

## Der Tempel von Jerusalem im Koran

Jerusalem heißt arabisch *al-Quds*, „das Heilige/Heiligtum“, von einer weithin vertrauten semitischen Wurzel (vgl. hebr. *qôdeš* und aram. *qudšâ* mit genau derselben Bedeutung), oft auch mit Zusatz *al-Quds aš-Šarîf*, „das ehrwürdige Heiligtum“. Daneben hat die Stadt in der arabischen Tradition noch weitere Namen: *Bayt al-Maqdis*, wie sie schon früh genannt wurde, klingt unmittelbar an *Beyt ha-Miqdaš* an, die übliche hebräische Bezeichnung für den Tempel selbst (wörtl. „Haus des Heiligtums/Tempels“). Besonders in der frühen arabischen Poesie wurde gern *Îliyâ* verwendet, das auf das noch in byzantinischer Zeit gebrauchte lateinische *Aelia* (< *Aelia Capitolina*) zurückgeht.<sup>1</sup> Und schließlich auch *Ûrušalîm*, das als ägyptisch (*U*)*rušalim*<sup>um</sup> und akkadisch *Ûrusalim* schon in den ältesten Erwähnungen der Stadt im 2. Jahrtausend v.C. auftaucht, und so beispielsweise in arabischen Bibelübersetzungen gebraucht wird.<sup>2</sup>

Im Koran wird indes Jerusalem unter keinem dieser Namen genannt. Nicht ein einziges Mal. Das mag zunächst überraschen, angesichts der Bedeutung Jerusalems als drittheiligste Stadt des Islam nach Mekka und Medina. Zum Vergleich: in der Bibel wird Jerusalem 826-mal erwähnt.<sup>3</sup> Ein solches gegeneinander Aufrechnen geht jedoch am Wesen des Koran als Heilige Schrift vorbei: Noch deutlicher als dies auch für die Bibel gilt, geht es dem Koran nicht um historische Berichterstattung, nicht um ein Protokollieren von Ereignissen, die sich real zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort abgespielt hätten; es geht vielmehr um sehr viel subtilere, „wahre“ Aussagen, nämlich um Wahrheiten über Gott und über das rechte Verhalten von Menschen. Die aber sind allgemeingültig und zeitlos, und kommen erst herausgelöst aus einem historisierenden Korsett in ihrer eigentlichen Tiefe zur Geltung. Daher unterlässt der Ko-

\* Alle Koranstellen nach eigener Übersetzung. Für vergleichende Überlieferungen in Koran und Bibel s. Wimmer/Leimgruber, *Von Adam bis Muhammad*.

<sup>1</sup> Der römische Kaiser Hadrian hatte 135 n.C. die Umbenennung der Stadt in *Aelia Capitolina* verfügt. Mit dieser Bezeichnung wurde das alte Heiligtum der Juden durch den Tempelberg von Rom, den Kapitshügel, substituiert, und die Stadt der Kaiserdynastie (*Aelius*) zugeordnet.

<sup>2</sup> Im modernen Sprachgebrauch der Palästinenser wird *Ûrušalîm*, wegen seiner Nähe zu hebr. *Jerûšalajim*, für das israelische „West-Jerusalem“ verwendet, versus *al-Quds* für das arabische „Ost-Jerusalem“, das die historische Altstadt einschließt.

<sup>3</sup> 686-mal im AT, 140-mal im NT (Einheitsübersetzung). Hinzu kommen noch diverse alternative Bezeichnungen wie z.B. „Jebus“, „Salem“, „Ariel“ und vor allem „Zion“.

ran die Fixierung bestimmter Erzählungen innerhalb chronologisch bestimmbarer Abfolgen weitestgehend und vermeidet daher auch genaue geographische Zuordnungen in der Regel. Selbst Mekka wird nur an zwei Stellen ausdrücklich beim Namen genannt, Medina gerade 4-mal.<sup>4</sup> Dass Jerusalem nicht namentlich im Koran bezeichnet wird, steht also in keinerlei Widerspruch zur Bedeutung der Stadt für Muslime.

### *al-masġid al-aqṣâ* und der *masġid* der Israeliten

Die islamische Tradition verbindet die ersten Verse der 17. Sure mit Jerusalem. Die Sure ist unter zwei verschiedenen Namen bekannt: Meist wird sie „Die Nachtreise“, *al-isrâ'*, nach dem in Vers 1 angedeuteten Ereignis genannt, manchmal – besonders noch in der älteren Literatur – „Die Israeliten“, *Banû Isrâ'îl*, welche Thema der Verse 2-7 sind.<sup>5</sup>

Vers 1 lautet:

Gepriesen sei der seinen Verehrer führte des Nachts  
von *al-masġid al-ḥarâm* zu *al-masġid al-aqṣâ*,  
dessen Umfeld Wir gesegnet haben,  
um ihn (einige) von Unseren Zeichen schauen zu lassen –  
ist doch Er der (alles) Hörende und Sehende!

Murad Wilfried Hofmann kommentiert diesen Vers in seiner Koranübertragung (229): „Dies ist der einzige eindeutige Hinweis im Koran auf das mystische Erlebnis, das den Propheten im Jahre 621 von der Kaaba in Mekka zum Tempel Salomos in Jerusalem führte (*isra'*) und von dort in den Himmel (*mi'radsch*), Vgl. dazu 53:2-18. Die Einzelheiten darüber finden sich im Hadith. Ob die Fahrt mit Seele und Leib stattfand, wird unterschiedlich beantwortet.“

*masġid* ist das arabische Wort, von dem sich über span. *mezquita* und franz. *mosquée* unser deutsches Wort „Moschee“ ableitet. Es kommt von *SĠD*, „(zum Gebet) verneigen“, und meint also zunächst einen zum rituellen Gebet bestimmten Ort. Bezüglich *al-masġid al-ḥarâm* besteht Übereinstimmung, dass es sich dabei um die Kultstätte der Kaaba in Mekka handelt. *ḥarâm* als Adjektiv bedeutet „im sakralen Sinn abge-

<sup>4</sup> Mekka: 48:24 und 3:96 (hier „Bakka“ geschrieben); Medina: 9:101.120, 63:8 und 33:13 (hier unter dem Eigennamen „Jathrib“). Darüber hinaus gibt an zahlreichen weiteren Stellen der Zusammenhang zu verstehen, dass Mekka oder Medina angesprochen sind, ohne dass die Namen ausdrücklich genannt werden.

<sup>5</sup> Beachte den, wiewohl zufälligen, lautlichen Anklang von *isrâ'* an *Isrâ'îl*.

grenzt“, das Gegenteil von „profan“. Gemeint ist der Heilige Bezirk, der *temenos* von Mekka. *aqṣâ* ist Steigerungsform von *qaṣâ*, „entfernt“, mit „äußerst“, „extrem“, „(ganz) am Rand (befindlich)“ als Grundbedeutung.

Einen expliziten Bezug zu Jerusalem stellt der Vers selbst also nicht her – denn die als Al-Aqsa bekannte Moschee auf dem Tempelberg existierte natürlich zur Zeit der Offenbarung als solche noch nicht. Tatsächlich wurden denn immer wieder Meinungen geäußert, wonach mit *al-masġid al-aqṣâ* entweder eine bereits bestehende Moschee in Medina gemeint wäre, oder diese Wendung auf den Himmel zu beziehen sei: Muhammad wäre demnach direkt von Mekka aus in den Himmel entrückt worden.

Zahlreiche Hadithe, Überlieferungen, die auf den Propheten Muhammad selbst zurückgeführt werden, beziehen *al-masġid al-aqṣâ* freilich ganz entschieden auf Jerusalem, sodass aus muslimischer Sicht kein Zweifel angebracht erscheint. Die Hadithe berichten sehr detailliert, wie Muhammad mittels des übernatürlichen Reittiers *al-Burâq* (von *barq*, „Blitz“) und geleitet durch den Engel *Ġibrîl* (Gabriel) in einer wunderbaren Nacht Jerusalem erreichte; manche fügen unterwegs auch noch den Berg Sinai und andere Etappenstationen ein. In Jerusalem habe der Prophet sein Reittier an der Umfassungsmauer von *al-masġid al-aqṣâ* zurückgelassen, an einer Stelle, die deshalb von Muslimen *al-Burâq*-Mauer genannt wird: Es ist jener Abschnitt der Tempelaußenmauer aus herodianischer Zeit, der seit Jahrhunderten als Klage- oder Westmauer (hebr. *ha-Kôtel*) im Zentrum jüdischer Sehnsucht und Verehrung steht. Von dort aus betrat Muhammad *al-masġid al-aqṣâ*, wo ihn die Propheten *Ibrâhîm* (Abraham), *Mûsâ* (Moses) und *Îsâ* (Jesus) erwarteten. Gemeinsam richteten sie dort das Gebet, mit Muhammad als Vorbeter. Danach ereignete sich *al-mi'raj*, die Himmelfahrt: Von dem Felsen aus, über dem später der Felsendom erbaut wurde, wurde der Prophet nacheinander in die Sieben Himmel entrückt. Er begegnete dort allen früheren Propheten, von Adam angefangen, schaute den „Vollendeten Lotosbaum“<sup>6</sup>, blickte ins Paradies und stand schließlich vor Gottes Thron. Hier empfing er die Gnade der fünf täglichen Gebete. Noch bevor die wunderbare Nacht zu Ende ging, befand sich Muhammad wieder zuhause in Mekka.

<sup>6</sup> Hier knüpft die Überlieferung die Sternen-Sure 53:13-18 an. Der so genannte Lotosbaum ist ein Christdom (*zizyphus spina Christi*), arab. *sidr* (hier: *sidra*). Um seine Bedeutung wird viel spekuliert. Die semitische Wurzel *ŠDR* (arab. *s* entspricht hebr./aram. *š*) steht für „(aus)senden“, auch im Sinne von „eine Botschaft senden“. Vielleicht ist der *sidra*-Baum ein Bild für die Botschaft, die Muhammad empfängt, also für die Offenbarung. Das Adjektiv „vollendet“, im Arab. ist es Substantiv als Rectum einer Konstruktusverbindung (*al-muntahâ*), fügt sich dazu gut, denn es heißt wörtl. „abschließend“. Der Koran gilt im Islam als die abschließende, letzte Offenbarung.

Die Nachtreise (*al-isrâ'*) und Himmelfahrt (*al-mi'râġ*) des Propheten wird im islamischen Festkalender jährlich am 27. Tag des 7. Monats (Radschab) gefeiert. Die Volksfrömmigkeit hat Spuren des Geschehens auf dem Felsen selbst lokalisiert und zeigt dort Fußabdrücke des Propheten und Fingerabdrücke Gabriels, sowie die Stellen, an denen die früheren Propheten das Gebet verrichteten, in Form von Gebetsnischen (*mihrâb*).

Die betonte Bezugnahme in der Überlieferung auf die früheren Propheten legt schon nahe, dass es sich bei dem Ort des Geschehens um einen schon lange vorher heilsgeschichtlich besonders herausragenden Platz gehandelt haben sollte. Seine Bezeichnung als *masġid* besagt, dass es schon zur Zeit des Geschehens, und damit auch schon früher, ein Kultort für den Einen Gott war. So sieht es auch Muhammad Asad im Kommentar zu seiner Koranübertragung (529 Fn. 1): „Das Ferne (wörtl. ‚fernste‘) Haus der Anbetung' andererseits bezeichnet den alten Tempel von Salomon – oder vielmehr seine Stätte –, der hier die lange Reihe der hebräischen Propheten symbolisiert, die der Ankunft Muhammads vorausgingen“. Der Zusatz „dessen Umfeld Wir gesegnet haben“ wird von den klassischen Kommentatoren allgemein auf die geographische Umgebung von *al-masġid al-aqṣâ* bezogen, d.i. Jerusalem und das Land Palästina. Das Land selbst, welches im Koran ebenfalls nirgends ausdrücklich beim Namen genannt wird, heißt in der Propheten-Sure (21:71) „das Land, das Wir für alle Welt gesegnet haben“. Es ist auch im Koran ein „gesegnetes“, und nach 5:21 ausdrücklich auch das „Heilige Land“. Für „dessen Umfeld“ steht arab. *ḥawlahû*, wörtl. „um es herum“. Die arab. Wurzel *HWL* deckt jedoch noch mehrere andere Grundbedeutungen ab, darunter auch „sich wandeln, entwickeln, vergehen (der Zeit)“, sodass evtl. auch mit der „Geschichte“ des Ortes von *al-masġid al-aqṣâ*, dessen heilsgeschichtlicher Evolution, als von Gott besonders gesegnet gerechnet werden darf.

Dass die unmittelbar folgenden Verse ausdrücklich die Israeliten ansprechen, bestätigt offenbar den Bezug von Vers 1 auf diesen für sie und ihre Propheten so zentralen Ort. Zwischen Mekka, dem Wirkort des neuen Propheten Muhammad (und seines Vorfahren Abraham), und Jerusalem spannt die Nachtreise einen Bogen. Die Verse sprechen davon, dass die Israeliten die Weisung, die ihnen durch Moses übermittelt worden war, nicht eingehalten hätten. Zwei Mal wären sie deshalb von Zerstörung heimgesucht worden. Ihre Häuser fielen Feinden in die Hände, und:

„wenn die andere (zweite, wörtl. letzte) Androhung kommt,  
schädigen sie eure Gesichter (euer Ansehen?)  
und dringen in euren *masğid* ein, wie sie beim ersten Mal einge-  
drungen waren,  
und zerstören, was sie zerstören können.“

Dazu kommentiert Ahmad von Denffer (201f.): „Zu diesen beiden in 17:5 und 17:7 angedeuteten Ereignissen machen die Koranausleger unterschiedliche, teils widersprüchliche Angaben, die zumeist auf biblischen Texten beruhen, welche einander nicht richtig zugeordnet scheinen. Indes führt Qurtubi<sup>7</sup> ein (wenn auch nicht ganz zweifelsfrei überliefertes) Prophetenwort an, wonach die ‚erste Androhung‘ die sog. ‚Babylonische Gefangenschaft‘ meint, auf welche die Rückkehr nach Jerusalem erfolgte, und die ‚andere Androhung‘ die spätere römische Besatzung.“

In unserem Zusammenhang ist natürlich von Interesse, dass hier ganz ausdrücklich die Kultstätte der Israeliten angesprochen wird, die zwei Mal entweiht und zerstört wurde. Dass sich *masğid* in Vers 5 unmittelbar auf *al-masğid al-aqşâ* in Vers 1 bezieht, ist naheliegend. Fest steht, dass hier der Erste Tempel (zerstört 586 v.C.) und der Zweite Tempel (zerstört 70 n.C.) als Kultstätte für den Einen Gott angesprochen wird.

#### Maria und Zacharias im *mihrâb*

In anderem Zusammenhang kommt der jüdische Tempel auch kurz in den Offenbarungen um Maria (arab. *Marjam*) zur Sprache. In der Sure „Das Haus Amram“ (3:33-37) wird geschildert, wie sie als Mädchen in der Obhut des *Sakarijjâ* (Zacharias), der dann Vater von *Jahjâ* (Johannes dem Täufer) wird, heranwächst – in Einklang mit der apokryphen christlichen Tradition, wonach Maria von ihren Eltern Joachim und Anna dem Tempel überstellt wurde (Protoevangelium des Jakobus).

Dass der Koran ausdrücklich Amram (arab. *ʾmrân*) als Marias Vater benennt, ist oft missverstanden worden. Amram ist im Alten Testament der Vater von Moses, und somit auch von Aaron und von beider Schwester Mirjam. Zwischen der Mirjam (Maria) des AT und der des NT liegen weit über tausend Jahre. Dem Koran aber zu unterstellen, dass die beiden hier einfach „verwechselt“ worden wären, verkennt die subtile Vielschichtigkeit koranischer Texte. Vielmehr projiziert der Koran bewusst die heilsgeschichtliche Bedeutung – nicht die Historizität! – der Frau an der Seite des großen Propheten Moses auf die Frau an der Seite des großen Propheten Jesus, die ja im Übrigen tatsächlich genealogisch in der Nachkommenschaft Amrams gestanden ha-

<sup>7</sup> einer der bedeutenden klassischen Korankommentatoren aus Córdoba, gest. 1273 n.C.

ben mag. So werden auf besonders feinsinnige Weise auch Moses und Jesus parallelisiert.<sup>8</sup>

Im Koran sorgt also nun der Tempelpriester Zacharias für das Mädchen Maria, findet aber, dass offenbar Gott selbst sich ihrer annimmt. Der Ort, an dem Maria sich aufhält und wo sie von Zacharias aufgesucht wird, wird 3:37 *mīhrāb* genannt. Dass es sich dabei um den Tempel handeln muss, liegt nahe und so, „Tempel“, wird der Ausdruck in den meisten Koranübersetzungen auch kommentarlos wiedergegeben.

„Da nahm ihr Herr sie in schönem Annehmen an und ließ sie in schönem Wuchs wachsen, und Zacharias sorgte für sie. Sooft Zacharias zu ihr in den Tempel (*mīhrāb*) eintrat, fand er bei ihr Versorgung und fragte: ‚Maria, woher hast du das?‘ Sagte sie: ‚Es kommt von Gott. Gott versorgt wen Er will, nicht berechenbar.‘“ (3:37)

Wenige übersetzen *mīhrāb* hier ungenau mit „Kammer“ (Ahmadiyya, Goldschmidt), vielleicht geleitet von dem Bild der Jungfrau, die, inzwischen an Josef von Nazaret versprochen, dort in ihrer Kammer die Botschaft des Engels erfährt.

*mīhrāb* ist identisch mit dem Begriff, den wir heute als „Gebetsnische“ aus der islamischen Kunst und Architektur kennen. Wie kann das Wort hier für den Jerusalemer Tempel gebraucht werden? Herkunft und Etymologie von arab. *mīhrāb* sind unklar. Die zu Grunde liegende Wurzel *HRB* steht im Arabischen sonst für „Krieg“, „Kampf“ und davon Abgeleitetes, woraus sich nur schwer ein Bezug zur Gebetsnische herstellen lässt. Der angebliche Brauch frühislamischer Kämpfer, in improvisierten „Feldmoscheen“ die Gebetsrichtung durch eine in den Boden gesteckte Lanze (*ḥarba*) zu markieren, erscheint in dem Zusammenhang weit hergeholt, zumal es sich hier eher um eine volksetymologische Konstruktion handeln könnte, und würde ohnehin die allgemeinere und offenbar ältere Bedeutung des Wortes nicht berühren. Über die persische Variantschreibung *mīhrāb* (so für *mīhrāb*) wird versucht, das Wort von lat. *mithraeum* abzuleiten. Mithras-Heiligtümer verfügten tatsächlich über charakteristische Nischen, und eine lautliche Angleichung von *m* zu *b* wäre durchaus denkbar.<sup>9</sup> Die Nische als solche war freilich in der hellenistischen und römischen Architektur bereits allgemein verbreitet und findet sich in frühen Synagogen ebenso wie in apsidalen Kirchen, sodass ein Rückgriff auf speziell Mithräen wenig überzeugt. Alternativ möchten wir hier anregen, über eine Herleitung von der Wurzel *HRM* nachzudenken, die oben zum Adjektiv *ḥarām* schon diskutiert wurde. *mīhrāb* könnte aus *\*mīhrām* entstanden sein, das, wie die gebräuchliche Form *ḥaram*, einen „heiligen Bezirk“ oder eine „Kultstätte“ bezeichnete.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Weitere Überlegungen hierzu in Abu Safijja, *Maria, woher hast du das?*, 68ff.

<sup>9</sup> vgl. z.B. *Bakka* > *Makka* (Mekka; Sure 3:96).

<sup>10</sup> Zur Diskussion um die Etymologie von *mīhrāb* s. <http://en.wikipedia.org/wiki/Mihrab> und <http://de.wikipedia.org/wiki/Mihrab> (unterschiedliche Beiträge in den deutschen und englischen Versionen); eine mögliche Herleitung von *HRM* wird dort nicht angesprochen.

In den unmittelbar folgenden Versen wird dem Zacharias selbst ein Sohn verheißen:

„Dort betete Zacharias zu seinem Herrn und sagte: ‚Herr, gib mir von Dir gute Nachkommenschaft – bist Du doch der das Beten hört!‘ Da riefen ihm die Engel zu, während er im Tempel (*mīḥrāb*) stand und das Gebet (*ṣallā*) verrichtete: ‚Gott verkündet dir Johannes (arab. *Jahjā*), der ein Wort Gottes bestätigt, einen Herrn und Asketen und Propheten von den Rechtschaffenen.‘“ (3:38-39)

Vgl.: „Ein Gedenken der Barmherzigkeit deines Herrn an Seinem Verehrer Zacharias: Als er seinen Herrn mit verborgenem Ruf rief, und sagte: ‚Herr, mir sind die Knochen schwach und das Haupt weiß geworden, während mein Beten zu Dir, Herr, nie glücklos war. Ich fürchte was nach mir kommen wird, denn meine Frau war unfruchtbar. So schenk mir von Dir einen Nachfolger, der mich und das Haus Jakobs beerben wird, und mach ihn, Herr, (Dir) wohlgefällig!‘ – ‚Oh Zacharias, Wir verkünden dir einen Jungen, und sein Name (sei) Johannes, (den) Wir ihm vorher nicht als Namen gemacht haben.‘ – Er sagte: ‚Herr, wie soll mir ein Junge sein, wo meine Frau doch unfruchtbar war, und ich habe Altersschwäche erreicht?‘ – Er sagte: ‚So hat Dein Herr gesprochen. Mir ist es leicht, und ich habe dich zuvor geschaffen, als du (noch) nicht warst.‘ – Er sagte: ‚Herr, mach mir ein Zeichen!‘ – Er sagte: ‚Dein Zeichen sei, dass du nicht mit den Leuten sprechen wirst drei Nächte lang.‘ Da kam er heraus zu seinem Volk aus dem Tempel (*mīḥrāb*) und er gab ihnen ein, dass sie Ihn preisen sollten am Morgen und am Abend.“ (19:2-11)

Es ist die Episode, die auch Lukas 1 überliefert. Dort bringt Zacharias als Priester im Tempel Rauchopfer dar, als ihm der Engel „auf der rechten Seite des Rauchopferaltars“ erscheint. Im Koran hält er sich beim Gebetsritus (*ṣallā*) im Tempel (*mīḥrāb*) auf.

Die Terminologie ist also auch hier *interpretatio islamica*, sieht das Geschehen schon im Licht der durch den Koran erfüllten Heilsgeschichte: Selbstverständlich ist nicht in einem buchstabengetreuen, und damit die tiefere Ebene der Aussage verfehlenden Sinn gemeint, dass Zacharias das islamische Pflichtgebet vollzogen habe, das der Begriff *ṣallā* zwar bezeichnet, dessen Form und Inhalt aber erst zur Zeit des Propheten Muhammad festgelegt wurde. Und selbstverständlich kann nicht gemeint sein, dass Zacharias seinen Dienst in einer Moschee mit Gebetsnische versehen habe. Vielmehr wird hier der jüdische Tempelkult als *ṣallā* und

der Tempel selbst als *mīhrāb* in den großen Zusammenhang eben jener Heilsgeschichte eingeordnet – so wie Maria als Mutter des großen Propheten Jesus im Islam höchste Vorbildfunktion genießt (21:91 „die Wir nebst ihrem Sohne zu einem Zeichen für alle Welt machten“), und so wie Zacharias und dann sein Sohn Johannes unter die koranischen Propheten eingereiht sind.<sup>11</sup>

#### Der *mīhrāb* Salomos und seine Ausstattung

Die Sure 34, „*Sabāʾ*“, thematisiert die Beobachtung, dass manche Menschen sich der Offenbarung verweigern, weil sie Manches davon in ihrem streng und eng rationalen Denken nicht unterbringen können. Dagegen argumentiert Vers 9 mit der Begrenztheit von menschlichem Verstehen und Wahrnehmen: „Verstehen sie denn nicht, was (wie wenig) offen vor ihnen liegt und was (wie viel) ihnen verborgen ist vom Himmel und der Erde?“

Als Beispiel werden dann einige der wunderbaren Gaben angeführt, durch die Gott die Könige *Dāwūd* (David) und vor allem *Sulaymān* (Salomo) ausgezeichnet hat. Entsprechend der oben erläuterten Qualität des koranischen Texts als Heilige Schrift geht es hier keineswegs darum, David und Salomo auf eine bestimmte historische Bühne – als Könige Israels des 10. Jahrhunderts v.C. – zu platzieren. Auch sie, wiewohl von Amts wegen rechtschaffene Könige, gelten dem Koran als Propheten. David verkündet als Offenbarungsschrift den Psalter (arab. *zabūr*, von *ZMR*<sup>12</sup>, vgl. hebr. *mizmôr*, „Gesang, Psalm“), und ist gleichzeitig – wie in der Bibel – auch Kriegsheld. Salomo ist der „Friedensfürst“ (sein Name leitet sich hebräisch wie arabisch von *šalôm* bzw. *salâm* ab). Seine legendäre Weisheit nimmt betont übernatürliche Züge an, seine Macht reicht bis in die Welt der Tiere und der Dschinn hinein. Sein in der Bibel in aller Breite geschildertes, ehrgeiziges Bauprogramm, für das er prestigeträchtige Außenkontakte instrumentalisiert, und das zunächst Paläste für ihn und seinen Harem umfasst und dann in der Gründung des Tempels kulminiert, wird vom Koran dadurch aus einer vordergründig realen Ebene herausgenommen, dass die Mitwirkung von Dschinn dafür unterstellt wird. Vers 13 zählt auf, was sie für Salomo anfertigten. Die Liste beginnt mit *maḥārīb*, d.i. Plural von *mīhrāb*. Die Übersetzungen bieten hier „Paläste“ (Paret, Hofmann, Bobzin), „Heiligtümer“ (Khoury, Asad), „Bet-

<sup>11</sup> dazu ebenfalls Abu Safiyya, *Maria, woher hast du das?*, 67-75.

<sup>12</sup> (wieder der Lautwechsel *m > b*!)

häuser“ (Ahmadiyya), „Hallen“ (Goldschmidt), u.a. Darauf folgen Erzeugnisse, die wieder nicht eindeutig zu übersetzen sind, etwa „Bildwerke“, „Schüsseln (oder: Becken) (so groß) wie Teiche(?)“ und „Kessel auf Gestellen(?)“. Dies erinnert deutlich an das in 1 Könige 7 und 2 Chronik 3.4 sehr detailliert geschilderte Tempelinventar: das sogenannte „eherne Meer“, Kessel und Gestelle aus Bronze.

In möglicherweise anderer Verwendung steht *mīrāb* noch in Sure „*Šād*“, 38:21-26. Der Zusammenhang wird vor dem Hintergrund der Natan-Erzählung von 2 Samuel 12 erhellt. Denkbar ist zwar, dass der Koran die Episode im Tempel ansetzt, und diesen als größeren Komplex auch als Wohnstätte (wie bei Maria) des Königs ansieht. Da es für die Aussage, die der Koran mit der Erzählung vermitteln will, auf chronologische Bezüge nicht ankommt, wäre der Einwand, dass ja erst Davids Sohn Salomo den Tempel erbaut habe, wenig relevant. Auch sonst kontextualisiert der Koran David und Salomo gern miteinander. Dennoch erscheint überzeugender, dass *mīrāb* an dieser Stelle den Palast Davids meint, und in diesem Sinne vielleicht sogar tatsächlich als „Wehr-Ort“ (also „Burg“ oder „Festung“) von *HRB* her zu verstehen ist. – Schön ist die Anregung von Muhammad Asad, in den „beiden Streitenden, die die Mauer des *mīrāb* überwand“, „eine Allegorie von Davids eigener Erkenntnis zu sehen, daß er gesündigt hatte: Stimmen seines eigenen Gewissens, die am Ende ‚die Mauern‘ der Leidenschaft ‚überstiegen‘, die ihn zeitweilig blind gemacht hatte.“ (864 Fn. 22)

## Der Tempel Salomos und Al-Aqsa

Im Koran geht also der Tempel von Jerusalem wie in der Bibel auf Salomo zurück. Zacharias versah darin seinen Priesterdienst. Zweimal musste der Tempel als das zentrale Heiligtum der Israeliten zerstört werden. Seine in der Bibel so herausragend geschilderte und in der jüdischen Tradition ebenso rezipierte Position kommt aber im Koran und im Islam einer anderen Kultstätte zu: der Kaaba in Mekka. Sie gilt als von Abraham und seinem Sohn Ismael, dem Stammvater der Araber und Urahn Muhammads, gestiftet und wird zum Hauptbezugspunkt für Muslime. Sie bezeichnen die Kaaba oft mit *al-bayt* (arab. für „das Haus“), im Sinne von *bayt-ullah*, „das Haus Gottes“ – ganz ähnlich wie im Judentum der Tempel mit *ha-bayit* (hebr. für „das Haus“), bezeichnet wird. Wie jüdische Religion auf Jerusalem und Zion (i.S.v. Tempelberg) hin ausgerichtet ist und bleibt, orientieren sich Muslime nach Mekka und der Kaaba.

Zugleich ist und bleibt Jerusalem unverzichtbar und unkündbar heilig auch für Muslime. Derselbe Felsen, auf dem Salomos *mīrāb* erbaut war<sup>13</sup>, wird durch Muhammads *mi'rāġ* bestätigt als Schnittpunkt zwischen

<sup>13</sup> Zur exakten Position des eigentlichen Tempelgebäudes s. den Beitrag von E. Reidinger, Tempel Salomos – Felsendom – Templum Domini, in diesem Heft oder die Arbeiten von L. Ritmeyer, *The Quest*.

Himmel und Erde. Die Architektur des Felsendoms drückt dies aus, indem das eckige („irdische“) Oktogon des Baukörpers in das goldene Rund („ewige, himmlische“) der Kuppel übergeht. Der Kuppelschrein, der im strengen Sinn keine eigene Moschee ist, sondern eine würdige bauliche Umrahmung des heiligen Felsens, wurde Ende des 7. Jahrhunderts vom Omajjadenkalifen Abd al-Malik erbaut, doch sagt die Tradition, dass schon Kalif Omar, dem Jerusalem sich 638 n.C. kampfflos überantwortet hatte, „den Felsen von David und Salomo“ durch einen (Holz-) Schrein gewürdigt hatte. Am Mekka zugewandten Südrand der weiten Esplanade des früheren Tempelplatzes wurde eine Überdachung für das Gebet errichtet, aus der später in Stein umgesetzt das Gebäude der Al-Aqsa-Moschee wurde. Dieses Bauwerk könnte auch deshalb *al-aqṣā* heißen, weil es eben ganz *am Rande* (s.o. zur Wortbedeutung) der riesigen Freifläche steht. Doch bezeichnet *al-maṣḡid al-aqṣā* nicht nur im engen Sinn den Moscheebau an der Südseite, sondern zugleich insgesamt den ganzen rechteckigen Komplex, der als größte Hofmoschee der Welt zahlreiche kleinere und größere Einbauten beinhaltet, unter ihnen als ganz besonders herausragendes Element auch den Felsendom. Alternativ wird der Gesamtkomplex der Al-Aqsa-Moschee auch *al-ḥaram aṣ-ṣarīf* genannt, „der ehrwürdige Heilige Bezirk“.

Der Felsendom speziell blieb in der islamischen Perspektive nicht anders als in der Wahrnehmung von außen, stets mit der Erinnerung an den Tempel Salomos verknüpft – gewissermaßen als dessen Substitut, oder besser: als seine islamische Vervollkommnung. Europäische Pilger in Mittelalter und Neuzeit hatten keine Schwierigkeit damit, den Felsendom selbst verkürzt als „Tempel Salomos“ zu bezeichnen.<sup>14</sup> Der osmanische Sultan, der den Felsendom im 16. Jahrhundert umfassend renovierte und in neuem Glanz erstehen ließ, trug nicht zufällig den Namen „Süleyman (= Salomo) der Prchtige“. Der zum Islam konvertierte und im „Westen“ zwar umstrittene, in der islamischen Welt aber gefeierte französische Philosoph Roger Garaudy (geb. 1913) nennt den Felsendom „das Symbol der Einheit und Kontinuität des abrahamitischen, d.h. jüdischen, christlichen und muslimischen Glaubens“.<sup>15</sup>

---

Die monumentale Ummauerung des Zweiten Tempels von König Herodes (die sog. Klagemauer ist ein Ausschnitt daraus) ist zum großen Teil erhalten, in stellenweise bis zu 60 m (!) Höhe, sodass die Tempelanlage insgesamt als eine der heute noch baulich eindrucksvollsten Anlagen der Antike gelten darf.

<sup>14</sup> Das findet seinen Niederschlag auch in der abendländischen Architektur, vgl. etwa die oktogonale Pfalzkapelle Karls d. Gr. in Aachen, oder die Turmhauben der Münchner Frauenkirche, die bewusst der Kuppel des Felsendoms nachempfunden wurden, weil man in ihm den Biblischen Tempel weiterdachte.

<sup>15</sup> <http://www.cyberistan.org/islamic/domerock.htm>, nach: R. Garaudy, *Palestine: The Land of Divine Revelation*, in: *The American Muslim* 1994.

Vor Ort allerdings hat der anhaltende Konflikt in den letzten Jahrzehnten zu dramatischen Verwerfungen der eigentlichen, originär islamischen Sicht geführt. Vierzehn Jahrhunderte lang war Muslimen die historische Kontinuität der Heiligtumstraditionen in Jerusalem nicht nur bewusst, sondern ein wertvoller Bestandteil ihres Selbstverständnisses. Noch im 20. Jh. legten Publikationen des Jerusalemer Waqf, der islamischen Behörde für den *ḥaram aš-šarīf*, selbst ausdrücklich Wert auf diese Zusammenhänge. Seit 1967 die Altstadt Jerusalems unter israelische Herrschaft gelangte, achtet und garantiert der jüdische Staat die Autonomie der islamischen Behörde über den *ḥaram* und hat den Status quo wiederholt gegen extremistische Gruppen radikaler Juden verteidigt, welche tatsächlich die islamische Präsenz auf dem Tempelberg als „vorübergehend“ erachten wollen. Dessen ungeachtet ist aus dem politischen Konflikt zunehmend die Sorge der Palästinenser, der Arabischen und der Islamischen Welt insgesamt erwachsen, aus der jüdischen Vergangenheit des Tempelbergs könnten und würden israelische Ansprüche auf *al-ḥaram aš-šarīf* abgeleitet werden. Bei den nicht zuletzt auch an dieser Frage gescheiterten Friedensverhandlungen in Camp David im Sommer 2000 war von der palästinensischen Delegation unter Jassir Arafat zu hören, dass der Komplex der Al-Aqsa-Moschee, einschließlich der Klagemauer (al-Buraq), keinerlei jüdische Vergangenheit aufweise! Inzwischen sind solche Positionen, zumindest nach außen, unter Muslimen schon nahezu Konsens: Den „angeblichen Tempel“ habe es entweder gar nicht, oder zumindest nicht in Jerusalem gegeben. Damit wird, wie so oft in Konflikten, nicht nur die historische Wahrheit geopfert, sondern es werden in diesem Fall sogar kostbare Inhalte der eigenen islamischen Religion und Tradition verleugnet. – Ein Hoffnungszeichen ist das 2009 von jüdischen Israelis, muslimischen Palästinensern und Dominikaner Patres gemeinsam herausgegebene Werk *Where Heaven And Earth Meet: Jerusalem's Sacred Esplanade* (Hebräische Universität, Al-Quds-Universität, École Biblique, Jerusalem). Sari Nusseibeh, Präsident der palästinensischen Al-Quds-Universität, schreibt darin in aller Eindringlichkeit:

„But whether a spot is initially and inherently sacred, or becomes so through practice, or even following upon the occurrence of some miraculous experience, it is still hard to see how God can 'be made to feel better' by men fighting over that spot, killing and getting killed over it, dismantling or demolishing it, or whatever. The only 'party' or 'parties' that can hope to 'feel better' by such gruesome contestations must surely be men themselves. In the final analysis, spilling (human) blood over the Rock can only be a secular practice, not a divine wish or command!“<sup>16</sup>

“But then, however moving the Dome of the Rock may be as a religious sanctuary or a work of art, it was never expected to impart wisdom. Wisdom, unfortunately, can come only from men and women, and over recent decades they have not shown much of it.”  
(Oleg Grabar, *Dome of the Rock*, 212)

<sup>16</sup> S. Nusseibeh, *The Haram al-Sharif*, in: Grabar/Kedar, *Where Heaven And Earth Meet*, 369.

Literatur:

Oleg Grabar, *The Dome of the Rock*, Cambridge/Ma., London 2006.

Oleg Grabar and Benjamin Z. Kedar (eds.), *Where Heaven And Earth Meet: Jerusalem's Sacred Esplanade*, Jerusalem 2009.

Mehmed Karahodžić, *The Holy House "Al-Maqdis": Jerusalem*, Sarajevo 2005.

Erwin Reidinger, Tempel Salomos – Felsendom – Templum Domini, *Blätter Abrahams* 9, 2010, 13-78.

Leen Ritmeyer, *The Quest. Revealing the Temple Mount in Jerusalem*, Jerusalem 2006.

Abu Safijja, *Maria, woher hast du das? Frauengestalten Im Koran*, München 2008.

Stefan Jakob Wimmer und Stephan Leimgruber, *Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich*, Stuttgart und München 2007<sup>2</sup>.

Koranübersetzungen:

*Die Botschaft des Koran*, Übersetzung und Kommentar von Muhammad Asad, Düsseldorf 2009.

*Der Koran. Die heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung*, Ahmad v. Denffer, Islamabad und München 1996.

*Der Heilige Qur'ân*, Ahmadiyya Muslim Jamaat, Rabwah/Pakistan 1993<sup>3</sup>.

*Der Koran*, Neu übertragen von Hartmut Bobzin, München 2010.

*El Koran*, Übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Berlin 1920.

*Der Koran. Das heilige Buch des Islam*, Aus dem Arabischen von Max Henning. Überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann, Istanbul 1998, München 2003.

*Der Koran*, Übersetzung von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 1992<sup>2</sup>.

*Der Koran*, Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart u.a. 2001<sup>8</sup>.

*Der Koran*, Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker, Darmstadt 2003.

# BLÄTTER ABRAHAM'S

BEITRÄGE ZUM INTERRELIGIÖSEN DIALOG

HERAUSGEGEBEN  
VON  
MANFRED GÖRG  
UND  
STEFAN JAKOB WIMMER

HEFT 9

MÜNCHEN 2010