



Ökumene – vertikal, horizontal und imaginär

Grabeskirche und Felsendom¹ und andere Stellvertreter des jüdischen Tempels

Angelika Neuwirth

1. Vorbemerkung

Kaum ein Ort ist so geeignet, die Diversität von Ökumenen sichtbar zu machen wie Jerusalem. Das annähernd 1400 Jahre bestehende² Nebeneinander der drei großen Religionskulturen qualifiziert die Stadt als einzigartigen Ort einer religionsübergreifenden »horizontalen Ökumene«. Vergleichbar als Szenario des Zusammenlebens der drei eng verwandten und theologisch hochentwickelten Religionen wäre nur der Fall des mittelalterlichen Spanien. Doch obwohl die dortige an die 700 Jahre andauernde convivencia von Muslimen, Juden und Christen in Andalus ästhetisch

¹ Eine erste Skizze zu diesem Thema wurde in der Pfingstausgabe des Gemeindebriefs – Stiftungsjournals der evangelischen Kirche deutscher Sprache in Jerusalem veröffentlicht (vgl. Neuwirth 2019).

² Ohne damit den Beginn des Zusammenlebens von Islam und Christentum in Jerusalem exakt markieren zu wollen, sei auf einige Eckdaten verwiesen: Die islamische Eroberung der Stadt erfolgte 638, sechs Jahre nach dem Tod des Propheten Muhammad. 661 ließ sich der erste umajjadische Kalif Mu'awiya in Jerusalem, wohl auf dem Tempelberg, zum »Herrscher der Gläubigen« (= innerislamischer Herrschertitel) ausrufen. In den folgenden Jahren entstanden auf dem – seit der Tempelzerstörung unbebauten, nach einigen Berichterstattern verwahrlosten – Tempelberg provisorische Holzstrukturen, die vor allem der – in südlich an den Tempelberg angrenzenden Bauten untergebrachten – Eroberungsarmee als Moschee dienten, so von dem Pilger Arculf berichtet. 691 wurde unter dem Umajjaden Abdalmalik der oktogone Bau über dem Fels fertiggestellt, dessen Esplanade bereits von seinem Vorgänger angelegt worden sein dürfte. Der Steinbau einer dreizehn-schiffigen Kongregationsmoschee – später al-Aqsa-Moschee genannt – folgte 705. Das Ensemble Memorialbau und Basilika bildet dasjenige von Grabrotunde und Basilika der justinianischen Anastasis-Kirche ab.

viel sichtbarere Spuren hinterlassen hat, und obwohl dort eine bis heute rezipierte große Literatur entstanden ist³, ist die glanzvolle Epoche doch schließlich von der christlichen Einheitskultur der Region »eingeholt« und damit weltgeschichtlich auf den Rang einer Episode herabgestuft worden. Das kreative Nebeneinander mehrerer Religionen als solches ist also noch kein Alleinstellungsmerkmal, noch ist es als Modell überzeugend genug, um sich gegen machtpolitische Ansprüche durchzusetzen. Was Jerusalem über diese – heute fast utopisch anmutende – Kommunikationslandschaft hinaushebt, ist nicht nur das Überleben der Partnerschaft, sondern ein unschätzbarer »Mehrwert«: die Aura der Heiligkeit, die sich hier an einem topographisch eingegrenzten Punkt konzentriert. Auf ihrer Wahrnehmung basiert der von den drei Religionen gleichzeitig erhobene Anspruch auf Jerusalem als ihren Ursprungsort. Alle drei Religionen sind – leicht verallgemeinernd gesprochen – in Jerusalem geboren; sie haben ihrem Anspruch mit ihren dortigen großen Heiligtümern Ausdruck verliehen⁴.

Wurden ihre verschiedenen Formen der Gottesverehrung dort durch die Geschichte hindurch aber isoliert praktiziert? Oder wird gegenseitige Abstoßung durch Anziehung wettgemacht? Wenn man nicht Kultgemeinschaft erwartet, sondern auf feinere, kultsprachliche und ästhetisch, etwa architektonisch oder musikalisch manifestierte Verbindungen zu achten bereit ist, fallen neben gemeinsamen Grundlagen auch durch die Geschichte hindurch geteilte Sensibilitäten und Fokussierungen auf, Verbindungen, die den einzigartigen Charakter Jerusalems als »Zentrum dreier Religionen« erst erkennbar machen. Man darf hier unter Abwandlung des altorientalistisch eingeführten Begriffs von einer »vertikalen Ökumene« sprechen, einer durch die Geschichte hindurch von örtlichen Nachbarn über Religionsgrenzen hinweg kultivierten symbolischen Kommunikation über ein gemeinsames Erbe, das hier die biblische Tradition ist. Die Einsicht, dass Jerusalem Ort einer solchen »vertikalen Ökumene«⁵, einer

³ Siehe dazu Nirenberg 1996; 2014; Menocal 2002.

⁴ In wie weit der Austausch zwischen Angehörigen der verschiedenen Religionsgruppen in Jerusalem mit demjenigen in Andalus vergleichbar ist, wäre noch zu untersuchen.

⁵ Der Begriff »Vertikale Ökumene« geht auf die Othmar-Keel-Schule, Fribourg zurück, die die komplexe Beziehung zwischen (»heidnischen«) altorientalischen Kulturen und Bibel untersucht. Dabei geht es weitgehend um die Kommunikation

andauernden Kommunikation zwischen verschiedenen historisch tief verankerten Sinnträgern ist, verdanken wir nicht zuletzt Klaus Bieberstein, dessen Horizont allerdings viel weiter in die Vergangenheit hinein, noch vor die Genese der monotheistischen Religionen zurückreicht⁶. Er vertritt aber auch für die spätere Zeit dezidiert die Überzeugung, dass die heute von den verschiedenen Religionsgemeinschaften verehrten Orte im Heiligen Land nicht isoliert historisch betrachtet werden sollten, sondern dass sie – in Anlehnung an Maurice Halbwachs⁷, und in Konsens mit anderen Beobachtern⁸ – eine große Gedächtnislandschaft ausmachen.

Nicht dass die drei Religionskulturen in Jerusalem in ihrem historischen Gewachsensein vor Ort nicht schon öfter »zwischen zwei Buchdeckeln« zusammen behandelt worden wären. Aber während wissenschaftliche Beschreibungen jeder einzelnen aus der Feder vor allem westlicher Forscher reichlich vorliegen, sind Versuche, alle drei »synoptisch« zu sehen, noch selten. Es bedarf eines Blicks aus der Vogelperspektive und dabei eines gewissen Maßes an Empathie – nicht nur für die eigene religiöse Tradition, sondern für Religiosa insgesamt, um auch die »vertikale Ökumene«: die feineren Interaktionen und Verflechtungen zwischen den Religionskulturen in Jerusalem durch die Geschichte als etwas Produktives wahrnehmen zu können. Dass diese Wahrnehmung sehr weitgehend von der Einstellung des Betrachters abhängt, muss hingenommen werden. Man kann hier ein Spannungsfeld »Erbe – Vermächtnis« ausma-

über Symbole. Das Konzept Keels ist deutlich theologie-kritisch, Es »dient der Erlangung gegenseitiger Anerkennung und nachhaltiger Verständigung zwischen den monotheistischen Religionen und der polytheistischen Religionen – und grundsätzlich aller Religionen – als gleichberechtigte Gesprächspartner« (Wikipedia: Vertikale Ökumene), siehe Keel 2007; Staubli 2007; Keel 2009.

Der Begriff wird in unserem Zusammenhang dagegen in einen bescheidener eingegrenzten Rahmen gestellt. Er steht für die – gerade positiv-theologische – Interaktion zwischen den bereits monotheistischen Religionen seit der Zerstörung des jüdischen Tempels durch Titus im Jahr 70. Auch hier geht es darum, durch die Fokussierung von Symbolen »Fremdheit« zu entdämonisieren, jedoch nicht, über den Nachweis von Symbol-Missbrauch in der Geschichte, sondern über die Nachzeichnung von Verhandlungen über umstrittene Symbole letztlich zu einer gemeinsamen DeEnA der drei Jerusalemer Religionen vorzustoßen.

⁶ Siehe Bieberstein 2014; 2007; 2017.

⁷ Halbwachs 1941.

⁸ Florian Lipke (Fribourg/Jerusalem) und Georg Röwekamp, DVHL, Jerusalem, und Tamar Abraham, Jerusalem, sind hier vor allem zu nennen.

chen: Die Herkunftskultur des Beurteilenden scheint als das »Erbe« eine privilegierende Betrachtung zu legitimieren, doch gibt es daneben die erst zu erarbeitende weitere, umfassendere Wahrnehmung des größeren Ensembles, das als »Vermächtnis«, als erst noch zu betretende *terra incognita*, auf Erkundung wartet. Diese »geheime Kommunikation« zwischen den Religionen auch noch aus den heutigen, oft nur symbolhaft aufscheinenden Interaktionen zwischen den Religionskulturen herauszuhören, ist m.E. eine Herausforderung, der sich vor allem die in Jerusalem Anwesenden stellen sollten, die auf diese Weise eine dritte, »imaginäre« Ökumene kultivieren würden.

Der folgende Beitrag konzentriert sich zunächst auf das Verhältnis zwischen Grabeskirche und Felsendom, zweier für ihre Religionen zentraler Orte des Gottesdienstes, hat aber gleichzeitig auch das zwischen ihnen gelegene jüdische Memorial der Westmauer im Blick, die inzwischen zu viel mehr als nur einer un-überdachten »Freilicht-Synagoge«, nämlich zu einem zentralen Ort jüdischen – oft messianisch ausgerichteten – Gottesdienstes geworden ist. Im Interesse einer zeitgemäßen Theologie, nicht zuletzt auch, um politischen Vereinnahmungen zu begegnen, soll an die gemeinsame Grundlage erinnert werden. Es wird also versucht, den jüdischen Tempel als *present absentee*, als eigentlichen, immer wieder abgerufenen, Referenzpunkt für die später entstandenen Heiligtümer und Erinnerungsorte erkennbar zu machen, nicht nur für Monumentalbauten wie die einmal an den Tempelberg angrenzende justinianische Nea Kirche, sondern auch für die volkstümlichen Darstellungen einer »Heiligtumstrias« auf den Hauswänden heutiger muslimischer Frommer, die von der Mekka-Wallfahrt zurückkehren. Auch Theologumena wie die messianische Sehnsucht nach einer Wiedererrichtung des Throns Davids und die theologisch-mystische Verkörperung des Tempels in der Jungfrau Maria sind als Versuche verstehbar, die durch die Zerstörung des Tempels entstandene religiös anstößige Leere wieder zu füllen. Sie sind »Stellvertreter« des Tempels. Als architektonisch beherrschende Baudenkmäler in Jerusalem nehmen jedoch die Grabeskirche und der Felsendom eine besondere Stellung ein.

Namen

Die beiden großen Heiligtümer Jerusalems, die uns heute so oft in polarisierender Absicht als zwei getrennten Welten zugehörig suggeriert werden, sollen Ausgangspunkt unserer Überlegungen sein. Denn sie sind – genauer betrachtet – so weit gar nicht von einander entfernt, wenn man ihre theologische »Herkunft« in den Blick nimmt. Die geläufigen Gebäudebezeichnungen »Grabeskirche« und »Felsendom«, die sich international durchgesetzt haben, lassen zwar keine innere Beziehung erkennen. Ihnen entsprechen aber lokal bewahrte Benennungen, die ihre verwandte geistliche Bedeutung betonen, sie lauten arab. Qiyama, »Auferstehung«, griech. Anastasis, und (Masdjid) Al-Aqsa, »Fernerer Heiligrum«, erinnern also an Aufstiegsprozesse – Aufstiege aus dem Totenreich, bzw. aus der irdischen Welt in überirdische Sphären – deren leer zurückgelassene Orte frommen Gläubigen einen Zugang zur transzendenten Welt öffnen können. Diese besondere Nähe zur Transzendenz kann nicht verwundern, denn beide Heiligtümer sind »Stellvertreter« des heiligen Ortes *par excellence*, des jüdischen Tempels, auf dessen Areal der Felsendom, Zentrum des umfassenderen al-Aqsa-Heiligtums, steht und dessen Status als Zentralheiligtum die Grabeskirche für sich beansprucht. Es ist dieser in Christentum und Islam theologisch vielfältig manifeste Rück-Bezug, der die beiden Heiligtümer verbindet und der sie sogar in der Geschichte einmal – für annähernd ein Jahrhundert – zu einem Ensemble zusammengeschlossen hat. Auf diese Epoche, die eine entscheidende Wende im Charakter Jerusalems – die urbane Struktur, die politische Orientierung, vor allem aber das Verhältnis unter den Religionen betreffend – herbeigeführt hat, soll eingangs anhand einer zeitgenössischen Karte kurz eingegangen werden. Die Rede ist von der Kreuzfahrerzeit (1099–1187)⁹.

⁹ Für historische Übersichts-Darstellungen siehe z.B. Runciman 1951–1954. Sivan 1968. Für die in unserem Kontext besonders interessante Grabeskirche siehe Krüger 2000.

2. Die Stadt der Kreuzfahrer: ein all-umfassend christliches Jerusalem

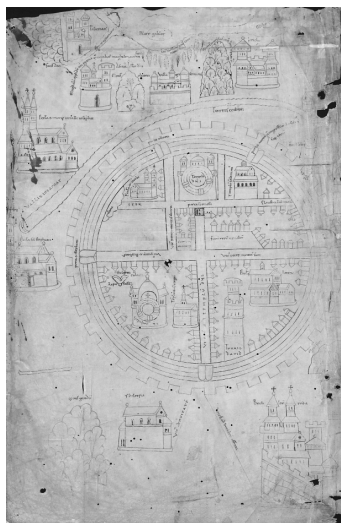


Abb. 1: Stuttgarter Karte;
 Autor*in: Unbekannt (*Passionale,*
pars aestivalis, Cod. bibl. fol. 56
135r)

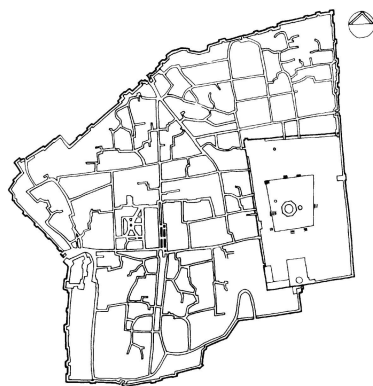


Abb. 2: Karte des heutigen Jerusalem
 mit Eintragung der Gebäude
 aus mamlukischer Zeit

Die mittelalterliche Karte – aus einer Stuttgarter Handschrift des 13. Jhs.¹⁰ – die die Zusammenschau der beiden großen Heiligtümer dokumentiert, spiegelt das Jerusalem-Bild der im 13. Jht. gerade zuende gehenden Kreuzfahrerzeit. Es ist keine realistische Abbildung. Die idealisierende Kreisform verweist, wie nicht zuletzt die Hervorhebung des funktionslos gewordenen Osttors andeutet, auf ein über-reales, endzeitliches Jerusalem. Die Karte als solche stellt einen breiteren Ausschnitt des Heiligen Landes dar, das um Jerusalem als sein Zentrum ausgelegt ist. Die Stadtdarstellung macht aber nicht nur topographische, sondern auch theologische Aussagen. Die abstrakte Kreisform des Stadtbildes, seine

¹⁰ Siehe dazu Rubin 1999, 28 Tafel 8.

symbolhaft stilisierte Form, ist offenbar eine Umsetzung der älteren quadratischen Form, mit der Illuminationen der Johannes-Offenbarung das apokalyptische »Neue Jerusalem« darstellen¹¹, siehe Abb. 3.

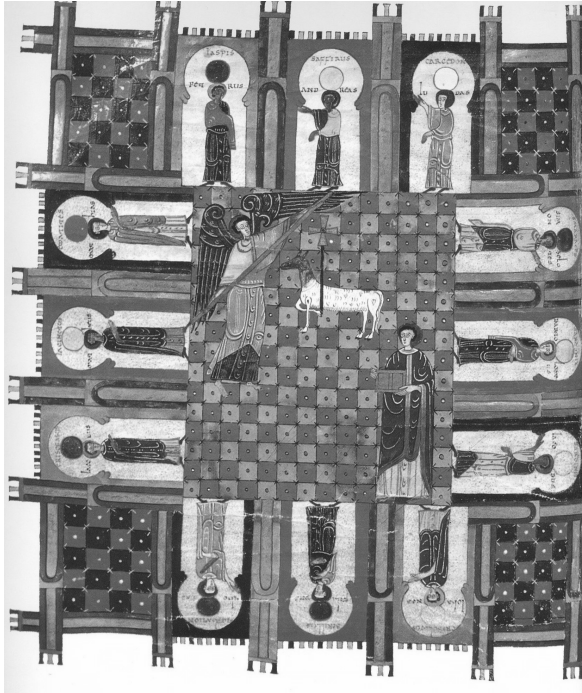


Abb. 3: Miniatur aus dem Facundus-Beatus; Autor: Facundus, pour Ferdinand Ier de Castille et Leon et la reine Sancha (Madrid, Biblioteca Nacional)

Denn auch auf unserer Karte verweist die Schematisierung auf eine – über das Reale hinausgehende – apokalyptische Bedeutung der Stadt. Sie ist von einem Mauerring umgeben, durchbrochen von fünf Toren, vier in die Himmelsrichtungen, zu den »Enden der Welt« weisenden Toren und zusätzlich zu ihnen dem verschlossenen »Goldenen Tor«, dem Osttor,

¹¹ Am bekanntesten dürfte die Darstellung aus dem Beatus-Kommentar zur Apokalypse (erste Hälfte des 8. Jhs.) sein, siehe Kühnel 1996.

durch das – auch dies ein apokalyptisches Detail – laut Ezechiel (Ez 44.2) die ins Exil gegangene göttliche Präsenz wieder in die Stadt einkehren wird. Obwohl diese schematische Vierteilung der Stadt der tatsächlichen – aus römischer Zeit bewahrten, siehe den Stadtplan aus etwas späterer Zeit – Gliederung durch zwei *cardos* und einen *decumanus*, Hauptstraßen, die die Stadt in Nord-Süd bzw. in West-Ost-Richtung durchziehen, im Groben entspricht, ist das Kreuz als imaginierte Grundstruktur doch beherrschend.

Eine Stadt nicht ganz von dieser Welt also, mit römischen urbanen Strukturen – aber gewissermaßen in der Zeit erstarrt, von ihren Bewohnern entleert übernommen. Nicht aber entleert von ihren Symbolen, deren Integration in die Kreuzfahrerstadt nicht nur urban, sondern auch theologisch neue Horizonte öffnen sollte.

Lateinische Bildunterschriften verweisen auf reale Orte, offenbar die wichtigsten Pilgerziele. Was bekommen die christlichen Pilger aber angekündigt? Der obere Teil der »geosteten« Karte, ist faktisch von islamischen Bauten besetzt, links, d.h. nordöstlich, dem Rundbau des Felsendoms und rechts, südöstlich, der Basilika der al-Aqsa-Moschee, die allerdings nicht als islamisch ausgewiesen sind, sondern mit ihren neuen Namen auf Biblische Tradition verweisen: Die al-Aqsa Moschee heißt Templum Salomonis, der Felsendom, heißt Templum Domini. Diese Neu-Interpretation von Heiligtümern, die offenbar das Areal des Tempelbergs privilegiert, ist Teil der besonderen Religionspolitik der Kreuzfahrer, die die muslimischen Bauten nicht nur weitgehend unverändert für ihre gottesdienstlichen Zwecke »adoptierten«, sondern den nun erweiterten Heiligtumsbereich programmatisch auch architektonisch absteckten, indem sie etwa Tempelberg Tore und Kirchentore identisch gestalteten, die Anfangs- und Endpunkte von Prozessionswegen waren¹². Die Kreuzfahrer hoben damit den Anspruch auf die Einzigkeit des christlichen Heiligtums, der Anastasis-Kirche, auf – es gab nun zwei Heiligtumsbereiche: den Tempelberg, der – unter vollständiger Ausblendung der 400jährigen islamischen kultischen Nutzung – mit der alttestamentlichen Heilsgeschichte verbunden wurde, und den Ort der Passion und Auferstehung

¹² So reflektiert das westliche Doppeltor des Tempelbergs, Bab al-Silsileh und Bab al-Sakina, mit ihrem besonderen Sattelfries die Gestalt des ursprünglichen Eingangs zur Anastasis-Kirche. Weiterhin korrespondiert das Goldene Tor, das Osttor des Tempelbergs, mit dem Eingang zur Anastasis.

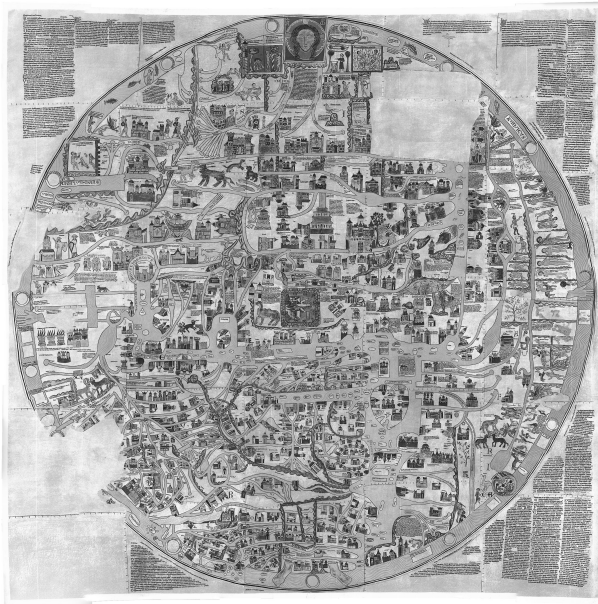


Abb. 4: Ebstorfer Weltkarte (ca. 1300), wahrscheinlich im Ebstorfer Kloster (Lüneburger Heide) hergestellt
(Autor*in: unbekannt)

Jesu, die Anastasis. Diese nun als Grabeskirche bezeichnete byzantinische Kirche ist in der unteren Bildhälfte ganz analog zur al-Aqsa-Moschee bzw. dem Templum Salomonis dargestellt: auch hier steht – rechts, südöstlich – eine Basilika einem Rundbau – links, südwestlich –, nämlich der Grab-Rotunde, gegenüber. Wir haben hier eine Jerusalem-Karte vor uns, die nicht nur zur Instruktion von Pilgern und zur Demonstration der biblisch begründeten königlichen Würde der neuen Herrscher dient, sondern die vor allem – angezeigt durch ihre Analogdarstellung von Tempelberg und Anastasis-Komplex¹³ – als Verbildlichung eines gesamtbiblischen Heilsversprechens gelten kann.

¹³ Die gänzliche Neugestaltung der Anastasis Kirche durch die Kreuzfahrer nach ihrer Zerstörung kann hier nicht Thema sein. Siehe zur Geschichte der Kirche die umfassende Monographie von Krüger 2000.

Die Karte ist nicht zu trennen von einer umfassenderen Religionspolitik der Kreuzfahrer, der sich die herausragende Bedeutung Jerusalems in der »westlichen Öffentlichkeit« überhaupt erst verdankt, vermittelt vor allem durch die nun zahlreich werdenden neuen Weltkarten, der *mappae mundi*, die Jerusalem als Mittelpunkt der gesamten Ökumene darstellen¹⁴. Ein besonders prominentes Beispiel ist die Ebstorfer Weltkarte.

3. Nach den Kreuzfahrern:

Das mamlukische Jerusalem – ein großer Gedächtnisort

Man nimmt daher die Vorstellung von einem insgesamt christlichen Jerusalem leicht für selbstverständlich¹⁵. Da die Kreuzfahrerherrschaft in der langen Geschichte der Stadt politisch aber nur eine Episode war, war auch ihre »Inklusionspolitik« nur ein Intermezzo. Allerdings wurden mit diesem »Intermezzo« die Weichen gestellt für ein neues Miteinander der verschiedenen monotheistischen Gesellschaften in Jerusalem.

Gewiss, zunächst sieht es nach einer Trennung aus: Nach dem Abzug der Kreuzfahrer kam der Tempelberg wieder außerhalb des christlichen Jerusalem zu liegen, die muslimischen Heiligtümer wurden wieder ihren alten Funktionen zugeführt, es entstand erstmalig – von Saladin mitgestaltet – ein »islamisches Jerusalem« mit Pilgerhospizen, Mausoleen, Medresen und wohltätigen Stiftungen. Das muslimisch geprägte Jerusalem nahm topographisch etwa das östliche Drittel der Stadt ein. Nach 1187 langsam wieder besiedelt, wurde es mit seinen in der Mamlukenzeit (1250–1516) errichteten oft monumentalen religiösen Stiftungen¹⁶ – die noch heute um den Tempelberg herum das Straßenbild prägen – zu ei-

¹⁴ Siehe Borgolte 2010; zur Ebstorfer Karte (um 1300) siehe Edson et al. 2005.

¹⁵ Diese Wahrnehmung wird begünstigt durch die Prädominanz westlichen christlicher Kirchen und deren Privilegierung – beginnend mit der Einführung des sog. Kapitulationensystems, das in spätoomanischer Zeit die christlichen Kirchen europäischen Schutzmächten unterstellte und damit ein soziales Ungleichgewicht zwischen den Religionsgruppen herstellte.

¹⁶ Siehe den Survey von Burgoyne 1987. Die mamlukischen Bauaktivitäten, auch ihre Auseinandersetzungen mit den »alten Besitzern« von monumentalen Bauten, vor allem der byzantinischen Kirche, sind von vormodernen einheimischen Historikern detailliert dokumentiert worden, siehe vor allem Mudjir al-Din al-Hanbali al-'Ulaimi (st. 1629): *Al-Uns-al-djalil bi- ta'rikh al-Quds wa-l-Khalil*, Hebron 2009.

nem Anziehungspunkt für Fromme, Gelehrte wie Mystiker aus der weiteren islamischen Welt. Denn Saladins *djihad*, sein »Religionskrieg«, hatte nicht nur reale Herrschaftsverhältnisse umgekehrt, sondern darüber hinaus auch einen heroischen Jerusalem-Mythos gestiftet, der von nun an der Stadt eine universal-islamische Attraktivität verlieh¹⁷. Nicht nur mamlukische Würdenträger, auch prominente Fromme aus dem türkischen und iranischen Raum stifteten Lehrinstitutionen und karitative Einrichtungen, oft gekoppelt an Mausoleen. Viele ließen sich selbst in Jerusalem an den Zugangsstraßen zur Al-Aqsa, besonders der Bab al-Silsilah-Straße, bestatten – in Erwartung der dereinst von Jerusalem ausgehenden Auferstehung der Toten. Die Inschriften ihrer Mausoleen sprechen vom Bewusstsein des Todes als Bau-Motiv, etwa: »Jede Seele wird den Tod schmecken«, Koran 3,185, und bringen damit ein etwa 1000 Jahre früher einmal (Mt 16,18, Mk 9,1) von Jesus in einen apokalyptischen Ausspruch eingebettetes Bild in Erinnerung. Der Vers findet sich in der Bau-Inschrift des Mausoleums der Turkan Khatun (von 1352/3), auf der Bab al-Silsilah-Straße, einer Stifterin aus Zentralasien, die offenbar vor dem Mongolensturm Schutz gesucht hatte¹⁸.

Die aus diesen Mausoleen kontinuierlich auf die Straßen schallenden Koranrezitationen ermöglichten dem Verstorbenen eine Weiter-Kommunikation mit den Lebenden, indem die zur al-Aqsa eilenden Frommen das Gehörte mit einer Segensformel auf den Stifter beantworten konnten. Die religiöse Prägung der Stadt nahm ältere Praktiken wieder auf: die Bab-al-Silsilah-Straße liegt über dem alten Zugangsweg zum jüdischen Tempel auf dem die antiken Frommen zu ihrem Heiligtum eilten, ihrerseits mit Schriftversen, Aufstiegspsalmen, auf den Lippen.

¹⁷ Sivan 1968.

¹⁸ Siehe zu ihr Burgoyne 1987, 321–324.



Abb. 5: Turkan Khatun-Mausuleum

Aber nicht nur geistlich, auch real-sozial waren die »Vorgänger« jetzt wieder präsent: Jerusalem stand wieder Juden, rabbinischen wie karäischen, offen. Neben den byzantinischen Christen, die mit der Anastasis einmal die Grundlage für das christliche Jerusalem gelegt hatten, wurden ab dem 14. Jh. auch lateinische Christen ansässig, Franziskaner, die einen lebhaften Pilgerbetrieb entwickelten. Mit dem Ende der Kreuzfahrerzeit brach die monolithisch-christliche Struktur auseinander – es entwickelte sich ein von drei Religionen besetztes Jerusalem.

4. Die Neudeutung des Haram mit seinem Zentrum Felsendom als eschatologischer Schauplatz



Abb. 6: Al-Aqsa-Areal mit seinem Zentrum Felsendom

Doch wenn die Macht auch wieder in Händen der Muslime lag, so war doch die Selbstverständlichkeit ihrer religiösen Präsenz erschüttert; das neue Jerusalem musste zur Anwerbung neuer Bewohner ideologisch erst beworben werden. Propaganda-Schriften, eine neue Literatur-Gattung entstand: über die »Vorzüge Jerusalems«¹⁹. Sie pries nicht nur die landschaftlichen, klimatischen und sozialen Vorzüge Jerusalems sondern besonders die geistlichen Dimensionen, die besondere Verdienstlichkeit gottesdienstlicher Handlungen in der Stadt und die spirituelle Nähe zu den biblischen Propheten und zu Engelwesen. Vor allem mussten die nun von den Spuren der Kreuzfahrer gereinigten Heiligtümer, da sich mit ihnen nicht – wie mit der Kaaba in Mekka – besondere religiös verbindliche Riten verbanden, an ihrem Ort, dem jüdischen Tempelberg, von neuem legitimiert werden. Dies geschah durch die Umwidmung des gesamten Areals in einen großen Schauplatz endzeitlicher Ereignisse. Der Fels im inneren des Felsendoms, *al-sakhrah*, war bereits bei der Errich-

¹⁹ Zu den *Fada'il al-Quds* siehe Hillenbrand 2016.

tung des Baus als *omphalos mundi*, als der Ort des Anfangs, von dem Gott nach seiner Schöpfung wieder zum Himmel aufgefahren war, geehrt worden, der östlich neben ihm stehende »Kettendom«, *qubbat al-silsilah*, benannt nach den Ketten, an denen am Ende der Zeit die Waagschalen des Gerichts hängen würden, wurde in der Ayyubidenzeit durch eine Gebetsnische als komplementärer muslimischer Kultbau kenntlich gemacht²⁰.



Abb. 7: Fels im Inneren des Felsendomes
(Januar 2018)



Abb. 8: Felsendom und Kettendom auf
dem Tempelberg, Jerusalem

Darüber hinaus entstanden kleinere Memorialbauten, in Erinnerung nicht nur an den endzeitlich erwarteten Khidr²¹, sondern vor allem auch an die Propheten-Himmelsreise, die als Krönung seiner visionären Ortsversetzung von Mekka nach Jerusalem (Q 17:1), zum dortigen »Fernerer Heiligtum«, *al-masdjid al-Aqsa*, längst zu einem integralen Teil der Islamgeschichte geworden war. Sie war nach der übereinstimmenden Tradition vom irdischen Jerusalem, vom Fels auf dem Tempelberg, ausgegangen. Das Osttor, das Goldene Tor, ein Doppeltor, trug nun die eschatologisch konnotierten Namen *Bab al-Rahma*, »Tor der Barmherzigkeit«, und *Bab al-Tauba*, »Tor der Reumütigen Umkehr«. Das größte Doppel-Westtor, das auf den Kettendom hinführt, hieß *Bab al-Silsilah* (Tor der Gerichtsketten)

²⁰ Siehe dazu Burgoyne 2009, 151.

²¹ Khidr, »der Grüne«, ist anders als die übrigen auf dem Tempelberg in Erinnerung gebrachten Personen nicht biblischer Herkunft. Er entspricht dem christlichen Georg, mit dem er im Heiligen Land gemeinsame Heiligtümer hat. Er ist ein transhistorischer Chaos-Bekämpfer, siehe zu ihm Franke 2000.

und Bab al-Sakina, »Tor der göttlichen Präsenz«, der *Shekhina*, die einer rabbinischen Tradition zufolge²² – entgegen Ezechiels Klage – doch nicht mit der Tempelzerstörung die Stadt verlassen hatte, sondern an der Westmauer verharrte. Ein zeit-enthobenes Szenario entstand, in dem auch die jüdisch mit dem Tempelberg eng verbundenen als Propheten verehrten David und Salomon durch einen Gebetsraum geehrt wurden. Die ererbte Benennung des Gesamt-Areals mit *al-Aqsa*, fasst die Sinngebung zusammen: der Tempelberg ist die irdische Basis des »ferneren«, ein zwischen Himmel und Erde oszillierenden Heiligtums.

5. Die Anastasis als monumentaler Tempelstellvertreter in byzantinischer Zeit

Auch die Anastasis steht – trotz ihrer lokalen Entferntheit – in der Tempeltradition. Sie steht am höchstgelegenen Punkt der Stadt, an der Stelle eines von Hadrian als Zentrum seiner römischen Stadt Aelia Capitolina errichteten Tempels. Mit seiner Ortswahl für die zentrale Kirche stand ihr Gründer, Kaiser Konstantin, noch ganz in der imperial-römischen Tradition²³, auch wenn es bei dem 335 geweihten Bau zuerst und vor allem um das Jesus-Gedenken ging, für das mit der Kreuzauffindung durch Konstantins Mutter Helena ein unbestreitbarer, konkurrenzloser Ort gefunden war.

Zusammen mit dem von Hadrian konzipierten Stadtplan der Colonia Aelia Capitolina (138), mit dem Heiligtum im Zentrum wurde auch die anti-jüdische Politik der Römer übernommen. Die neue Kirche, die den

²² Exodus Rabbah 2:2: »The Presence of God never leaves the Western Wall.« Lamentations Rabbah 1:31: »When he [Vespasian] conquered [Jerusalem], he divided its four walls between four commanders, and it was Pengar who got the western gate [...] and from heaven they decreed that it should not be destroyed. Why? Because the Presence of God is in the west [...] They (the other three commanders) destroyed the sections that had been assigned to them but he [Pengar] did not destroy his. Vespasian sent to him and said to him: ›Why did you not destroy your section?‹ He answered: ›By your life! I did for the glory of the empire, because had I destroyed it nobody would ever have known that had destroyed. Now, people will see and say: ›Look at Vespasian's power! what (a strong city) he destroyed!‹« (zit. nach Peters 1985, 226).

²³ Siehe dazu Goodman 2007.

Tempel beerbt, steht, wie die Madaba-Karte aus dem Ende des 6. Jahrhunderts²⁴ zeigt, auf dem Platz des römischen Tempels, deutlich entfernt vom Tempelberg.



*Abb. 9: Madaba-Karte, Ende 6. Jhs.,
auf der der Tempelberg fehlt*

Der Tempelberg bleibt dagegen leer, nach einigen Berichterstatern ist er in byzantinischer Zeit ein verwahrlostes Gelände. Diese Leere – zunächst Resultat einer militärischen Aktion, dann auch als Zeichen – für den Fall der Juden als Gottes Gunst und damit aus der relevanten Geschichte verstanden – sollte über die Jahrhunderte mehrmals zu einer theologischen Herausforderung werden.

Der christlichen Exklusion des Tempels aus dem Stadtbild entspricht auf jüdischer Seite eine messianische Erhöhung der Tempel-Erinnerung, es bildete sich eine »Utopie des Tempels« heraus. Nicht nur wurden in der synagogalen Lehre weiterhin die Opfervorschriften gelehrt, zahlreiche Piyyutim, die die Liturgie ganzer Festtage füllen, beklagen die Zerstörung, vor allem wird im täglichen Gebet die Erwartung eines neuen David und der Wiedererrichtung des Tempels zum Ausdruck gebracht, so heißt es in der 14. und 15. Berakha des täglichen Gebets²⁵:

²⁴ Siehe zur neueren Forschung Piccirillo et al. 1999.

²⁵ Übersetzung von Krupp 2018, 89.

»Nach Jerusalem deiner Stadt kehre in Barmherzigkeit zurück
und nimm deinen Wohnsitz in ihr, wie du verheißen hast
und erbaue sie bald, in unseren Tagen zu einem ewigen Bau.
Und den Thron Davids richte bald in ihr auf.
Gepriesen seist du Herr, der Jerusalem aufbaut!
Den Spross Davids, deines Knechts, lass eilends hervorspriessen
und sein Horn werde erhöht durch dein Befreiungswerk.
Denn auf die Befreiung durch dich hoffen wir.
Gepriesen seist du, der das Horn der Befreiung sprießen lässt.«

Der Tempel konnte aber auch in einem transzendenten, »oberen Jerusalem« gesucht werden, zu dem privilegierte Gerechte im ekstatischen Zustand aufsteigen dürfen²⁶. Im christlichen Kontext ist dieses »himmlische Jerusalem« seit der Offenbarung Johannis als Antipode der irdischen Stadt sogar fest etabliert. Nicht nur im Christentum, auch im Judentum trat also das steinerne Gebäude des physischen Tempels hinter sein erhabeneres Bild als spiritueller Tempel zurück. Jüdischerseits wurde dabei zunehmend der wieder zu errichtende Thron Davids zu einem »Stellvertreter« des Tempels.

6. Maria als »beseelter Tempel«

Der topographischen Exklusion des Tempelbergs aus dem urbanen Gewebe des byzantinischen Jerusalem entspricht theologisch die Umdeutung jüdischer Tempel-bezogener Verheißungen in christliche: Der Tempel wird durch die Kirche »ersetzt«. Dies bedeutet nicht einfach einen Wechsel der Institution oder die Verlegung des Kultbaus. Vielmehr geht es um eine radikale Umdeutung, denn anstelle der Opferriten ist nicht nur – wie in der Synagoge – die Gottesverehrung im Wort getreten, sondern auch die Feier der einzigartigen Erneuerung durch die Inkarnation. Hierzu wird allegorisch der Tempel – Behältnis der Präsenz Gottes – mit derjenigen biblischen Person gleichgesetzt, die selbst Behältnis der Präsenz Gottes, des Logos, gewesen war: mit der Jungfrau Maria. Sie wird, seit dem 5. Jh. anerkannt in den großen Konzilien, als die Gottesgebärerin gepriesen. Wenn ihr Leib Tempel ist, so ist das Osttor, das sich nach Ez 44,1–3 nur für den »Fürsten« öffnen wird, ihr jungfräulicher Schoß, der sich erst

²⁶ Zu der sog. Hekhalot-Literatur siehe Schäfer 2011.

für den Messias geöffnet hat. Schon die älteren Kirchenväter wie Hieronymus (3. Jh.) und Ambrosius (4. Jh.), hatten Maria zu einer Allegorie der Kirche als neuer Tempel erhoben, indem sie eine Verbindung ihres Körpers zum Tempel mit seinem verschlossenen Osttor herstellen, das sich nach Ezechiel erst für den Messias öffnen würde, hervorgehobenen Osttor des Tempels herstellten. Ihre Jungfräulichkeit zählte hier nicht mehr wie in der Phase davor vor allem zur Legitimation der Herkunft Jesu gegenüber Zweiflern, sondern war theologisch zu einem Zeichen der mit ihr erfüllten Ezechiel-Prophezeiung geworden. Die in ihr personifizierte Kirche ist insofern eine neue »Verkörperung« des Tempels. Diese Präsenz des »beseelten Tempels« in der Jungfrau Maria, ist auch für die Anastasis vorauszusetzen, wenn auch erst 543 von Justinian eine monumentale Kirche, die »Nea«, am Süden des Cardo, in unmittelbarer Nähe des unbebaut belassenen Tempelbergs errichtet wird²⁷. Die Dedikation der Tempel-nahen Kirche zusammen mit der Stiftung des Festes der »Darstellung Marias im Tempel«, am 21. November, ist eines von mehreren sprechenden Zeugnissen für die »Vertreter-Vorstellung«. Denn was sich architektonisch in dem justinianischen Bau der Nea-Kirche manifestiert, gilt auch für andere Kirchen, es ist explizit gemacht bereits in mehr als 100 Jahre älteren hoch-pathetischen Hymnen, versammelt im Akathistos Hymnos, die Maria als »beseelter Tempel«, *empsychos naos* preisen, und sie dabei detailliert mit der Ausstattung des Tempels in Verbindung bringen: Sie wird vorgestellt als das »Stiftszelt Gottes und des Logos«, *ske-ne tou theou kai logou*, als »goldenes Tabernakel des Geistes«, *kibotos chrysotheisa tou pneumatou*, als »größer als das Allerheiligste«, *hagia hagion meizon*. Sie »enthält« in sich als das »Allerheiligste, den Logos«, *panton hagion hagiotaion logon*, so wie der israelitische Tempel die Shekhina, die Einwohnung Gottes, »enthält«. Mit ihr wurden die einst profanierten Kultgegenstände, die bei der Zerstörung des Tempels verschleppt worden waren, auf spirituelle Weise restituiert.

Man kann also von zwei Stellvertretern des Tempels sprechen, die beide mächtige Ideologien hervorbrachten: jüdischerseits der von einem Thron Davids in Jerusalem beherrschte Messianismus, christlicherseits ein durch die Marien-Allegorie gestütztes Bild der Kirche. Das ist der Stand der Dinge im 7. Jh., dem Jahrhundert des Koran.

²⁷ Siehe dazu Trampedach 2015.



Abb. 10: Relief auf der linken Innenseite des Titus-Triumph-Bogens in Rom
(Rekonstruktion)

7. Der Fels, Zentrum der *masdjid al-Aqsa*, des »spirituellen Tempels«

Dass dieses jüdisch-christlich umstrittene Jerusalem auch die koranische Gemeinde in Mekka beschäftigt hat, muss nicht erstaunen. Jerusalem war nicht nur Schauplatz biblischer Geschichte, sondern mit seinen von Konstantin und Justinian erbauten prächtigen Kirchen auch unbestrittener symbolischer Mittelpunkt des östlichen Christentums und vielbesuchtes Wallfahrtsziel²⁸. Gerade im siebten Jahrhundert wurde seine Bedeutung als physischer Ort aber noch überstrahlt von einer ihm in der byzantinischen Reichseschatologie zugeschriebenen Bedeutung als Schauplatz entscheidender endzeitlicher Ereignisse. Sie schienen 614, als Jerusalem dem byzantinischen Reich durch die sassanidischen Perser entrissen wurde, unmittelbar bevorzustehen. Zeitgenossenberichte sprechen von Massenermordungen christlicher Einwohner, dem Niederbrennen von Kirchen und der Verschleppung der Reliquie des Heiligen Kreuzes²⁹. Es ist diese aufgeheizte Atmosphäre in die sich auch der Prophet und seine Ge-

²⁸ Siehe dazu Perrone 1999.

²⁹ Die wichtigsten Berichte hat Howard-Johnston 2010, zugänglich gemacht. Auch wenn die Ausmaße der Katastrophe übertrieben dargestellt worden sind, siehe Bowersock 2017, so dürfte die Schockwirkung der Ereignisse doch real gewesen sein.

meinde einbringen. Wohl um das Jahr 614 herum erlebt er die berühmte »Nachtreise nach Jerusalem«, *al-israʿ*, eine visionäre Ortsversetzung nach dem Muster jüdischer und christlicher Seher. Es heißt in Q 17f:1:

»subḥāna lladhī asrā bi-ʿabdihi lailan
mina l-masdjidi l-ḥarāmi ilā l-masdjidi l-aqṣā
alladhī bāraknā ḥaulahu
li-nuriyahu min āyātina
innahu huwa l-samīʿu l-basir.«

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

Das Ereignis kann als eine Einbringung der neuen Gemeinde in die Debatte um den Status Jerusalems verstanden werden³⁰. Das Ziel dieser visionären Reise, *al-masdjid al-aqṣā*, »das fernere (oder fernste) Heiligtum«, ist offenbar ein nicht-irdischer Ort, der aber lose mit dem Heiligen Land, »das wir ringsum gesegnet haben«, verbunden ist. Angesichts des bekannten Ranges Jerusalems als *axis mundi*³¹, konnte *al-masdjid al-aqṣā* als zwischen Himmel und Erde oszillierend vorgestellt werden. Muhammads visionäre Reise, typologisch Moses Aufstieg zum Berg Sinai entsprechend, markiert einen Wendepunkt in seiner prophetischen Erfahrung, der ihm den Blick auf ein nicht länger räumlich bestimmtes Heiligtum, ein *masdjid*, eröffnet. Dieser Heiligtumsbegriff im Sinne von »einem Ort der Liturgie, wörtlich: einem Ort, an dem man sich niederwirft«, virtuell auch der Ort des Gottesdienstes des Engel, wird im Kontext der visionären Reise überhaupt erst geboren. Was für die Israeliten und dann Juden der Sinai ist, ist für die junge Gemeinde der Tempelberg: der symbolische Ort ihrer Erhebung zu einem von einem Propheten angeführten Gottesvolk. *Al-masdjid al-aqṣā* wird für die Folgezeit bis ins Jahr 2 der Hidjra (624) das spirituelle Heiligtum der Gemeinde, anerkannt als ihre *qibla*, das Ziel ihrer täglichen Gebete.

Dieser Status Jerusalems machte während der medinischen Wirkungszeit des Propheten neuen Rangordnungen Platz. In der medinischen Pe-

³⁰ Siehe zu dem islamischen Verhältnis zu Jerusalem Neuwirth 1996.

³¹ Vgl. Phillip 1999.

riode der Verkündigung kam es zu einer Rationalisierung, einer »Erdung« der in Mekka vertretenen spirituell überwölbten Welt mit seiner überirdischen »Fernerer Gebetsstätte³². Steingebaute Tempel wurden nun rehabilitiert. Einer der ersten Reformschritte betraf Liturgisches: die Gebetsrichtung nach Jerusalem. Man datiert die »Qibla-Änderung« die Ersetzung des Jerusalemer Heiligtums durch die Kaaba, üblicherweise in das Jahr 624, in der die Gemeinde mit dem Sieg über die Mekkaner bei Badr eine Zerreißprobe bestanden hatte. Mit der Verlegung der Qibla von dem christlich-jüdisch reklamierten Zentrum Jerusalem nach Mekka unterschrieb man fakisch die eigene Unabhängigkeitserklärung. Die bereits vorislamisch praktizierte Wallfahrt nach Mekka, verbunden mit verschiedenen Pilger-Riten, wurde zur Religionspflicht. Dennoch bewahrte Jerusalem seine Stellung als der ursprüngliche »Zielort der Gebete«, als »die erste Qibla« *ula al-qiblaain* – eng verbunden mit der Erinnerung an Muhammads Auszeichnung mit der visionären Versetzung zum Tempelberg.

8. Der Felsendom – Selbstzeugnis der »Gemeinde der Mitte«

Es ist daher kein Wunder, dass es nach der islamischen Eroberung der Tempelberg war, der als der Ort für das neue Heiligtum gewählt wurde. Der Name des jüdischen Tempels *bet ha-miqdash* setzte sich sogar für eine Zeit als Name für die Stadt *Beit al-Maqdis* durch.

Während die christlichen Kirchenbauten entweder entfernt vom Tempelberg, oder doch nur – wie die Nea – angrenzend an ihn lokalisiert sind, stehen die islamischen Heiligtümer auf dem Tempelberg selbst. Nach der Einnahme Jerusalems war bald mit der Bereinigung des verwahrlost vorgefundenen Terrains des Tempelbergs begonnen worden, nach einigen provisorischen Strukturen wurde 691 der Felsendom und 705 die dazugehörige Basilika-Moschee fertiggestellt. Damit wurde nach 600 Jahren der Ausgrenzung aus dem Stadtganzen der Tempelberg, wieder zu einem wichtigen Teil der Stadt und als Heiligtum wieder sakralen Zwecken zugeführt. Diese Entwicklung markiert den Höhepunkt einer sukzessiven Integration Jerusalems in die sich herausbildende islamische Religionskultur.

³² Siehe Neuwirth 2017, 40–44.

Doch steht der Felsendom, das Zentrum des *masdjid al-Aqsa*, nicht nur – durch seine Ortslage – mit dem jüdischen Tempel, sondern durch seine Ausstattung auch mit der Anastasis in Verbindung, in diesem Fall sogar »im Gespräch«. Der Bau ist architektonisch Zeuge seiner Zeit. Mit seiner für byzantinische Gedächtnisbauten charakteristischen oktagonalen Form, konkret aber mit seiner Mosaikverkleidung – ursprünglich auch der Außenfassaden – und seiner exakten Übernahme der Maßstäbe des Kuppeldurchmessers von dem über der Grabesrotunde tritt er in ein Gespräch mit der Anastasis ein. Dieses Gespräch wird im Inneren des Baus weitergeführt, wo eine Inschrift – von 280 m. Länge, bestehend fast ausschließlich aus Koranversen³³ – den vor Ort verehrten Gott-Gesandten Jesus mit Muhammad auf Augenhöhe stellen will. Strittige Glaubensmeinungen kommen zwar auch zur Sprache, insgesamt wird aber die Absicht verfolgt, beide großen Propheten mit einander auf Augenhöhe zu stellen: Jesus wird – wie Muhammad – als »Diener Gottes« vorgestellt, um auch Muhammad mit der Jesus eignenden Nähe zur Transzendenz auszustatten, wird der einzige hier einschlägige Koranvers mehrmals zitiert: Koran 33:28:

»Gott und die Engel beten über dem Propheten,
ihr Gläubigen, betet auch ihr über ihm
und wünscht ihm Heil.« (d.h. erwähnt seinen Namen mit der Eulogie »Gott bete über ihm und gebe ihm Heil«, *salla llahu 'alaihi wa-sallam*)

Der Vers stammt bereits aus der medinischen Wirkungszeit des Propheten – seit 622 – in der Mekka mit seiner Kaaba, dem *bait al-haram*, zur neuen Gebetsrichtung erhoben worden war (624). Der Reformschritt, der Verzicht auf das »Fernere Heiligtum«, al-masdjid al-Aqsa als Orientierung, stieß bei vielen auf Ablehnung. Er musste durch eine neue »Berufung der Gemeinde«, Koran 3:185: »Gottes ist der Osten und der Westen. [...] So haben wir euch zu einer Gemeinde der Mitte / der Vermittlung erhoben«, erträglich gemacht werden. Die aus dem Verzicht auf das zentrale Symbol gewonnene Selbstsicht als »Gemeinde der Mitte«, *umma wasat*,

³³ Die Botschaft der Inschrift ist noch nicht befriedigend erklärt, siehe Busse 1977; Milwright 2016. Kontextualisiert man sie aber mit den übrigen Verweisen des Baus auf das byzantinische Milieu und zieht man die Notwendigkeit, den Propheten Muhammad in das christlich beherrschte Milieu Jerusalems einzuführen, in Betracht, lesen sich die Koranverse am überzeugendsten im Sinne einer Ausbalancierung des Ranges der beiden bedeutendsten Propheten des Ortes.

sollte für die Folgezeit die gemeindliche Identität auf den kleinsten Nenner bringen. In diesem Sinne lässt sich auch die Wahl gerade des Tempelbergs, nicht der schon vorhandenen Anastasis-Kirche durch die muslimischen Eroberer verstehen: Nicht die Stätte des erfüllten christlichen Messianismus, noch die des auf Erfüllung wartenden jüdischen Messianismus soll das islamische Heiligtum beherbergen, es soll vielmehr »vermittelnd« auf dem umstrittenen Terrain zwischen beiden Ideologien, dem profanierten Tempelberg stehen, der damit wieder zu einem Heiligtum belebt wird. Seine Bebauung mit einem der meist-gefeierten Gebäude der Spätantike konnte endlich die bis dahin so lange hingennommene Schande bedecken: die Verwahrlosung und Exklusion desjenigen Ortes beenden, an dem der bedeutendste monotheistische Tempel der Antike gestanden hatte. Der Ort wurde dadurch nicht nur zu einem der neuen islamischen Religion dienenden Tempel-Stellvertreter, sondern zu einem Heiligtum, das – wie die Kreuzfahrgeschichte lehrt, auch den anderen Religionen ästhetisch als Kultensemble einleuchten konnte.

Die umajjadische Tempelvorstellung war allerdings nicht historisch, sondern kosmisch orientiert. Was der Bau nicht sein wollte, war ein salomonisches Heiligtum, geschweige denn ein Thron Davids. Zwar gab es Spuren eines Throns auf dem Berg, erkennbar in der Gestalt des Felsens, jedoch keinen für einen Messias, sondern den mythischen Thron oder doch Fußschemel, von dem aus Gott, nach der Vollendung seines Schöpfungswerks wieder zum Himmel aufgestiegen war, eine schon jüdische Vorstellung, die sich an Jes. 66.1 anlehnt. Der Fels ist nicht Ort eines uto-pischen Ereignisses, sondern ein protologisch konnotierter Ort, dessen eschatologische Signifikanz von den Mamluken nicht erst entdeckt zu werden brauchte. Der Fels ist der *omphalos mundi*, durchlässig zur unteren wie zur oberen Welt.

Es überrascht daher nicht, dass die »Nachtreise des Propheten«, das in Q 17.1 erwähnte *isra'*, in der späteren Tradition konkret mit dem Fels verbunden wurde und als wunderbarer Aufstieg, als *mi'radj*, Muhammads in das himmlische Jerusalem verstanden wurde, wo ihm das Gebot der fünf täglichen Gebete für seine Gemeinde auferlegt wurde³⁴. In dieser vor al-

³⁴ Diese Deutung findet sich noch nicht in der ältesten Version der Biographie des Propheten, von Ibn Ishāq (st. 151/768) sie begegnet erst später in der Redaktion von Ibn Hisham (st. 218/833). Siehe die Übersetzung von Guillaume 1955, 181–186.

lem ikonographisch³⁵ aber auch durch allegorische Deutungen³⁶ weitverbreiteten Erzählung ist der Prophet und damit der Islam untrennbar mit Jerusalem verbunden.



Abb. 11: Mohammeds Aufstieg in den Himmel; Persische Miniaturmalerei aus dem 16. Jahrhundert; Autor*in: Khamseh of Nizami (Sultan Muhammad zugeschrieben)

³⁵ Siehe Gruber 2018, 201.

³⁶ Siehe z.B. Heath 1992.

9. Masdjid und bait – komplementäre Anbetungsstätten?

Jerusalem wird seit der Rückeroberung durch Saladin mit drei Ehrentiteln gefeiert,

ula al-qiblatain – »Erste der beiden Gebetsrichtungen«,

thani al-masdidain – »Zweite unter den beiden Anbetungsstätten«,

thalith al-haramain – »Dritte nach den beiden Wallfahrtsstätten«³⁷.

Der erste Name ist vor allem essentiell; er verweist auf die liturgische Herkunft der neuen Religion aus der Wahrnehmung des zwischen Himmel und Erde oszillierenden Jerusalem, dem Masdjid al-Aqsa. Auch nach Abgabe des ersten Ranges als Anbetungsstätte an das mekkanische Heiligtum, nach der Rationalisierung des übrirdischen Gebetsortes zu einem physischen, konnte Jerusalem seine Bedeutung bewahren; es gab die Rolle des physischen Tempels, *bait*, ab und begrenzte sich auf seinen universalen Masdjid-Status³⁸, der sich nun eng mit der Erinnerung an Muhammads Auszeichnung mit der visionären Versetzung zum Tempelberg und seiner Heimmelsreise verband.

Auf diese Erinnerung vor allem gründet sich der historische Anspruch des Islam auf Teilhabe an der Heiligkeit Jerusalems. Steht dieser Anspruch heute in Konkurrenz oder in einem Dialogverhältnis zu denjenigen der Christen und Juden? Wie kann sich der Islam gegenüber den beiden anderen – historisch tiefer in Jerusalem verwurzelten – als Teil der heiligen Stadt behaupten?

Liturgie

Islamische Heiligkeit findet ihren Ausdruck vor allem auf zwei Ebenen: in der Ästhetik des Heiligtums, auf das sich referentiell die religiösen Zeichen im Raum beziehen, zum anderen im Medium der Liturgie. Der Is-

³⁷ Siehe dazu Neuwirth 1996.

³⁸ *Masdjid* entspricht – gewissermaßen als Übersetzung – *proskynetarion*, einem nicht notwendig architektonisch realisierten Gebetsort. Obwohl die Kaaba in medinischer Zeit ihren schon im frühen Koran behaupteten Titel *bait*, »Tempel«, behielt, wurde sie doch in Angleichung an die in Mittelmekka mit *masdjid* eingeführte neuere Vorstellung von einer Kultstätte auch mit *masdjid al-haram* bezeichnet. Beide Bezeichnungen alternieren im medinischen Gebrauch.

lam ist in Jerusalem in besonderer Weise auditiv präsent. Alle drei hier beheimateten Religionen kennen sakrale Zeiten, die für Gebetspraktiken genutzt werden³⁹, Zeiten die letztlich auf die Opferzeiten im Tempel zurückgehen. Im Fall des Islam ist die Ankündigung dieser Zeiten eine öffentliche Handlung, sie geschieht durch den Gebetsruf, den *adhan*⁴⁰. Dies ist zwar universal-islamisch üblich, aber (Alt-)Jerusalem weist seit der Mamlukenzeit besonders zahlreiche Minarette auf, so dass der Ruf überall hörbar ist, vor allem aber schafft nur in Jerusalem die ubiquitär hörbare liturgische Praxis auch der anderen Religionen einen – anderswo nicht bekannten – Resonanzraum; sodass einem schwerlich entgehen kann, dass der *adhan* vor Ort bekannte liturgische Basistexte der christlichen Tradition aufnimmt. Er lautet:

Adhān

الله أكبر الله أكبر	Gott ist groß; Gott ist groß.
أشهد أن لا إله إلا الله	Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Gott.
أشهد أن محمداً رسول الله	Ich bezeuge, dass Muhammad Gottes Gesandter ist.
حي على الصلاة حي على الصلاة	Eilt zum Gebet! Eilt zum Gebet!
حي على الفلاح حي على الفلاح	Eilt zum Gottesdienst! Eilt zum Gottesdienst!
الله أكبر الله أكبر	Gott ist groß; Gott ist groß.
لا إله إلا الله	Kein Gott außer Gott!
اللهم صلي وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين	Oh Gott, bete, gewähre Frieden und segne unseren Herrn Muhammad und sein Haus und seine Gefährten allesamt!

Der hymnische Ausruf am Anfang, das dreimalige *allahu akbar*, ist in seiner Bedeutung schwer einzugrenzen. Im täglichen Gebet, das auf den *Adhan* folgt, ist *Allahu akbar* eine Formel, durch die sich die Person, die sie ausspricht, »verwandelt«: Sie tritt aus der Alltagswelt in einen Wehezustand ein. In Jerusalem, dem »Geburtsort von Liturgie«, lässt dieser Wortlaut ältere Einleitungsformeln anklingen. Das dreimalige *Allahu akbar* evoziert das Trishagion, wie es liturgisch häufig zu hören ist, besonders feierlich (dreimal) vor der Schrifillesung gesungen wird: »*hagios ho*

³⁹ Zu den Tempelopferzeiten und zur Signifikanz des Tempels für die Zeit-Ordnung allgemein siehe Elor 2009.

⁴⁰ Siehe dazu Howard 1981.

theos, hagios ischyros, hagios athanatos«⁴¹, »Heilig ist Gott, Heilig ist der Starke. Heilig ist der Unsterbliche«, eine Formel, die den himmlischen Gottesdienst der Engel heraufbeschwört, den die irdischen Frommen mitvollziehen wollen. Eine Formel der Selbstverwandlung also, nicht unähnlich dem *Allahu akbar*. Es folgt ein Glaubensbekenntnis, vertraut aus dem christlichen Kult. »Ich bekenne, dass kein Gott ist außer Gott, christlich: *pisteuo eis hena theon, Ich glaube an einen Gott*«, sodann die Anerkennung der zweiten Autorität, christlich der Person Jesu, *kai eis hena kyryon Iesoun Christon*, »und an den einen Herrn Jesus Christus«, im islamischen Kontext der des Propheten Muhammad, der den Platz der »zweiten Person« einnimmt. Muhammads Würde beruht jedoch nicht auf einem göttlichen Status, sondern auf seiner Mission als Verkünder.

Erst dann wird der Ruf zum rituellen Gebet, *salah*, bzw. zum Gottesdienst, *falah*, verlautbart. Es folgt ein doppeltes *Allahu akbar*, nun dem Austritt aus dem Weihezustand entsprechend, dann das *tahlil*, die Einheitsformel. Den Schluss bildet – das ist charakteristisch für den *adhan* im Heiligen Land – ein Gebet über den Propheten, sein Haus und seine Gefährten, denen die Verbreitung seiner Botschaft zu verdanken ist – wie den Aposteln im Falle des örtlichen Heiligen, Jesus.

Ein Gebetsruf voller Echos. Konzidiert man, dass er Formeln wiederhallen lässt, die aus der liturgischen Praxis Groß-Syriens stammen, kann man den *adhan* – wenn man für liturgische Sprache aufgeschlossen ist, als kritische Auseinandersetzung mit der christlichen Tradition verstehen.

Der *adhan* unternimmt aber in einem anderen Kontext auch eine Korrektur jüdischer Prärogativen. Dies vollzieht sich etwa an der Kotel, der Westmauer des Tempels: Am Shabbat-Ende, beschließen die Frommen dort ihr Gebet mit einem Piyyut, bekannt als »*Ein kelohenuj*«, der Gott als »unser Gott«, »unser Herr«, »unser König«, »unser Retter«, preist. Mit ihrem wiederkehrenden Reim auf -enu »unser« bringt diese Hymne nicht nur den Gedanken der Einzigkeit Gottes zum Ausdruck, sondern betont auch die einzigartige Verbindung Gottes zu denjenigen, die ihn ausrufen. Tageszeitlich ergibt es sich so, dass sich während des »*Ein kelohenuj*« vom nahestehenden Minarett der Ruf zum islamischen Spätabend-Gebet einschaltet, der mit seinem *Allahu akbar*, »Groß ist Gott« der exklusiv binären Gott-Verbundenheit im Piyyut respondiert. Nicht der Gott einer privi-

⁴¹ Siehe Kallis 2004, 60.

legierten Gruppe, die ihn als den ihren reklamiert, sondern der einzige Gott, der universal verehrt wird, ist angerufen. – Diese Textfolge hat natürlich nichts mit einer Liturgie-Politik zu tun, sie reflektiert aber einen faktischen Dialog, den man – bei Offenheit für liturgische Sprache – mit-hören kann.

"Niemand ist wie unser Gott"

אין כאלהי, אין כאדוני	Es gibt niemandem, der unserem Gott vergleichbar ist; es gibt niemandem, der unserem Gott vergleichbar ist.
אין כמלכו, אין כמשיענו.	Es gibt niemanden, der unserem König vergleichbar ist; es gibt niemandem, der unserem König vergleichbar ist.
מי כאלהי, מי כאדוני,	Er ist (denn) wie unser Gott? Wer ist (denn) wie unser Gott?
מי כמלכו, מי כמשיענו.	Wer ist (denn) wie unser König? Wer ist denn wie unser Erretter?
נודה לאלהי, נודה לאדוני.	Lass uns unserem Gott danken; laßs uns unserem Gott danken.
נודה למלכו, נודה למשיענו.	Lasst uns unserem König danken; lasst uns unserem Erlöser danken.
ברוך אלהי, ברוך אדוני,	Gelobt sei unser Gott; gelobt sei unser Herr.
ברוך מלכו, ברוך משיענו.	Gelobt sei unser König; gelobt sei unser Erlöser.
אתה הוא אלהי, אתה הוא אדוני,	(Denn) Du bist unser Gott; Du bist unser Herr
אתה הוא מלכו,	Du bist unser König.
אתה הוא משיענו.	Du bist unser Erlöser.

Auffallender aber als die Differenzen, sind die von den einzelnen Religionsgemeinschaften geteilten Einstellungen. (Alt-)Jerusalem ist noch immer eine Stadt, in der das Gebet omnipräsent ist. Christliche Gebete, »dirigiert« vor allen von den verschiedenen monastischen Orden, werden zu bestimmten sakralen Zeiten abgehalten, frühmorgens, mittags, nachmittags, bei Sonnenuntergang, spätabends und nachts. Da fünf dieser Zeiten mit den offiziellen islamischen Gebetszeiten koinzidieren, ist auf die individuellen *adhan-Rufe* als Ankündigungen nicht nur des islamischen sondern auch des christlichen Gebets Verlass. Gebetsrufe bringen über ihre pragmatische Nützlichkeit hinaus aber auch theologisch etwas zum Ausdruck: die Signifikanz des Islamischen Propheten.

10. Das »Haus«, der Tempel – als Referenzpunkt

Die andere Form der islamischen religiösen Selbstbehauptung in Jerusalem tritt hervor, wenn man das Heiligtum auf dem Tempelberg nicht nur ästhetisch sondern auch theologisch in den Blick nimmt: nämlich seine

Referenzialität zum Tempel, dem *bayit*, beachtet, das mit dem *masjid al-Aqsa* einen Stellvertreter erhalten hatte. Erstmals seit der Antike wurde damit der Tempelberg, ein substantieller Teil der Stadt, wieder in die Stadtstruktur eingegliedert worden. Aber nicht nur das Areal, auch das Heiligtum selbst, *ha-bayit*, kehrte – freilich in Gestalt eines Stellvertreters – in die Stadt zurück.

Das Homonym *bait/bayit* erweist sich in der Tat als ein Schlüssel zum Verständnis auch des islamischen Jerusalem. Das arabische Wort, das fast gleichlautend mit dem Hebräischen ist. Findet sich an zahlreichen Außenwänden von Privathäusern im muslimischen Viertel der Stadt innerhalb des Wallfahrtsgebots. Es ist dort Teil eines Text-Bild-Panels, angebracht über der Eingangstür des Hauses von aus Mekka heimgekehrten Pilgern. Der Vers lautet:

»Wa-li-llahi ‘ala l-nasi hadjdju l-bayti man istata‘a ilayhi sabila.«

»Die Menschen schulden Gott die Wallfahrt zum ›Haus‹, zum ›Tempel‹, wer immer dazu instande ist.«

Zusammen mit dem Text sind drei Heiligtümer abgebildet, zentral die Kaaba, rechts Medina und links der Felsendom. Diese Trias ist bemerkenswert. Was hat sie mit dem Tempel zu tun?

Obwohl *bait* sich im Koranvers auf die Kaaba in Mekka bezieht, die deutlich erkennbar in der Mitte des Graffito-Panels steht, evoziert das arabische Wort *bait* doch das hebräische *bayit*, die Bezeichnung für den Jerusalemer Tempel. Und in der Tat ist auch eines der drei Bauwerke auf dem Panel dasjenige auf dem Jerusalemer Tempelberg, der Felsendom. Das dreiteilige Bild, das auch noch die Moschee von Medina abbildet, dokumentiert die im Islam erfolgte Ausdifferenzierung des Heiligtumsbegriffs: Am Ende steht nicht nur »ein Tempel«, sondern drei: die Kaaba, der Felsendom, d.h. *al-masdjid al-aqsa*, und Medina. Diese triadische Vorstellung geht auf den Propheten selbst zurück, der in einem Hadith dekretiert hatte:

»Nur zu drei Heiligtümern sollt ihre eure Reittiere satteln: zur Heiligen Moschee, zu meiner Moschee und zur Fernen Moschee, *al-masdjid al-aqsa*.«⁴²

⁴² Das Hadith datiert zurück auf das Ende des 7. Jhts, in die Zeit der Erbauung des Felsendoms. Siehe zum Hintergrund die Dokumentation des Hadiths bei Kister 1969.

»La yushaddu l-rihal ila ila thalathati masadjidi:
ila l-masdjidi l-haram, ila masdjidi hadha wa-ila l-masdjidi l-aqsa.«

Vis-à-vis dem einen Tempel im Judentum und dem einen Neuen Tempel, der Anastasis, im Christentum erscheint die Verdreifachung des Heiligtums auf unserem *Hadjdj*-Panel wie ein Gegenprogramm. Die drei Manifestationen des Heiligen sind hier gewissermaßen örtlich ausdifferenziert: die kultisch-rituelle ist an Mekka, die politisch-identitätsgeschichtliche an Medina und die liturgisch-spirituelle an Jerusalem gegangen. Eine Selbstaussage der »Gemeinde der Mitte«, die zwar diskursiv an der Tempeltradition teilhat, ihre Ansprüche aber auf mehrere und mehrheitlich unkontroverse Heiligtümer verteilt?

Resumee

In Jerusalem wird zu nicht weniger als drei Anlässen des Tempels, jeweils repräsentiert durch einen »Stellvertreter«, gedacht: Lange vor der Institutionalisierung des *Hadjdj al-bait*, der auch in Jerusalem mitgefeierten Pilgerfahrt zum mekkanischen »Tempel«, *bait*, wurde der erste und wohl älteste Tempel-Gedenktag festgesetzt, der jüdische neunte Av, *Tesha' be-Av*, das Gedächtnis der Tempelzerstörung, die einzige Gelegenheit, zu der in byzantinischer Zeit Juden die Stadt betreten durften, ein Tag der Klagen, die später zumeist an der Kotel, der Westmauer, rezitiert wurden, und die in zahlreichen synagogalen Gesängen festgehalten sind. Er ist die Kehrseite, das diametral andere Gegenstück zum christlichen Fest der Hypso-sis, der Kreuzerhöhung, gefeiert am 14. September, die an die Weihe der Anastasis, des »Neuen Tempels« im Jahr 335 erinnert. Der seinem Anspruch nach in der Nachfolge des Tempels stehende Ort nahm wichtige Tempeltraditionen in sich auf, vor allem den Prototyp allen Opfers, Abrahams Darbringung seiner Sohnes.

Die beiden in einem dialektischen Verhältnis stehenden Feiertage sind auf ihre Weise beide Tempelfeste, sie werden bis heute in nächster Nachbarschaft, zeitlich (im Herbst) und örtlich (in der Anastasis-Kirche und an der Westmauer des Tempels), gefeiert. Gelegentlich koinzidiert auch das »dritte Tempelfest«, das vor Ort mitgefeierte *Hadjdj*-Abschlussfest, die Rückkehr der Pilger von ihrem physischen mekkanischen Heiligtum,

dem *bait al-haram*, zu ihrem spirituellen Heiligtum auf dem Tempelberg, dem *masdjid al-Aqsa*, zumindest zeitnah mit ihnen.

Literatur

Bieberstein, Klaus

- 2007 »Zum Raum wird hier die Zeit«. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems«, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 22, 3–39.
- 2014 »Die Wanderungen der Wohnungen Gottes. Vom Sinai zur Westmauer in Jerusalem«, 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 das Alte Testament 80), Münster, 13–25.
- 2017 Jerusalems Heiligtümer. Theologische Diskurse in Stein, in: Kampmeyer, Margret / Kugelmann, Cilly (Hg.): Welcome to Jerusalem, Köln, 19–34.

Borgolte, Michael

- 2010 Christliche und muslimische Repräsentationen der Welt. Ein Versuch in interdisziplinärer Mediävistik, in: Neuwirth, Angelika / Stock, Günter (Hg.), Europa im Nahen Osten – Der Nahe Osten in Europa, Berlin, 131–188.

Bowersock, Glen W.

- 2017 The Crucible of Islam, Cambridge (MA) u.a.

Burgoyne, Michael Hamilton

- 1987 Mamluk Jerusalem. An Architectural Study, London.
- 2009 1187–1260. The Furthest Mosque (Al-Masdjid al-Aqsa) under Ayyubid Rule, in: Grabar, Oleg / Kedar, Benjamin Z. (Hg.): Where Heaven and Earth Meet: Jerusalem's Sacred Esplanade, Jerusalem, 150–175.

Busse, Heribert

- 1977 Die arabischen Inschriften im und am Felsendom in Jerusalem, in: Das Heilige Land 109, 8–24.

Edson, Evelyn / Savage-Smith, Emilie / Von den Brincken, Anna D.

- 2005 Das Bild der Welt im christlichen Okzident, in: Edson, Evelyn / Savage-Smith, Emilie / Von den Brincken, Anna D. (Hg.): *Der mittelalterliche Kosmos. Karten der christlichen und islamischen Welt*, Darmstadt, 54–89.

Elior, Rahel

- 2009 From Priestly (and Early Christian) Mount Zion to Rabbinic Temple Mount, in: Grabar, Oleg / Kedar, Benjamin Ze'ev (Hg.): *Where Heaven and Earth Meet: Jerusalem's Sacred Esplanade*, Jerusalem, 308–319.

Franke, Patrick

- 2000 Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam (Beiruter Texte und Studien 79), Stuttgart.

Goodman, Martin

- 2007 *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*, London, 2007.

Gruber, Christiane J.

- 2018 *The Praiseworthy One. The Prophet Muhammad in Islamic Texts and Images*, Bloomington.

Guillaume, Alfred

- 1995 *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, London.

Halbwachs, Maurice

- 1941 *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, Paris.

Heath, Peter

- 1992 *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā). With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*, Philadelphia.

Hillenbrand, Carole

- 2016 *The Merits of Jerusalem (Fada'il al-Quds)*, in: Boehm, Barbara Drake / Holcomb, Melanie (Hg.): *Jerusalem. 1000–1400. Every People Under Heaven at the Metropolitan Museum of Art*, New York, 84f.

Howard, Ian K. A.

- 1981 The Development of the Adhān and Iqāma of the Salāt in Early Islam, in: *Journal of Semitic Studies* 26.2, 219–228.

Howard-Johnston, James

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

Kallis, Anastasios

- 2004 Die göttliche Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostoms, Münster.

Keel, Othmar

- 2007 Impulse für die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs, Bad Schönbrenn.
- 2009 Selbstverherrlichung. Die Gestalt Abrahams in Judentum, Christentum und Islam (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel), Basel.

Kister, Meir Y.

- 1969 »You Shall Only Set Out for Three Mosques«, in: Le Muséon 82, 173–196.

Krüger, Jürgen

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

Krupp, Michael

- 2018 Messias, Tübingen.

Kühnel, Bianca

- 1996 Geography and Geometry of Jerusalem, in: Rosovsky, Nitza (Hg.): City of the Great King. Jerusalem from David to the Present, Cambridge (MA) u.a., 288–332.

Menocal, María Rosa

- 2002 The Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain, Boston u.a.
- 2003 Die Palme im Westen. Muslime, Juden und Christen im alten Andalusien, Berlin.

Milwright, Marcus

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

Mudjir al-Din al-Hanbali al-‘Ulaimi (st. 1629)

- 2009 Al-Uns-al-djalil bi-ta’rikh al-Quds wa-l-Khalil. Hebron.

Neuwirth, Angelika

- 1996 The Spiritual Meaning of Jerusalem in Islam, in: Rosovsky, Nitza (Hg.): *City of the Great King. Jerusalem from David to the Present*, Cambridge (MA) u.a., 93–116.
- 2017 Die koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte, Freiburg i.Br.
- 2019 Von Nazareth zum Jüdischen Tempel. Die koranische Geburtsgeschichte, in: *Jerusalem. Gemeindebrief – Stiftungsjournal* 4, 43–50.

Nirenberg, David

- 1996 *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton.
- 2014 *Neighboring Faiths. Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and Today*, Chicago u.a.

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.

Peters, Francis E.

- 1985 *Jerusalem. The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton.

Phillip, Alexander S.

- 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.

Piccirillo, Michele / Alliata, Eugenio

- 1999 (Hg.) *The Madaba Map Centenary 1897–1997. Travelling Through the Byzantine Umayyad Period*, Jerusalem.

Rubin, Rehav

- 1999 *Image and Reality. Jerusalem in Maps and Views*, Jerusalem.

Runciman, Steven

- 1951–1954 *A History of the Crusades*, 3 Bde., Cambridge.

Schäfer, Peter

- 2011 *Die Ursprünge der jüdischen Mystik*, Berlin.

Sivan, Emmanuel

- 1968 L'Islam, et la croisade. Idéologie et propaganda dans les reactions musulmanes aux croisades, Paris.

Staubli, Thomas

- 2005 (Hg.) Vertikale Ökumene. Erinnerungsarbeit im Dienst des interreligiösen Dialogs, Fribourg (CH).

Trampedach, Kai

- 2015 Ein neuer Tempel Salomos in Jerusalem? Der Bau der Nea-Kirche (531–543) durch Kaiser Justinian, in: Millennium 12, 155–177.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Stuttgarter Karte; Autor*in: Unbekannt (Passionale, pars aestivalis; Cod. bibl. fol. 56 135r); http://digital.wlb-stuttgart.de/sammlungen/sammlungsliste/werksansicht/?no_cache=1&tx_dlf%5Bid%5D=432&tx_dlf%5Bpage%5D=277 (Gemeinfrei).
- Abb. 2: Hamilton Burgoyne, Michael (Hg.): Mamluk Jerusalem. An Architectural Study, Buckhorst Hill 1987, 64.
- Abb. 3: Miniatur aus dem Facundus-Beatus; Autor*in: Facundus, pour Ferdinand Ier de Castille et Leon et la reine Sancha (Madrid, Biblioteca Nacional); https://de.wikipedia.org/wiki/Neues_Jerusalem#/media/Datei:B_Facundus_253v.jpg (Gemeinfrei).
- Abb. 4: Ebstorfer Weltkarte (ca. 1300), wahrscheinlich im Ebstorfer Kloster (Lüneburger Heide) hergestellt (Autor*in: unbekannt) (User:Kolossos); https://de.wikipedia.org/wiki/Ebstorfer_Weltkarte#/media/Datei:Ebstorfer-stich2.jpg (Gemeinfrei).
- Abb. 5: Turkan Khatun-Mausoleum; Autor*in: Deror avi; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/01/Turkan_Khatun_P6070028.JPG (alle Rechte bei der Autor*in).
- Abb. 6: Al-Aqsa-Areal mit seinem Zentrum Felsendom; Autor*in: Godot13 / Andrew Shiva; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:ISR-2013-Aerial-Jerusalem-Temple_Mount_02.jpg (CC BY-SA 4.0).
- Abb. 7: Fels im Inneren des Felsendomes (Januar 2018); Autor*in: Virtutepe-tens; [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Foundation_stone_on_Dome_of_Rock_\(2018\)_3.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Foundation_stone_on_Dome_of_Rock_(2018)_3.jpg) (CC-BY-SA-4.0).

- Abb. 8: Felsendom und Kettendom auf dem Tempelberg, Jerusalem; Autor*in: Zairon; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5b/Jerusalem_Tempelberg_Felsen-_26_Kettendom_5.JPG (CC-BY-SA-4.0).
- Abb. 9: Madaba-Karte, Ende 6. Jhs., auf der der Tempelberg fehlt; Autor*in: Berthold Werner; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madaba_BW_8.JPG (CC BY 3.0).
- Abb. 10: Titusbogen; Autor*in: Dnalor_01; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rom,_Titusbogen,_Triumphzug.jpg (CC-BY-SA 3.0).
- Abb. 11: Mohammeds Aufstieg in den Himmel; Persische Miniaturmalerei aus dem 16. Jahrhundert; Autor*in: Khamseh of Nizami (Sultan Muhammad zugeschrieben); https://de.wikipedia.org/wiki/Himmelfahrt_Mohammeds#/media/Datei:Miraj_by_Sultan_Muhammad.jpg (Gemeinfrei).