserzählung (Gen 2,4b–3,24) aufgenommen. Diese erzählt, der Mensch habe im Paradies zwar vom Baum der Erkenntnis gegessen, doch vom Baum des Lebens zu essen war ihm verwehrt, was erklärt, warum Menschen zwar erkenntnisfähig, aber sterblich sind und ihr Leben im Wissen um ihre Sterblichkeit gestalten müssen.

So wurde sowohl in der Ikonographie des Tempels als auch in dieser Schöpfungserzählung zum Ausdruck gebracht, was im Zentrum des Symbolsystems stehen sollte: das Leben in seiner Fülle und seiner Unverfügbarkeit zugleich.

Und wenn Haggai im Sommer und Herbst 520 v. Chr. die Bevölkerung Jerusalems angesichts einer anhaltenden Dürre (Hag 1,6.10–11; 2,16–17) aufrief, den zerstörten Tempel wieder aufzubauen, und im Gegenzug paradiesische Ernten verhieß (Hag 2,18–19), argumentierte er in derselben Tradition der primären Codierung des Baues, die auch in der Erwartung eines vom Tempel ausgehenden Stromes in einer redaktionellen Fortschreibung der zweiten Tempelvision Ezechiels literarisch entfaltet (Ez 47,1–12) und in weiteren prophetischen Texten fortgeführt wurde (Joel 4,18; Sach 14,8; Offb 22,1–2).³³ Und es war dieselbe Symbolik, die ihren Ausdruck seit achämenidischer Zeit in einem siebenarmigen Leuchter fand, der nach einer Fortschreibung der Sinaitheophanie aus achämenidischer Zeit in der Haupthalle des Tempels stehen sollte (Ex 25,31–40). Dieser wurde vermutlich aber erst in hasmonäischer Zeit realisiert und dürfte als ein stilisierter Lebensbaum zu deuten sein.³⁴

Während die primäre Codierung des Tempels also durch den Bauherrn im ikonischen Programm des Tempels zum Ausdruck gebracht wurde, werden in Texten oft *sekundäre* Codierungen anderer Gruppen greifbar.³⁵ So setzte nach der Zerstörung der Stadt und der Deportation der literarisch gebildeten Oberschicht nach Babylonien im Jahre 587 v. Chr. dort eine in-

³¹ Keel 1984, 124, Abb. 189.

³² Vgl. Metzger 1993; Winter 2002.

³³ Vgl. Ego 2001.

³⁴ Vgl. Voß 1993; Zwickel 1994; Hachlili 2001; 2018; Fine 2016.

³⁵ Vgl. Bieberstein 2021.

tensive geistige Arbeit am Zentrum ein, die nun, nachdem vom Tempel nur noch eine Ruine verblieben und die Macht der Priesterschaft gebrochen war, von unterschiedlichen theologischen Schulen freier geführt werden konnte als jemals zuvor.

Dabei spielte – anders als bei Haggai in Jerusalem – Leben im Sinne von Fruchtbarkeit nur noch eine untergeordnete Rolle. Vielmehr verband die zwischen 539 und 520 v. Chr. im Kreis der Deportierten entstandene Priesterschrift den neu zu errichtenden Tempel in Lev 9 nur mit einem *einzigen* Zweck, mit dem Vollzug eines Opfers zur Sühne. So vollzog die Priesterschrift eine sekundäre Codierung des Heiligen und rückte Sühne und Versöhnung ins Zentrum ihres Symbolsystems.

Doch wurde das Allerheiligste in weiteren Codierungen in der späteren biblischen Literatur auch als Hort der beiden Tafeln mit den Zehn Geboten interpretiert (Dtn 5,1–22; 9,9–17; 10,1–5; 31,9–13.24–27), worin erneut zum Ausdruck kommt, was den Trägern des mythischen Symbolsystems in sich wandelnden Zeiten als zentral, unverfügbar und heilig galt.

Und um diese Unverfügbarkeit zu sichern, wurde Gott, der im frühen Tempelweihspruch 1 Kön 8,12–13 noch im Allerheiligsten des Tempels gewohnt und in Jes 6,1–3 den Tempel überragt hatte³⁶, im späten 7. Jh. v. Chr. in Dtn 26,15 und 1 Kön 8,22–53 erstmals in den Himmel entrückt. Nach der Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar II. im Jahre 587 v. Chr. wurde in Ps 102,13–23 in frühnachexilischer Zeit auch der Tempel Gottes im Himmel angesetzt. Und nach der Zerstörung Jerusalems durch römische Truppen unter Titus 70 n. Chr. wurde in Hebr 11,16 und Offb 21,10–13 erstmals auch Jerusalem selbst in den Himmel transferiert.³⁷

3. Die Achse

Mit der Zerstörung des Tempels durch römische Truppen unter Titus 70 n. Chr. verlagerte sich die jüdische Frömmigkeit vom Tempelkult zum Studium der Thora, doch ging die geistige Arbeit am Zentrum weiter.

So wird im nachbiblischen jüdischen Schrifttum erstmals ein »Grundstein« (hebr. *ʾēbæn šetiyâ*) erwähnt, der nach der Zerstörung des Tempels

³⁶ Vgl. Hartenstein 1997; 2008.

³⁷ Vgl. Bieberstein 2020.

durch Nebukadnezzar II. am Ort des zerstörten Tempels zutage getreten sei (Yoma 5,2), und der spätantike Midrasch Tanhuma, ein Kommentar zur Thora, führt das Denken in sieben konzentrischen Kreisen zu diesem Stein, um ihn als *axis mundi*, als Mitte der Welt auszuweisen, von der aus die Welt gegründet worden sei:

»Das Land Israel liegt in der Mitte der Welt
und Jerusalem in der Mitte des Landes Israel
und das Heiligtum in der Mitte Jerusalems
und der Tempel in der Mitte des Heiligtums
und die Lade in der Mitte des Tempels
und der Grundstein (der Welt) vor der Lade;
von ihm aus wurde die Welt gegründet.«

Christlichen Zeugen zufolge wurde der Ort von Jüdinnen und Juden weiterhin regelmäßig besucht. Origenes erwähnt um das Jahr 250, dass diese nach Jerusalem kamen und angesichts des verwüsteten Altares weinten (Hom. in Jos 17,1). Ein anonym christlicher Pilger aus Bordeaux berichtet im Sommer 333, dass sie alljährlich zu einem »durchbohrten Stein« (lat. *lapis pertusus*) kamen, um an ihm zu klagen.³⁸ Und Hieronymus (Comm. in Zeph. 1,15f) notiert im Jahre 392, dass sie jährlich am 9. Av nach Jerusalem pilgerten, um vor Ort der Zerstörung des Tempels zu gedenken.

Dass die genannten Zeugen den Zweck der jüdischen Besuche ausschließlich im Klagen sahen, dürfte ihrer christlichen Perspektive geschuldet sein, denn die zeitgleichen jüdischen Texte verbanden mit ihm wesentlich weiter reichende Traditionen. Ihnen zufolge galt er als »Nabel«, »Grundstein« und »Schlussstein der Welt«, von dem aus die Welt erschaffen wurde und alle Wasseradern ausgehen, um der Welt Leben zu vermitteln. An ihm sei Adam geschaffen worden, an ihm habe er nach seiner Vertreibung aus dem Paradies bis zu seinem Tod gelebt, und an ihm wird am Ende der Tage Gottes Thron aufgerichtet und der Baum des Lebens eingepflanzt, und alle Seligen dürfen dann kommen und von ihm essen.³⁹

³⁸ Vgl. Geyer/Cuntz 1965, 16; Donner 2002, 55.

³⁹ Vgl. Jeremias 1925, 51–65.

4. Der Felsendom

Muhammad hatte in seinen mittelmekkanischen Suren zunehmend an biblische Traditionen angeknüpft, so dass diese zum virtuellen Heimatland seiner Gemeinde wurden, er richtete die Gebetsrichtung auf Jerusalem aus und sprach in Sure 17,1 von einer nächtlichen Entrückung von der »heiligen Gebetsstätte« (arab. *al-masğid al-ḥarām*) in Mekka zur »fernen Gebetsstätte« (arab. *al-masğid al-aqṣā*) in Jerusalem. Allerdings schrieb er dem zweimal zerstörten Tempel in Sure 17,2–4 keine heilsgeschichtliche Relevanz mehr zu und war an seinem Wiederaufbau auch nicht interessiert.⁴⁰

Dennoch war, als die Stadt nur wenige Jahre nach Muhammads Tod um 638 in muslimische Hände fiel, dem ehemaligen Tempelplatz eine erstaunliche Renaissance beschieden, denn er wurde gereinigt, saniert und – mit einer Neuausrichtung nach Süden, nach Mekka – als Moschee wieder dem Gottesdienst zugeführt. Dazu wurde an seinem südlichen Rand zum Schutz der Betenden vor Sonne und Regen eine Halle errichtet, die um 680 von einem aus Gallien stammenden Pilger namens Arculf erstmals bezeugt ist.⁴¹

Jüdinnen und Juden hatten, wie zeitgenössische Berichte zu erkennen geben, schon unter Kaiser Julian (361–363) einen Versuch unternommen, den Tempel wieder aufzubauen⁴², während der sassanidischen Herrschaft über die Stadt (614–629) auf dem verehrten Fels einen Altar errichtet, Opfer wiederaufgenommen⁴³ und in den ersten Jahren der frühislamischen Zeit (spätestens 661) erneut versucht, über dem heiligen Fels den Tempel wieder zu errichten⁴⁴, doch wurde ihnen das Heft des Handelns von den neuen muslimischen Herren der Stadt aus der Hand genommen. Denn unter Kalif ‘Abd al-Malik wurde über dem heiligen Fels im Zentrum der Plattform nach dem Vorbild oktogonaler Kirchen⁴⁵ wie der Kathisma-Kirche, die am Weg von Jerusalem nach Bethlehem lag, ein oktogonaler Schrein errichtet, dessen Kuppeldurchmesser exakt dem Durchmesser der Kuppel über dem Heiligen Grab entsprach, um die alte Stätte des zer-

⁴⁰ Vgl. Neuwirth 2017, 181–224; Ghaffar 2019, 15–26.

⁴¹ Zur Geschichte und Architektur der Aqṣā-Moschee vgl. Bieberstein 2014a, 178–187.

⁴² Vgl. Levenson 2004.

⁴³ Vgl. Stoyanov 2011, 50–55.

⁴⁴ Vgl. Thomson/Howard-Johnston 1999, 102f.

⁴⁵ Vgl. Shalev-Hurvitz 2015.

störten Tempels wieder aufzuwerten und die Symbollandschaft Jerusalems in ein Gleichgewicht zu bringen.⁴⁶



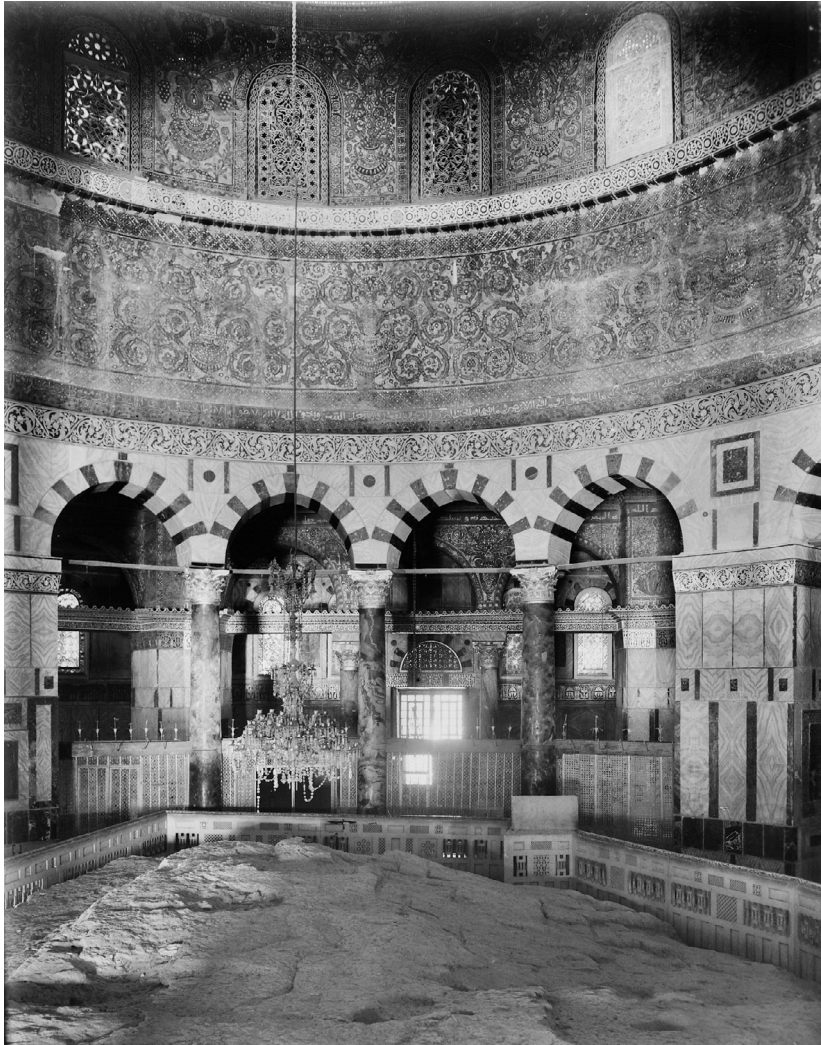
*Abb. 3: Felsendom
(Aufnahme zwischen 1898 und 1946⁴⁷)*

Außen war der Bau, wie vor allem christliche Pilgerberichte, aber auch geringe Fragmente in den Laibungen der Fenster bezeugen, mit goldgründigen Mosaiken verziert, die ähnlich wie die Umayyaden-Moschee von Damaskus eine Paradieslandschaft zeigten. Reste der Mosaiken des Ursprungsbaues sind innen im Bau sowohl am inneren Stützenkranz, der die Kuppel trägt, als auch am äußeren, oktogonalen Stützenkranz noch weitgehend erhalten und zeigen neben Blütenranken und Palmetten weitere florale Motive, die ihn in die ikonische Tradition des Tempels stellen.⁴⁸

⁴⁶ Zur Geschichte und Architektur des Felsendoms vgl. Bieberstein 2014b, 188–201.

⁴⁷ Library of Congress, LC-matpc-06204/www.lifeintheholyland.com.

⁴⁸ Vgl. Rosen-Ayalon 1989; Shani 1999.



*Abb. 4: Felsendom von innen
(Aufnahme zwischen 1940 und 1946⁴⁹)*

⁴⁹ Library of Congress, LC-matpc-00527/www.lifeintheholyland.com.

Und die noch erhaltene Bauinschrift vom Jahr 72 AH (691/692 n. Chr.) auf der Außen- und Innenseite des äußeren Stützenkranzes⁵⁰ bietet in einer Collage von Suren eine prägnante Kurzfassung des islamischen Bekenntnisses zum Monotheismus sowie zu Muhammad und Jesus als Gottes Gesandten, lehnt Jesu Verehrung als Gottes Sohn aber ab, stellt den Ort in einen eschatologischen Horizont und vollzieht so eine muslimische Neucodierung der *axis mundi*.

Damit steht der Bau in einer so engen Kontinuität zu biblischen und spätantiken jüdischen Traditionen, dass er schon wenige Jahre nach seiner Vollendung sowohl in jüdischen und christlichen, als auch in muslimischen Quellen trotz der signifikanten Neucodierung des Ortes, seiner Neuausrichtung nach Süden und dem Verzicht auf Opfer explizit als eine Wiederherstellung des Tempels bezeichnet⁵¹ und in der frühislamischen *faḍā'il-al-Quds*-Literatur mit weiteren jüdischen Traditionen verbunden wurde.⁵²

So grenzte Abū Ḥalid Ṭawr ibn Yazīd al-Kalā'ī (gest. vermutlich 770) aus Homs am Orontes unter Aufnahme von Midrasch Tanhuma den kosmischen Horizont auf Großsyrien, dann auf Palästina, sodann auf Jerusalem und schließlich auf dessen heiligen Berg ein, um im Fluchtpunkt seiner Ausführungen den Felsendom als Allerheiligstes der ganzen Welt zu bestimmen:

»Das Heilige der Erde ist Syrien,
und das Heilige Syriens ist Palästina,
und das Heilige Palästinas ist Jerusalem,
und das Heilige Jerusalems ist der Berg,
und das Heilige des Berges ist die Moschee,
und das Heilige der Moschee ist der Felsendom.«⁵³

Dieser Rezeption frühjüdischer Traditionen entsprechend galt der Heilige Fels auch frühislamischen Stimmen zufolge als jener Ort, an dem Gottes Thron gestanden hatte und von dem er nach Abschluss der Schöpfung in den Himmel aufgefahren war⁵⁴, doch wird er heute primär mit Muhammads Himmelsreise verbunden. Dabei hatte Sure 17,1 nur von seiner

⁵⁰ Vgl. Busse 1977; 1981; Milwright 2016.

⁵¹ Vgl. Busse 1998; Schreiner 2000; Bieberstein 2013.

⁵² Vgl. Soucek 1976; Rabbat 1989; 1993; Livne-Kafri 2008; Mourad 2008; Necipoğlu 2008.

⁵³ Hasson 1979, 41.

⁵⁴ Vgl. van Ess 1992.

nächtlichen Entrückung von der »heiligen Gebetsstätte« (arab. *al-masğid al-ḥarām*) in Mekka zur »fernen Gebetsstätte« (arab. *al-masğid al-aqṣā*) in Jerusalem gesprochen. Vielmehr entstand erst über ein Jahrhundert nach der Vollendung des Oktogons die Legende, dass Muḥammad nicht nur von Mekka nach Jerusalem entrückt, sondern von dort aus auch in den Himmel aufgestiegen sei, um Offenbarungen zu empfangen. Diese Verbindung der Nachtreise (arab. *isrāʾ*) von Mekka nach Jerusalem mit seiner Himmelsreise (arab. *miʾrāğ*) findet sich erst in einer redaktionellen Erweiterung der ersten Biographie des Propheten von Ibn Ishāq (gest. 768) durch ʿAbd al-Malik ibn Hišām (gest. 834), und diese Verbindung der beiden Vorstellungen wurde erst im 11. Jh. mit dem Heiligen Fels verknüpft und hat dessen ältere Tradition der Himmelfahrt Gottes verdrängt.

Zugleich vollzog sie, indem erzählt wurde, Muḥammad habe in seiner nächtlichen Entrückung die Verpflichtung zum regelmäßigen Gebet empfangen, eine weitere Codierung des Ortes, indem sie das regelmäßige Gebet ins Zentrum stellte und die früheren Traditionen des Ortes im Laufe der Jahrhunderte immer weiter in den Hintergrund treten ließ.

Heute gilt der Bau mit seinen blauen Kacheln und seiner goldenen Kuppel als ein Wahrzeichen Jerusalems. Dabei wurden die blauen Kacheln erst in der Frühzeit der osmanischen Herrschaft um 1540 von Sultan Süleyman dem Prächtigen angebracht, der in zwei Inschriften in Jerusalem als ein »zweiter Salomo« bezeichnet wird. Offenkundig sah er sich als zweiter König namens Salomo über Jerusalem motiviert und verpflichtet, sich um den Bau seines gleichnamigen Vorgängers zu kümmern.⁵⁵

Daher wurde der Bau auch bis in die Neuzeit nicht zu Unrecht in jüdischen Texten stets als *miqdaš šəlōmō*, als »Salomos Heiligtum«, und in christlichen Texten als *templum Salomonis*, als »Salomos Tempel«, bezeichnet⁵⁶ und der biblische Tempel in der Ikonographie im Gegenzug meist nach dem Vorbild des Felsendoms als Oktogon mit Kuppel dargestellt⁵⁷.

⁵⁵ Vgl. Meinecke 1988.

⁵⁶ Nur in der Kreuzfahrerzeit wurde der Gebrauch des Namens *Templum Salomonis* zeitweilig auf die siebenschiffige Moschee am Südrand der Plattform eingeengt und das Oktogon als *Templum Domini*, als »Tempel des Herrn«, bezeichnet, doch kehrte die ältere Bezeichnung des Oktogons in der Nachkreuzfahrerzeit zurück und wurde in der deutschen Sprache erst um 1830 durch den Neologismus »Felsendom« abgelöst. Dieser basiert auf einer Fehlübersetzung der englischen Bezeichnung *Dome of the Rock*, die wiederum auf die arabische Bezeichnung *Qubbat aš-Šaḥra*, »Kuppel des Felsens«, zurückgeht.

⁵⁷ Vgl. Berger 2012.

5. Die Westmauer

Eng mit der islamischen Geschichte des Platzes verwoben ist die Geschichte seiner Westmauer, die in christlichen Quellen einseitig und unzutreffend als »Klagemauer« bezeichnet wird.

Schon im 7. Jh. v. Chr. war in biblischen Quellen davon die Rede gewesen, dass Gott den Ort des Tempels auserwählt habe, um an ihm zu »wohnen« (hebr. *škn*; Dtn 12,5.11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2). Nach der Zerstörung des Tempels durch römische Truppen unter Titus 70 n. Chr. wurde das Verb »wohnen« in der frühen rabbinischen Literatur als »Einwohnung« (hebr. *šakînâ*) nominalisiert, um Gottes Gegenwart in der Welt zu bezeichnen, und die Frage gestellt, wo sie nach der Zerstörung des Tempels durch Titus verblieben sei.⁵⁸ Während einige Midraschim die These vertraten, dass sie mit dem jüdischen Volk in die Fremde gezogen sei, hielten andere an einer fortwährenden Gegenwart der »Einwohnung« Gottes am Ort des zerstörten Tempels fest und erklärten auf diese Weise, warum die dem Allerheiligsten nächst benachbarte, westliche Umfassungsmauer des Platzes unter Titus nicht zerstört wurde.

Die rabbinische Vorstellung einer »Einwohnung« Gottes kehrt auch in Sure 2,248 wieder, und von diesen und weiteren Vorgaben ausgehend wurde in mehreren frühislamischen Beschreibungen des Tempelplatzes ein Tor in seiner Westmauer namens »Tor der Einwohnung« (arab. *Bāb as-Sakīna*) erwähnt und der Name um 913 von Ibn 'Abd Rabbihi mit einem unterirdischen Tor verbunden, das 1864 von Charles Wilson entdeckt, zu Ehren seines Kollegen Charles Warren als »Warrentor« bezeichnet wurde und seit 1997 in einem Tunnel entlang der Westmauer der Plattform besichtigt werden kann.

In der kurz nach 661 verfassten und Sebeos zugeschriebenen Geschichte Armeniens findet sich eine Notiz, wonach Jüdinnen und Juden nach ihrem gescheiterten Versuch, Salomos Tempel wieder zu errichten, von der Plattform vertrieben wurden und sich unterhalb derselben eine andere Stätte für ihr Gebet einrichteten.

Noch präziser erwähnt Aḥima'aš bēn Palṭi'el für das Jahr 976 eine Synagoge an oder in der westlichen Umfassungsmauer des Platzes, die in zeitgenössischen Dokumenten aus der Kairoer Geniza aus den Jahren

⁵⁸ Zum Folgenden vgl. Bieberstein 2014b.

1029–1070 noch öfter bezeugt und mehrfach als »Höhle« bezeichnet wird. Diese »Höhle« ist mit hoher Wahrscheinlichkeit mit dem antiken Stollen östlich des Warren-Tores und das »Tor der Höhle« entsprechend mit dem Warren-Tor zu identifizieren.

Als das Tor nach 1070 geschlossen und der östlich anschließende Stollen in eine Zisterne verwandelt wurde, wurden deren Traditionen nach Süden übertragen und dort neu lokalisiert. So bezeugt Benjamin von Tudela in der Kreuzfahrerzeit zwischen 1166 und 1168 erstmals den jüdischen Brauch, an der später nur von Christen als »Klagemauer« bezeichneten Westmauer des Platzes – und zwar vermutlich erstmals am noch heute üblichen Ort südlich des Doppelttores – zu beten.⁵⁹



*Abb. 5: Westmauer (Klagemauer)
(Aufnahme zwischen 1910 und 1920⁶⁰)*

⁵⁹ Vgl. Rüger 1990, 44.

Und in der Nachkreuzfahrerzeit wurde auch der Name »Tor der Einwohnung« von dem nach 1070 verschlossenen Tor auf das 60 m südlich benachbarte Doppeltor übertragen, dessen nördlicher Durchgang spätestens seit mamlukischer Zeit als »Tor der Einwohnung« bezeichnet wird.



*Abb. 6: Bāb as-Silsila (links) und Bāb as-Sakīna (rechts) von Osten
(Aufnahme 2019)*

Doch spielte die Westmauer als Ort des Gebetes im Judentum lange nur eine untergeordnete Rolle. Sie wurde in mamlukischer Zeit nur selten erwähnt, von der Mehrzahl jüdischer Pilgerberichte noch lange stillschweigend übergangen, taucht in nichtjüdischen Quellen erstmals in der Beschreibung der Reise von Carsten Niebuhr von 1766 auf, die erst 1837 posthum veröffentlicht wurde⁶¹, und gewann ihre hohe Bedeutung als erinnerungsstiftender und identitätsbildender Ort des Judentums erst in der spätosmanischen Zeit.⁶²

⁶⁰ Library of Congress, LC-matpc-00027/www.lifeintheholyland.com.

⁶¹ Vgl. Mulzer 2015.

⁶² Vgl. Bahat 2013.

6. Die christliche Kirchenlandschaft

Während der biblische Tempel, die muslimische Wiederherstellung des Heiligtums unter dem Zeichen des Halbmonds in Form der Aqsa-Moschee und des Felsendoms sowie die jüdische Tradition der Westmauer sich in einer über Jahrtausende erstreckenden Lokaltradition auf dieselbe *axis mundi* im Osten der Stadt bezogen, entstand im Nordwesten der Stadt mit der Anastasis ein neues christliches Zentrum, das in einem interreligiösen Ringen ebenfalls als *axis mundi* bezeichnet wird.

Nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus 70 n. Chr. hatte der ehemalige Tempel für Christen rasch an Bedeutung verloren und galt für sie nur noch als Ausdruck einer vergangenen Zeit.

Aber auch an den Orten und Wegen Jesu waren sie zunächst nicht interessiert. So spielen topographische Fragen im frühchristlichen Schrifttum des 2. und 3. Jhs. noch keine Rolle. Nur zwei Stätten waren schon vor der Konstantinischen Wende nachweislich mit christlichen Traditionen verbunden: Das Protevangelium des Jakobus (19,1–3; 21,3) setzt Jesu Geburt im späten 2. Jh. erstmals in einer Höhle an, noch ohne topographische Kenntnisse erkennen zu geben, Origenes (Contra Celsum 1,51) bezeugt um 248 erstmals, dass in Bethlehem eine Höhle als Ort der Geburt Jesu verehrt wurde, und die Akten des Johannes (97–98) erwähnen im späten 2. oder frühen 3. Jh. eine Grotte auf dem Ölberg als Ort der Unterweisung der Jünger durch den auferstandenen Herrn, doch gründen die beiden Lokalisierungen in Bethlehem und am Ölberg erkennbar nicht in alten, auf die Zeit Jesu zurückführbaren Lokaltraditionen, sondern in fiktionalen Erzählungen, die erst in einem zweiten Schritt von der Literatur in die Landschaft getragen und in konkreten Felsgrotten lokalisiert wurden.

Erst zu Beginn des 4. Jhs. erwachte ein systematisches Interesse an der topographischen Fixierung biblisch erwähnter Stätten. So erstellte Eusebius von Caesarea am Vorabend der konstantinischen Wende in seinem »Onomastikon« ein alphabetisches Verzeichnis aller biblischen Ortsnamen, er versuchte, sie mit Orten seiner Zeit gleichzusetzen, und entwarf auf diese Weise auf der Grundlage spätrömischer Straßenkarten ein mit Meilenangaben fixiertes topographisches Netz, das dazu diente, biblische Geschichten aus der biblischen Literatur in die Landschaft zu tragen, wodurch solche mit biblischen Geschichten »beschrifteten« Orte in der entstehen-

den christlichen Erinnerungskultur zu Orten der Erinnerung wurden⁶³, deren Funktion im kollektiven Gedächtnis Maurice Halbwachs so mustergültig analysiert hat.⁶⁴

Kaiser Konstantin ließ im Nachklang des ersten Ökumenischen Konzils von Nicaea 325 mit der Geburtskirche in Bethlehem, der zweiteiligen Grabeskirche (Martyrium-Basilika und Anastasis-Rotunde mit dem Heiligen Grab) in Jerusalem und der Himmelfahrtskirche (Eleona; heute: Pater-noster-Kirche) am Ölberg die ersten drei Kirchen des Landes errichten, die den Stationen des Glaubensbekenntnisses von Nicaea so wörtlich entsprachen, dass sie geradezu als dessen Monumentalisierung – als begehbare Programmsymphonie in Stein – interpretiert werden können:

»Wir glauben ... an unseren Herrn Jesus Christus ...,

- | | |
|--|--|
| • der um unseres Heiles willen
herabgestiegen und Fleisch
und Mensch geworden ist, | → Geburtskirche in Bethlehem |
| • gelitten hat und auferstanden ist
am dritten Tage, | → Grabeskirche in Jerusalem |
| • hinaufgestiegen ist
in den Himmel | → Himmelfahrtskirche
auf dem Ölberg |
| • und kommen wird,
Lebende und Tote zu richten.« | |

Die Grabeskirche, errichtet am Ort eines hadrianischen Tempels für die capitolinische Trias aus Jupiter, Juno und Minerva, bestand aus einer fünf-schiffigen, »Martyrium« genannten gewesteten Basilika und westlich derselben aus einer »Anastasis« bezeichneten Rotunde über dem Heiligen Grab und Ort der Auferstehung Christi. Dabei verfügten beide Gebäude über eigene Atrien, so dass sich für Besucherinnen und Besucher ein Weg vom Cardo, der Hauptstraße, durch ein Propylon und ein Atrium in die Basilika und westlich anschließend durch ein zweites Atrium zur Rotunde über dem Ort der Auferstehung ergab.⁶⁵ Zwar wurde im südöstlichen Eck des westlichen Atriums auch der Golgotha-Fels als Ort der Kreuzigung gezeigt, doch spielte er theologisch zunächst nur eine untergeordnete Rolle und wurde in der ersten ausführlichen Beschreibung der Kirchen-

⁶³ Zum Folgenden vgl. Bieberstein 2007, 20–27; 2010, 66–69.

⁶⁴ Vgl. Halbwachs 2003; Assmann 1992, 59f.

⁶⁵ Vgl. Krüger 2000.

anlage durch Eusebius von Caesarea nicht einmal erwähnt, erfuhr aber in den folgenden Jahrhunderten eine zunehmende Wertschätzung und wurde in der Pilgerliteratur in Rivalität zum Heiligen Grab als »Nabel« und »Mitte der Welt« verehrt.⁶⁶



*Abb. 7: Grabeskirche (Anastasis): Fassade der Kreuzfahrerzeit
(Aufnahme zwischen 1898 und 1946⁶⁷)*

⁶⁶ Vgl. Jeremias 1925, 40–45.

⁶⁷ Library of Congress, LC-matpc-05380/www.lifeintheholylnd.com.

Eine zweite Welle von Kirchenbauten folgte noch im Laufe des 4. Jhs. und bezog sich auf den Ausbau der christlichen Erinnerungslandschaft am Ölberg in Form weiterer Kirchen zum Gedenken der letzten Tage Jesu. Noch vor 374 wurde die konstantinische Himmelfahrtskirche auf der Höhe des Ölberges von einer wohlhabenden Stifterin namens Poimonia durch eine benachbarte Rotunde (Imbomon; am Ort der heutigen Himmelfahrtskirche) ergänzt, und am Fuße des Ölberges entstand im Garten Getsemani eine Basilika zum Gedenken des Gebetes Jesu, die um 386–391 von Hieronymus erstmals bezeugt ist.

Auf dem zweiten Ökumenischen Konzil in Konstantinopel 381 wurde das Verhältnis des Heiligen Geistes zu Gott Vater und Sohn reflektiert und definiert, dass er in gleicher Weise zu verehren und zu verherrlichen sei wie Gott Vater und Sohn. Damit kam der Aussendung des Geistes an Pfingsten eine ähnlich hohe Bedeutung zu wie der Menschwerdung Gottes, was in Jerusalem die zuvor noch nie erörterte Frage nach dem Ort des Pfingstwunders aufkommen ließ. Und so wurde am Berg Sion südwestlich der Stadt zum Gedenken der Geistaussendung an Pfingsten die Hagia Sion errichtet und an einem 15. September zwischen 392 und 394 eingeweiht.

Auf dem dritten Ökumenischen Konzil in Ephesus 431 wurde – als Konsequenz der Inkarnationstheologie – Maria als »Gottesgebärerin« bezeichnet, womit in Jerusalem erstmals die Frage nach Erinnerungsorten Mariens aufkam, und für das Jahr 451 wird zum ersten Mal das Grab Mariens sowie eine über ihm errichtete Kirche bezeugt.

Auf dem vierten Ökumenischen Konzil in Chalkedon 451 gelang schließlich ein wichtiger Durchbruch in der Definition der vollen Göttlichkeit und Menschlichkeit des Erlösers zugleich. Zwar waren die Stätten der Verhör- und Verurteilung Jesu durch Kajaphas und Pilatus schon seit 333 in Pilgerberichten bezeugt und von Pilgern besucht worden, doch wurden sie erst nach diesem Konzil mit Kirchenbauten bedacht. Offenbar eröffnete erst der genannte theologische Durchbruch die Möglichkeit, die beiden Stätten der tiefsten Demütigung des Erlösers mit Kirchenbauten – St. Peter in Gallicantu (Haus des Kajaphas) und Hagia Sophia (Haus des Pilatus) – in den monumentalen Diskurs zu integrieren, und vermutlich geht die auffallende Benennung der zweiten Kirche als »Hagia Sophia – Heilige Weisheit« in Rückgriff auf 1 Kor 1,18 auf das theologische Ringen

um eine angemessene Integration der peinlichen Erniedrigung des göttlichen Erlösers zurück.

So lässt sich die Errichtung der wichtigsten, mit Jesu Passion verbundenen Kirchenbauten Jerusalems im 4. und 5. Jh. zeitlich und thematisch mit den vier großen Ökumenischen Konzilien von 325, 381, 431 und 451 korrelieren und als Monumentalisierung des sich entwickelnden Credo in Stein interpretieren – ein Trend, der nach der Monumentalisierung der großen Erzählungen durch Konkretisierungen auch kleinerer Erzählungen und kleinster Erzähldetails bis hin zu jenem Stein fortgesetzt wurde, der nach Lk 19,40 geschrien hätte, wenn die Jünger geschwiegen hätten, und seit dem 17. Jh. am Nordosteck der Erzengelkapelle im Armenischen Viertel gezeigt wird.⁶⁸

7. Die Via dolorosa

Die Entstehung der christlichen Erinnerungslandschaft Jerusalems im 4. und 5. Jh. eröffnete die Möglichkeit, den letzten Weg Jesu vor seinem Tod am Kreuz in der Nacht vom Gründonnerstag auf Karfreitag gemeinsam nachzugehen⁶⁹, und seine liturgische Gestaltung mit Lesungen und Gesängen ist in Pilgerberichten und Lektionaren der byzantinischen und frühislamischen Zeit gut dokumentiert. Die Begehung begann in der Eleona auf der Höhe des Ölberges, die vor der Errichtung der Hagia Sion auch als Ort des Abendmahles gegolten hatte, und führte über das Imbomon hinab nach Gethsemane zum Gedenken der Verhaftung Jesu, sodann in den Süden der Stadt zum Haus des Kajaphas zum Gedenken seines ersten Verhöres, dann in die Hagia Sophia zum Gedenken seiner Verurteilung durch Pontius Pilatus und zum Schluss in die Hagia Sion, wo die noch fehlenden Evangelien über die Verhöre durch Hannas und Herodes Antipas nachgeholt wurden, bevor der Gottesdienst in der Anastasis mit dem Gedenken der Kreuzigung und Auferstehung fortgeführt wurde.

⁶⁸ Vgl. Bieberstein/Bloedhorn 1994 II, 168f.

⁶⁹ Zum Folgenden vgl. Bieberstein 2007, 27–38; 2010, 69–73.



© Zeichnung Klaus Bieberstein

*Abb. 8: Die Stätten der Passion Jesu in byzantinisch-frühislamischer Zeit
(vor 809 n. Chr.)*

Nach der teilweisen Zerstörung dieser Erinnerungslandschaft im Bürgerkrieg nach dem Tod des Kalifen Harun al-Raschid wurde der liturgische Weg neugestaltet und die Lesung aller Evangelien zu den Verhören Jesu durch Kajaphas, Hannas, Pontius Pilatus und Herodes Agrippa in die Hagia Sion verlegt. Als die Kreuzfahrer 1099 in Jerusalem Einzug hielten, übernahmen sie diese Traditionskonstellation und schufen nur für die Verhöre durch Kajaphas und Hannas sowie für die Verurteilung durch Pontius Pilatus nördlich der Hagia Sion-Kirche, die nun den Namen St. Maria in Monte Sion erhielt, zwei neue Kapellen, wodurch eine modifizierte und in sich stimmige Erinnerungslandschaft entstand.

Doch als ein vermutlich aus Deutschland stammender Pilger namens Theoderich im Sommer 1172 nördlich des Tempelplatzes – historisch zu-

treffend – die Burg Antonia wiederentdeckte und – historisch unzutreffend – als Haus des Pilatus interpretierte, kam eine grundlegende Neugestaltung der Passionslandschaft in Gang. So wurden in den wenigen Jahren vor der Eroberung der Stadt durch Saladin im Jahre 1187 im Nordosten der Stadt mit dem Gefängnis Jesu, dem Verhör durch Herodes Antipas, der Geißelung Jesu und seiner Begegnung mit Maria auf dem Weg nach Golgotha vier neue Stätten der Passion entdeckt und mit vier gleichartigen Kapellen ausgestattet.

Nach der Eroberung der Stadt durch Saladin im Jahre 1187 wurden diese Kapellen zwar profaniert und konnten von christlichen Pilgern nicht mehr betreten werden, doch werden sie in allen Pilgerberichten der mamlukischen und frühosmanischen Zeit weiterhin erwähnt. Dabei passierten die Pilger die Stätten auf ihrem morgendlichen Weg auf den Ölberg stets in umgekehrter Reihenfolge und kamen nicht auf den Gedanken, ihre Wegrichtung umzukehren und sie in jener Reihenfolge zu besuchen, in der Jesus den Weg von seiner Verurteilung bis zu seiner Kreuzigung gegangen sein müsste. Erst nachdem in Westeuropa im späten 15. und frühen 16. Jh. Kreuzwege angelegt und Kreuzwegandachten eingeführt wurden, brachten westeuropäische Pilgerinnen und Pilger diesen Brauch auch nach Jerusalem und kehrten ihre Wegrichtung um, und nachdem die westeuropäischen Kreuzwege im späten 17. und frühen 18. Jh. in 14 Stationen gegliedert worden waren, wurden auch in Jerusalem dieselben 14 Stationen eingeführt.

So wäre es naiv, die heutige Via dolorosa mit jenem Weg gleichzusetzen, den Jesus das Kreuz getragen haben muss. Vielmehr ist er eine Praxis, die mit den fortschreitenden Codierungen des Heiligen im alten Zentrum im Osten der Stadt bricht und stattdessen ein Narrativ quer durch die Stadt legt, das von Osten nach Westen den Weg eines Menschen durch Leid und Tod zur Auferstehung verräumlicht.

Und dieser Charakter der christlichen Erinnerungslandschaft Jerusalems, ein Narrativ in eine Landschaft zu legen, um Sinn und Sinnlichkeit zu verbinden, eröffnete die Möglichkeit, dasselbe mit denselben Funktionen auch an anderen Orten außerhalb Jerusalems zu tun. So wurden spätestens seit karolingischer Zeit in Westeuropa zahlreiche Abbildungen und Nachbauten des Heiligen Grabes geschaffen und im Spätmittelalter Kreuzwege angelegt, die im Gegenzug wiederum als Vorbilder zur Neu-

gestaltung der christlichen Erinnerungslandschaft Jerusalems dienten.⁷⁰ Offenkundig ist die christliche Erinnerungslandschaft Jerusalems nicht an Jerusalem gebunden, sondern übertragbar.



© Zeichnung Klaus Bieberstein

Abb. 9: Die Stätten der Passion Jesu in der späten Kreuzfahrerzeit (1172–1198 n. Chr.)

8. Steine, Sinnlichkeit und Sinn

Alle genannten – und ungenannten – Heiligen Stätten Jerusalems gründen in einer Verräumlichung an sich unräumlicher Werte, sie überziehen die Stadt und ihre engere Umgebung mit feinen Spinnennetzen an Sinnbe-

⁷⁰ Vgl. Dalman 1922; Rüdiger 2003; Morris 2005; Bieberstein 2010, 76–84.

zügen, die Narrative repräsentieren, und vollziehen auf diese Weise eine Verzauberung der Stadt in konfessionell geprägte kollektive Sinnlandschaften, die interferieren und über drei Jahrtausende hinweg von Zeit zu Zeit durch sich wandelnde Codierungen nachgeführt wurden.

Sie vermittelten und vermitteln den in Jerusalem Lebenden ebenso wie den nach Jerusalem Pilgernden in sinnlicher Weise Sinn und Orientierung und realisieren somit jene Funktionen, die Max Weber mit seinem geflügelten Wort von der Entzauberung der Welt als obsolet betrachtet hat.

Diese Verzauberung der Welt ist ein kulturell bedingtes Apriori für die Erfahrung des Heiligen in jenem von Rudolf Otto in allen Nuancen beschworenen »heiligen Schauer« in einer emotionalen Verdichtung, die die Unterscheidung zwischen Zeichen und Bezeichnetem aufhebt und dem Heiligen in einer mythisch-religiösen Verdinglichung einen objektiven Charakter verleiht.⁷¹

Zwischen Zeichen und Bezeichnetem zu unterscheiden, ist nach Ernst Cassirer aber der entscheidende Schritt vom mythischen zum religiösen Denken.⁷²

⁷¹ Vgl. Cassirer 2001, 19; 2002, 46–54.66–68.

⁷² Vgl. Cassirer 2002, 275–306.

Abbildungen

- Abb. 1, 6, 8, 9: Klaus Bieberstein
- Abb. 2: Othmar Keel
- Abb. 3, 4, 5, 7: Library of Congress

Literatur

Assmann, Jan

- 1992 Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München.

Bahat, Dan

- 2013 The Jerusalem Western Wall Tunnel, Jerusalem.

Berger, Pamela

- 2012 The Crescent on the Temple. The Dome of the Rock as Image of the Ancient Jewish Sanctuary (Studies in Religion and the Arts 5), Leiden/Boston.

Berger, Peter Ludwig

- 1973 Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (Conditio humana), Frankfurt.

Berger, Peter Ludwig / Luckmann, Thomas

- 1969 Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie [1966], Frankfurt.

Bieberstein, Klaus

- 2007 »Zum Raum wird hier die Zeit«. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 22, 3–39.
- 2010 Jerusalem, in: Marksches, Christoph / Wolf, Hubert (Hg.): Erinnerungsorte des Christentums, München, 64–88.
- 2013 Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest. Jerusalems Heiligtum aus drei Perspektiven, in: Bruckmann, Florian / Dausner, René (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. Festschrift für Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag (Studien zu Judentum und Christentum 25), Paderborn/München/Wien/Zürich, 257–280.

- 2014a Die Bauten auf dem Haram. Der biblische Tempelberg in seiner muslimischen Rezeption, in: Küchler, Max (Hg.): Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (Orte und Landschaften der Bibel IV.2), Göttingen, 175–213.
 - 2014b Die Wanderungen der Wohnungen Gottes. Vom Sinai zur Westmauer Jerusalems, in: Wimmer, Stefan Jakob / Gafus, Georg (Hg.): »Vom Leben umfängen«. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg (Ägypten und Altes Testament 80), Münster, 13–25.
 - 2019 Die Architektur der Heiligen. Salomonischer Tempel und Felsendom in Jerusalem, in: Illies, Christian (Hg.): Bauen mit Sinn. Schritte zu einer Philosophie der Architektur (Interdisziplinäre Architektur-Wissenschaft. Praxis – Theorie – Methodologie – Forschung), Wiesbaden, 117–174.
 - 2020 Jerusalem – mehr als die Summe seiner Steine. Eine kurze Führung durch seine Sinnlandschaft, in: Zeitschrift für Neues Testament 23/45, 8–23.
 - 2021 Coding the Sacred in Society. The Case of the Jerusalem Temple, in: Wabel, Thomas / Eberlein-Braun, Katharina / Stamer, Torben (Hg.): Space and Place as a Topic for Public Theologies, Leiden [im Druck].
- Bieberstein, Klaus / Bloedhorn, Hanswulf
- 1994 Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte, 3 Bde. (Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Beiheft 100/1–3), Wiesbaden.
- Busse, Heribert
- 1977 Die arabischen Inschriften im und am Felsendom in Jerusalem, in: Das Heilige Land 109/1–2, 8–24.
 - 1981 Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem, in: Theologische Quartalschrift 161, 168–178.
 - 1998 The Temple of Jerusalem and its Restitution by 'Abd al-Malik b. Marwān, in: Kühnel, Bianca (Hg.): The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art. Studies in Honor of Bezalel Narkiss on the Occasion of his Seventieth Birthday (Jewish Art 23–24), Jerusalem, 23–33.
- Cassirer, Ernst
- 1996 Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur [1944], Hamburg.
 - 2001 Philosophie der symbolischen Formen I. Die Sprache [1923] (Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe XI), Hamburg.
 - 2002a Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken [1925] (Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe XII), Hamburg.

- 2002b Philosophie der symbolischen Formen III. Phänomenologie der Erkenntnis [1929] (Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe XIII), Hamburg.
- Cauvin, Jacques
2000 The Birth of Gods and the Origins of Agriculture [1994], Cambridge.
- Dalman, Gustaf
1922 Das Grab Christi in Deutschland (Studien über christliche Denkmäler 14), Leipzig.
- Dilthey, Wilhelm
1922 Gesammelte Schriften, Bd. I: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Bd. I [1883], Leipzig/Berlin.
- Donner, Herbert
2002 Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.–7. Jahrhundert), 2. Auflage, Stuttgart.
- Durkheim, Emile
1981 Die elementaren Formen des religiösen Lebens [1912], Frankfurt.
- Ego, Beate
2002 Die Wasser der Gottesstadt. Zu einem Motiv der Zionstradition und seinen kosmologischen Implikationen, in: Janowski, Bernd / Ego, Beate (Hg.): Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen, 361–389.
- Fine, Steven
2016 The Menorah. From the Bible to Modern Israel, Cambridge (Mass.) / London.
- Fuß, Martin
2012 Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam (Stuttgarter Biblische Beiträge 68), Stuttgart.
- Gantke, Wolfgang
1998 Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung (Religionswissenschaftliche Reihe 10), Marburg.
- Geertz, Clifford
1983 Religion als kulturelles System [1966], in: Ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 696), Frankfurt, 44–95.

Geyer, Paulus / Cuntz, Otto

- 1965 Itinerarium Burdigalense, in: *Itineraria et alia geographica (Corpus christianorum. Series latina 175)*, Turnholti, XVII–XVIII.1–26.

Ghaffar, Zishan

- 2019 Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren (Beiträge zur Koranforschung 1), Paderborn.

Goodman, Nelson

- 1984 Weisen der Welterzeugung [1978], Frankfurt.

Hachlili, Rachel

- 2001 The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum. Origin, Form and Significance (*Journal for the Study of Judaism Supplement* 68), Leiden/Boston/Köln.
- 2018 The Menorah. Evolving into the Most Important Jewish Symbol, Leiden/Boston.

Halbwachs, Maurice

- 2003 Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis [1941] (*édition discours* 21), Konstanz.

Hartenstein, Friedhelm

- 1997 Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort Jhwhs in der Jerusalemer Kulttradition (*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 75), Neukirchen-Vluyn.
- 2008 Weltbild und Bilderverbot. Kosmologische Implikationen des biblischen Monotheismus, in: Marksches, Christoph / Zachhuber, Johannes (Hg.): *Die Welt als Bild. Interdisziplinäre Beiträge zur Visualität von Weltbildern (Arbeiten zur Kirchengeschichte 107)*, Berlin / New York, 15–37.

Hasson, Isaac

- 1979 Faḍa'il al-Bayt al-Muqaddas d'Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad al-Wasiṭi (*The Max Schloessinger Memorial Series, Texts* 3), Jerusalem.

Hurowitz, Victor Avigdor

- 2005 YHWH's Exalted House. Aspects of Design and Symbolism of Solomon's Temple, in: Day, John (Hg.): *Temple and Worship in Biblical Israel (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 422)*, London / New York, 63–110.

Jacobi, Friedrich Heinrich

- 2004 Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften [1815], in: Ders.: Werke. Gesamtausgabe, Bd. 2.1. Schriften zum transzendentalen Idealismus, hg. von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske, Hamburg, 375–433.

Jeremias, Joachim

- 1925 Golgotha (Ἀγγελος Beiheft 1), Leipzig.

Joas, Hans

- 2014 Säkulare Heiligkeit. Wie aktuell ist Rudolf Otto?, in: Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München, 255–281.
2017 Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin.

Kant, Immanuel

- 1956 Werke in sechs Bänden, Bd. II. Kritik der reinen Vernunft [2. Auflage 1787], hg. von Wilhelm Weischedel, Wiesbaden.

Krüger, Jürgen

- 2000 Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung, Regensburg.

Lauster, Jörg

- 2014 Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München.

Lehmann, Hartmut

- 2009 Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 11), Göttingen.

Levenson, David B.

- 2004 The Ancient and Medieval Sources for the Emperor Julian's Attempt to Rebuild the Jerusalem Temple, in: Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period 35, 409–460.

Livne-Kafri, Ofer

- 2008 Jerusalem. The Navel of the Earth in Muslim Tradition, in: Der Islam 84, 46–72.

Luckmann, Thomas

- 1991 Die unsichtbare Religion [1967] (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 947), Frankfurt.

Meinecke, Michael

- 1988 Die Erneuerung von al-Quds/Jerusalem durch den Osmanensultan Sulaimān Qānūni, in: Sha'th, Shawqī (Hg.): *Studies in the History and Archaeology of Palestine. Proceedings of the First International Symposium on Palestine Antiquities*, Bd. III, Aleppo, 257–283.

Metzger, Martin

- 1993 Keruben und Palmetten als Dekoration im Jerusalemer Heiligtum und Jahwe, »der Nahrung gibt allem Fleisch«, in: Hahn, Ferdinand / Hossfeld, Frank-Lothar / Jorissen, Hans / Neuwirth, Angelika (Hg.): *Zion – Ort der Begegnung. Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres (Bonner Biblische Beiträge 90)*, Bodenheim, 503–529.

Milwright, Marcus

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

Morris, Colin

- 2005 *The Sepulchre of Christ and the medieval West. From the Beginning to 1600*, Oxford.

Mourad, Suleiman Ali

- 2008 The Symbolism of Jerusalem in Early Islam, in: Mayer, Tamar / Mourad, Suleiman Ali (Hg.): *Jerusalem. Idea and Reality*, London / New York, 86–102.

Mulzer, Martin

- 2015 Vom Klageplatz zur Klagemauer. Zur Entdeckung der Westmauer in der Neuzeit, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 131, 69–80.

Necipoğlu, Gülru

- 2008 The Dome of the Rock as Palimpsest. 'Abd al-Maliks Grand Narrative and Sultan Süleyman's Glosses, in: *Muqarnas* 25, 17–105.

Neuwirth, Angelika

- 2017 Die koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte, Freiburg/Basel/Wien.

Otto, Rudolph

- 1911 Vom Wege, in: *Die christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände* 25, 705–710.

Otto, Rudolf

- 2014 Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen [1917], München.

Rabbat, Nasser

- 1989 The Meaning of the Umayyad Dome of the Rock, in: Muqarnas 6, 12–21.
- 1993 The Dome of the Rock Revisited. Some Remarks on al-Wasiti's Accounts, in: Muqarnas 10, 67–75.

Rosen-Ayalon, Myriam

- 1989 The Early Islamic Monuments of Haram al-Sharif, Jerusalem. An Iconographic Study (Qedem 28), Jerusalem.

Rüdiger, Michael

- 2003 Nachbauten des Heiligen Grabes in Jerusalem in der Zeit von Gegenreformation und Barock. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte architektonischer Devotionalkopien, Regensburg.

Rüger, Hans Peter

- 1990 Syrien und Palästina nach dem Reisebericht des Benjamin von Tudela (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins 12), Wiesbaden.

Rupprecht, Konrad

- 1972 Nachrichten von Erweiterung und Renovierung des Tempels in 1. Könige 6, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 88, 38–52.
- 1976 Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe? (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 144), Berlin / New York.
- 1977 Die Zuverlässigkeit der Überlieferung von Salomos Tempelgründung, in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 89, 205–214.

Schleiermacher, Friedrich Daniel

- 1984 Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/2. Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, hg. von Günter Meckenstock, Berlin / New York, 185–326.

Schluchter, Wolfgang

- 2009 Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber, Tübingen.

Schreiner, Stefan

- 2000 al-Quds – Jerusalem, heilige Stadt des Islam, in: Hengel, Martin / Mittmann, Siegfried / Schwemer, Anna-Maria (Hg.): La Cité de Dieu / Die Stadt Gottes. 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala. 19.–23. September 1998 in Tübingen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 129), Tübingen, 405–435.

Shalev-Hurvitz, Vered

- 2015 Holy Sites Encircled. The Early Byzantine Concentric Churches of Jerusalem (Oxford Studies in Byzantium), Oxford.

Shani, Raya

- 1999 The Iconography of the Dome of the Rock, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 23, 158–207.

Soucek, Priscilla

- 1976 The Temple of Solomon in Islamic Legend and Art, in: Gutmann, Joseph (Hg.): The Temple of Solomon. Archaeological Fact and Medieval Tradition in Christian, Islamic and Jewish Art (American Academy of Religion, Society of Biblical Literature, Religion and the Arts 3), Missoula, Montana, 73–123.

Stoyanov, Yuri

- 2011 Defenders and Enemies of the True Cross. The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 819; Veröffentlichungen zur Iranistik 61), Wien.

Taylor, Charles

- 2002 Die Formen des Religiösen in der Gegenwart (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1568), Frankfurt.

Tenbruck, Friedrich

- 1999 Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber, hg. von Harald Homann, Tübingen.

Thomson, Robert W. / Howard-Johnston, James

- 1999 The Armenian History Attributed to Sebeos, Bd. I (Translated Texts for Historians 31), Liverpool.

Ulmer, Bernd

- 1988 Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses, in: Zeitschrift für Soziologie 17, 19–33.

van Ess, Josef

- 1992 'Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An Analysis of Some Texts, in: Raby, Julian Raby / Johns, Jeremy (Hg.): Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem, Bd. I (Oxford Studies in Islamic Art 9), Oxford, 89–104.

Voß, Jens

- 1993 Die Menora. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem (Orbis Biblicus et Orientalis 128), Freiburg (Schweiz) / Göttingen.

Weber, Max

- 1992 Wissenschaft als Beruf [1919], in: Weber, Max: Gesamtausgabe, Abteilung I, Bd. 17, hg. von Mommsen, Wolfgang J. / Schluchter, Wolfgang / Morgenbrod, Birgitt, Tübingen, 49–111.

Winter, Urs

- 2002 Der Lebensbaum im Alten Testament und die Ikonographie des stilisierten Baumes in Kanaan/Israel, in: Neumann-Gorsolke, Ute / Riede, Peter (Hg.): Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des Alten Israel, Stuttgart/Neukirchen-Vluyn, 138–162.

Wuthnow, Robert

- 1998 After Heaven. Spirituality in America since the 1950s, Berkeley / Los Angeles / London.

Zwikel, Wolfgang

- 1994 Leuchter/Menora, in: Görg, Manfred / Lang, Bernhard (Hg.): Neues Bibel-Lexikon, Bd. II, Lieferung 8, Zürich/Düsseldorf, 621–623.
- 1999 Der salomonische Tempel (Kulturgeschichte der antiken Welt 83), Mainz.
- 2002 Zur Symbolik der Pflanzen im salomonischen Tempel, in: Neumann-Gorsolke, Ute / Riede, Peter (Hg.): Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des Alten Israel, Stuttgart/Neukirchen-Vluyn, 194–221.