

Islamische Pilgerfahrt

Kontinuität zwischen der vorislamischen und islamischen Pilgerfahrt

Der Islam stützt sich in vielen Punkten auf die jüdisch-christliche Tradition. Auch bei der frommen Handlung der Pilgerfahrt zu Kultstätten lassen sich Bezugspunkte herstellen; sie war den Arabern aber schon lange vor dem Islam bekannt. Die islamische Pilgerfahrt war insofern das Erbe einer langen Entwicklung, nämlich sowohl einer eigenen paganen als auch der jüdischen und christlichen Pilgerfahrt¹³¹⁶. Obwohl sich die vorliegende Monographie fast ausschließlich mit dem Gebiet des Nahen Ostens und Ägyptens beschäftigt, wird hier der Verständlichkeit halber auch die Arabische Halbinsel mit Mekka einbezogen, das seit dem 7. Jahrhundert das Zentrum der islamischen Pilgerfahrt ist.

Was den Nahen Osten selbst betrifft, stellt sich allgemein die mit der Pilgerfahrt zusammenhängende Frage, welchen Bezugspunkt die Muslime zu den jüdischen und christlichen Kultstätten hatten. Dabei war für die Ausgestaltung der islamischen Heilsgeschichte bedeutsam, dass Palästina und Ägypten als Schauplätze der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte den Arabern zuerst in die Hände fielen und die geographische Basis für weitere Unternehmungen bildeten. Die reiche religiöse Tradition dieser Gebiete hat den Islam nachhaltig befruchtet. Erst in der Auseinandersetzung mit dieser Tradition entwickelte sich der Islam zu einer universalen Religion¹³¹⁷.

Der Islam war in Arabien entstanden, in einem Gebiet außerhalb der jüdisch-christlichen Überlieferungen. Die Kaaba wurde in den Kult einbezogen und, angeblich von Abraham gegründet, von Mohammed als das erste Gotteshaus bezeichnet. Anschließend wurden fast alle Traditionen von Jerusalem nach Mekka übertragen. Auch die Pilgerriten von Mekka, die an die vorislamischen Traditionen anknüpften, wurden durch biblische Vorbilder erklärt¹³¹⁸. Die Problematik muss natürlich im breiteren Kontext der historischen Um-

wandlungen, zu denen es nach den arabischen Eroberungszügen im 7. und 8. Jahrhundert kam, und auch im Kontext der religiösen Polemik bzw. Konfrontation zwischen Christen, Juden und Muslimen in dieser Zeit gesehen werden¹³¹⁹.

Kontinuität zwischen der paganen und islamischen Pilgerfahrt

Zusammenhänge zwischen der paganen und islamischen Pilgerfahrt lassen sich sowohl auf der Arabischen Halbinsel als auch in Mesopotamien belegen. Die antike Stadt Hatra (heute etwa 80 km westlich von Mosul im Norden des Irak) lag in der Steppe im Grenzbereich zwischen dem Römischen Reich und dem Partherreich; sie war Hauptstadt eines Kleinfürstentums im Machtbereich des Partherreichs. Kurz nach der Eroberung durch die Sassaniden im Jahre 240 oder 241 wurde die Stadt aufgegeben¹³²⁰. Hatra wird in der Forschung meistens für eine wichtige Karawanenstadt gehalten¹³²¹. Dies wird jedoch von einigen Forschern abgelehnt, die stattdessen auf die Rolle Hatras als bedeutendes religiöses Zentrum hinweisen¹³²². So bezeichnete Lucinda Dirven die Stadt Hatra als »vorislamisches Mekka«. Mit Verweis auf die aramäischen Inschriften und die Architektur der Stadt (Temenos inmitten von Hatra) sah die Autorin in Hatra eine heilige Stadt, die in der Antike ein bedeutendes Pilgerzentrum für die als Nomaden lebenden Araber war¹³²³.

Auch die Karawanenstadt Palmyra wird von einigen Forschern als ein Pilgerzentrum betrachtet, wobei wiederholt auf die enge Verknüpfung des Handels bzw. des in der Stadt abgehaltenen Marktes hingewiesen wird. Die schriftlichen Quellen hierzu fehlen, doch gibt es nach Adnan Bounni mehrere Hinweise, dass Palmyra – für die Nomaden sehr zentral gelegen – auch die Funktion einer Pilgerstadt hatte. Der monumentale Bel-Tempel wurde von einem riesigen Hof umgeben (200 m × 200 m), dieser wiederum durch drei Doppelsäulenhallen und

1316 Busse, Islam 115.

1317 Busse, Islam 126.

1318 Busse, Islam 127.

1319 Hoyland, Islam 523-544 (Chap. 12: Non-Muslim Conceptions of Islam). – Olster, Defeat.

1320 Sommer, Hatra. Zur Lage Hatras zwischen dem Reich der Römer und Parther vgl. Sommer, Between Rome and Iran.

1321 Die Bedeutung von Hatra als Handelsknotenpunkt: Sommer, Hatra. – Freyberger, Handel.

1322 D. Schlumberger, Orient 128-130 (»ihre Bedeutung als Handelsort [...] lässt sich als Folge der Wallfahrten zu ihren Heiligtümern erklären«). – H. J. W. Drijvers, Hatra 824-825 (ist jedoch vorsichtig, ob Hatra auch ein Pilgerzentrum war). – Segal, Arabs at Hatra 58 (»It appears, then, that towards the end of the first and the beginning of the second century, Arabs came to the city of Hatra to perform their religious devotions«). – Dirven, Hatra 364-365.

1323 Dirven, Hatra (zu religiösen Strukturen nomadischer Gruppen, mit weiterführender Literatur, vgl. insb. Anm. 47 und 48).

eine vierte, noch höhere Säulenhalle, die, so A. Bounni, große Mengen von Pilgern aufnehmen konnten¹³²⁴.

Die vorislamische Stadt Mekka ist kaum bekannt. Ptolemäus erwähnt in seiner Geographie den Ort Makoraba¹³²⁵, es ist jedoch zweifelhaft, ob damit wirklich das spätere Mekka gemeint ist. Im Koran lautet möglicherweise eine frühe Benennung Bekka (Sure 3,86). Es ist zu betonen, dass die vorislamische Geschichte von Mekka nur durch islamische Autoren überliefert ist, die erst in späteren Jahrhunderten wirkten und keine direkten Kenntnisse besaßen. Es ist mit B. Finster anzunehmen, dass sich am Ort ein Heiligtum befand, das möglicherweise in vorchristliche Zeit zu datieren ist. Mekka war ursprünglich keine Stadt, sondern ein Kultplatz mit einem oder mehreren Tempeln, der wahrscheinlich nur einmal im Jahr zu bestimmten Festen aufgesucht wurde und in dem sich vermutlich kaum nennenswerte Bauten befanden. Große Bedeutung als Pilger- und Handelsstadt erlangte Mekka erst unter dem mächtigen arabischen Stamm der Quraisch, der im 5. Jahrhundert n. Chr. an Einfluss gewann. Er übernahm wichtige und lukrative Ämter, unter anderem die Versorgung der Pilger mit Wasser und Nahrung. Nach islamischer Überlieferung besaßen jedoch die Stämme Jurhum und später Chuzā'a die Kontrolle über das Heiligtum. Auch heißt es, dass der Begründer des Aufschwungs Mekkas im 5. Jahrhundert Qusaiy ibn Kilāb aus dem Stamm der Quraisch stamme: Er habe das Heiligtum umgebaut, den Kult organisiert und die soziale Gesellschaftsstruktur geordnet¹³²⁶.

Im 5. und 6. Jahrhundert wurden in Mekka einfache Randhütten durch solide Steinbauten ersetzt, die sich um die Kaaba gruppierten. Im Westen des Heiligtums befand sich Dār an-Nadwa, eine repräsentative, von Qusaiy ibn Kilāb gebaute Architektur, wo sich die Ältesten zu Beratungen und wichtigen Ereignissen versammelten. Der Aufstieg Mekkas am Anfang des 7. Jahrhunderts hängt mit dem Niedergang der Stadt al-Hīra im Zweistromland zusammen. Al-Hīra war die Hauptstadt der Lachmidern, der Mittelpunkt des kulturellen und politischen Lebens der arabischen Welt im 6. Jahrhundert¹³²⁷.

Zu Beginn der islamischen Zeit sollte Mekka weiterhin nur für Pilger bestehen und keine eigene Entwicklung nehmen. Im Laufe der Zeit wuchs jedoch die Stadt über die alten Grenzen hinaus, auch um den Pilgern Unterkunft zu gewähren. Mit der Verkündigung des Islam blieb die kultische Bedeutung des Ortes mit der Kaaba bewahrt¹³²⁸.

Die Vorgeschichte der Kaaba ist kaum bekannt; möglicherweise stand schon früh ein Heiligtum im Mittelpunkt der Verehrung. Auf die Existenz einer frühen Anlage verweisen die nie versiegende Quelle Zamzam in der Nähe der Kaaba und der heilige Bezirk (Haram) rings um das Heiligtum. Die frühesten literarischen Berichte über die Kaaba stammen erst aus der Zeit um 600, als das Heiligtum wieder aufgebaut wurde. An der Wiederinstandsetzung war auch der junge Mohammed beteiligt. Das Innere des Heiligtums schmückten Fresken, nach der Eroberung von Mekka 628 ließ Mohammed jedoch alle Bilder tilgen¹³²⁹. Bei den unter 'Abd Allah ibn al-Zubayr 683 durchgeführten Restaurierungsarbeiten wurde sichtbar, dass der erste, noch vorislamische Tempel einen rechteckigen Grundriss mit apsidalem Abschluss an der Nordwestseite hatte. Alle folgenden Bauten ruhten auf den Fundamenten dieser ersten Anlage¹³³⁰. Die Kaaba wurde für die islamischen Gläubigen zum »heiligen Haus«¹³³¹, das von Ibrāhīm und Ismā'īl erbaut worden war. Der ursprünglich Kultort mit lokaler Bedeutung wurde nun zum Weltmittelpunkt.

Seit der Frühzeit des Islam gab es drei große Pilger Routen auf der Arabischen Halbinsel. Die eine kam aus Fuskat (dem heutigen Kairo), sie wurde von Pilgern aus Al-Andalus und Nord- und Westafrika benutzt¹³³². Eine weitere Pilger Route kam aus dem Norden, und zwar aus Damaskus (auf diesem Weg reisten auch Pilger aus dem Kaukasus und Anatolien dorthin)¹³³³ sowie aus Bagdad (von den Pilgern aus Persien benutzt)¹³³⁴. Der dritte wichtige Pilgerweg kam aus dem Süden, aus der Arabia Felix¹³³⁵. Zudem gab es kleinere Nebenrouten, u. a. von Basra am Persischen Golf. Diese Pilgerstraßen griffen oft alte Handelswege auf, benutzten vorislamische Siedlungen bzw. bauten sie aus oder reaktivierten sie¹³³⁶.

Kontinuität zwischen der christlichen und islamischen Pilgerfahrt

Arabische christliche Pilgerfahrt im Nahen Osten in der vorislamischen Zeit (5.-7. Jahrhundert)

Christliche Araber unternahmen in der Spätantike Pilgerfahrten im Nahen Osten und auf der Arabischen Halbinsel; schon früher, in vorchristlicher Zeit, pilgerten Araber zu paganen Pilgerstätten. Zu den prominenten Pilgerzentren der christlichen Araber zählten Sergiopolis (Resafa) und Jerusalem. In Südarabien hatten diesbezüglich zwei Orte eine

1324 Bounni, Palmyre. A. Bounni verweist bei seiner Hypothese (so müssen seine diesbezüglichen Ansichten betrachtet werden, denn direkte Belege kann er nicht anführen) auf die Tatsache, dass ein solcher Raum für Feste nur einheimischer Bewohner, denen in der Stadt insgesamt mehr als zehn Heiligtümer zur Verfügung standen, zu groß war. Die Anzahl der Menschen, die mit einer Karawane kamen, soll jeweils etwa 100 betragen haben, also sehr niedrig gewesen zu sein. – Gegen die Bedeutung Palmyras als eine Pilgerstadt: Dirven, Hatra 365.

1325 Ptol. geogr. 6,7,32.

1326 Finster, Mekka und Medina 224-225. – Dostal, Mecca 193-196. – Kister, Mecca.

1327 Finster, Mekka und Medina 225-226.

1328 Finster, Mekka und Medina 228.

1329 Finster, Mekka und Medina 229.

1330 Finster, Mekka und Medina 228-229.

1331 Sure 5,97.

1332 Al-Ghabban, Egypt.

1333 Al-Kilabi, Syria.

1334 Diese irakische Route erhielt den Namen Darb Zubayda nach Zubayda bint Ja'far, der Frau des Kalifen Harun al-Raschid (786-809), die sich um den Ausbau der Route verdient machte. Die Route ist jedoch viel älter, sie geht in die vorislamische Zeit zurück. Vgl. Al-Raschid, Darb Zubayda.

1335 Al-Thanayan, Yemeni.

1336 Gierlichs, Frühe Pilger Routen 211.

Sonderstellung: Nagrān und die von Abraha gebaute große Kirche in Sanaa.

An der vorislamischen paganen Pilgerfahrt auf der Arabischen Halbinsel ist auch eine christliche Teilnahme nachgewiesen. Eine der Stationen der Pilger auf ihrer Reise von 'Arafāt zurück nach Mekka war nämlich Mawqif al-Našārā, ein von den christlichen Arabern bewohnter Ort¹³³⁷. I. Shahīd vermutet deshalb, dass schon die vorislamische Pilgerfahrt biblische Elemente beinhaltete, die es den christlichen Arabern ermöglichte, daran teilzunehmen¹³³⁸.

Sergiupolis (Resafa)

Resafa liegt im Nordosten Syriens, 25 km vom Euphrat entfernt und am Rande der Syrischen Wüste. Die Gründung des Ortes geht möglicherweise schon in die assyrische Zeit zurück und wird in der Forschung mit dem biblischen Resef gleichgesetzt, wofür jedoch archäologische Anhaltspunkte fehlen¹³³⁹. Am Ende des 3. Jahrhunderts wurde es durch Kaiser Diokletian zu einem wichtigen römischen Kastell an der Strata Diocletiana ausgebaut¹³⁴⁰. Ihre »goldene Zeit« erlebte die Stadt erst im engen Zusammenhang mit der Verbreitung des Christentums. Etwa im Jahr 312 wurde im Kastell oder in seiner Nähe der römische Offizier Sergios hingerichtet, weil er seinem christlichen Glauben nicht abschwören wollte¹³⁴¹. Sein Grab wurde bald darauf zum Ziel von Pilgern. Die ursprünglich kleine Siedlung, die unter Kaiser Anastasios I. (491-518) nach seinem Märtyrer den Namen Sergiupolis erhielt, entwickelte sich im 5. und 6. Jahrhundert zu einem der bedeutendsten christlichen Pilgerzentren im östlichen Mittelmeerraum.

Christliche Pilgerfahrt nach Sergiupolis

Sergiupolis war die bedeutendste Pilgerstätte der christlichen Araber im spätantiken Syrien und Mesopotamien¹³⁴². Durch ein gewaltiges Bauprogramm, das nicht nur durch den Patriarchen von Antiochia, sondern auch durch die Kaiser in Konstantinopel gefördert wurde, entstand eine bewehrte Pilgerstadt, in der sich drei größere und mehrere kleine Kir-

chen und die notwendige Infrastruktur (u. a. große Zisternen) befanden; auch eine massive Stadtmauer wurde errichtet¹³⁴³.

Der Schutz des Reliquienschreines des hl. Sergios oblag den aus der Region stammenden Arabern (*equites promoti indigenae*), die seit dem 4. Jahrhundert byzantinische *foederati* waren. Besonders ausgeprägt war die christliche Verehrung des hl. Sergios seit dem 6. Jahrhundert unter den Ghassaniden, den langjährigen arabischen *foederati* der Byzantiner¹³⁴⁴. Das spezielle Interesse am hl. Sergios erwuchs aus der Tatsache, dass es sich bei ihm um einen Militärheiligen handelte, der am Kampf gegen die Perser beteiligt war. Seine Verehrung richtete sich somit gegen die an der Seite der Perser stehenden paganen Lachmiden¹³⁴⁵. Die Reliquien des hl. Sergios befanden sich seit Anfang des 6. Jahrhunderts nördlich der Apsis der Basilika A (auch »Große Basilika« genannt), wohin sie aus der ersten Sergios-Kirche überführt wurden, die sich an der Stelle der späteren Basilika B befand¹³⁴⁶. Die christlichen Pilger, die im 6. Jahrhundert in großen Mengen nach Sergiupolis kamen, betraten den Reliquienschrein entweder vom Nordschiff der Basilika, oder durch eine Tür in der Nordostecke der Basilika, die in eine Seitenkapelle vom Nordhof führte¹³⁴⁷.

Wie die zahlreichen Gegenstände belegen, war die Basilika A die wichtigste Pilgerkirche von Resafa. Unter den Objekten befanden sich unter anderem Fragmente von Pilgerflaschen, Münzen und kleine Schmuckstücke (meistens Ohrringe und Armbänder) aus billigem Metall oder aus Knochen, die als Votivgaben von »einfachen« Pilgern gedeutet werden. Die Mehrheit dieser Gegenstände wurde unter dem Boden der zweiten Phase des Martyriums der Basilika A gefunden. Es wird deshalb angenommen, dass die kostbaren Gegenstände im Rahmen des Umbaus entfernt, diejenigen mit geringerem Wert jedoch an der Stelle belassen wurden. Es lässt sich mit gutem Grund voraussetzen, dass diese einfacheren Objekte von den einheimischen christlichen Arabern dargebracht worden waren¹³⁴⁸.

Die Bedeutung der Kultstätte des hl. Sergios wird dadurch unterstrichen, dass sie unter al-Mundir (569-582) der Schau-

1337 Fiey, Našārā.

1338 Shahīd, Pilgrimage 346. – Shahīd, Fifth Century 392. – Einen christlichen Aspekt der vorislamischen Pilgerfahrt nach Mekka belegt der Historiker des 9. Jhs. Azraqi, wenn er in seiner Ekphrasis von Malereien spricht, die die Wände und Säulen der vorislamischen Kaaba schmückten. Es wurden hier angeblich Abraham und sein Sohn Ismael, Christus und Maria dargestellt. Vgl. King, Paintings. Die Tradition bis in die Zeit von Azraqi wurde mündlich überliefert.

1339 Das biblische Resef: Jes 37,12. Zur Gleichsetzung Resafa = Resef vgl. Ulbert, Rusafa-Sergiupolis 356. – Lipiński, Aramaeans 62-63. Einen sehr guten Überblick zur Geschichte und den Denkmälern von Sergiupolis bietet das gleichnamige Lemma in TIB 15,2,1726-1735 (mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis).

1340 Das tetrarchische Kastell in Resafa wurde bis jetzt noch nicht archäologisch nachgewiesen, wir stützen uns hierbei auf die christliche Tradition. Vgl. Konrad/Sack, Wiederverwendung 65. In der neueren Forschung wird die Errichtung des römischen Kastells schon ins 1. Jh. gesetzt. Vgl. Lipiński, Aramaeans 62-63.

1341 E. K. Fowden, Saint Sergius 8-11. 11-17. Sein Gefährte Bakchos war bereits in Barbalissos (Meskene-Bälis) gemartert worden. – Was die »Ursprünge« des hl. Sergios betrifft, so ist auf eine ältere, von E. Lucius vertretene Ansicht zu verweisen. Den hl. Sergios vergleicht er mit dem arabischen, v. a. in Palmyra

verehrten Gott Aziz (Azizos), der von den Steppenbewohnern in Syrien verehrt wurde. Sein Name bedeutet »kräftig«, in diesem Zusammenhang weist er darauf hin, dass Sergios ein kriegerischer Märtyrer war. Vgl. Lucius, Anfänge des Heiligenkults 233-234. – H. J. W. Drijvers, Parallelen 58. Zum Gott Aziz vgl. H. J. W. Drijvers, Syrische Gottheiten 246-247. – Turbach, Im Schatten des Sonnenkultes 63-70.

1342 E. K. Fowden, Holy Places 134-135.

1343 Konrad/Sack, Wiederverwendung 66-67. 69. Die Förderung durch Justinian erwähnt Prok. de aed. 2,3-8. Vgl. Ulbert, Rusafa-Sergiupolis 356.

1344 Shahīd, Sixth Century II (1) 954-959.

1345 Shahīd, Arab Pilgrimages 379.

1346 Brands, Pilgerfahrt 36-38.

1347 Ulbert, Basilika 43-62. 171-177. – Fowden/Fowden, Studies 186-187. – Brands, Bauornamentik 78-79. – Der Pilger von Piacenza (um 570) erwähnt in seinem Bericht ganz kurz: »[...] 12 Meilen landeinwärts (von Suras, heute Süriye) unter den Arabern ruht der hl. Sergius in der Stadt Tetrapyrgium (= ein seltener Name für Resafa)«. Der Pilger beschreibt davor, Barbalissos (heute Bälis am Euphrat), wo der hl. Bakchos ruht, und Suras besucht zu haben. Vgl. Donner, Pilgerfahrt 294-295. Aus seinem Bericht geht jedoch nicht direkt hervor, dass er auch Resafa besuchte.

1348 Ulbert, Basilika 59-60 (Verzeichnis der Objekte). 140.

platz der Friedensverhandlungen der Ghassaniden mit Byzanz war. Wahrscheinlich kurz danach ließ al-Mundir außerhalb der Mauer einen Bau errichten, der von Forschern bis heute unterschiedlich interpretiert wird. Er wurde zunächst als eine Kirche gedeutet¹³⁴⁹. J. Sauvaget versuchte demgegenüber nachzuweisen, dass es sich um eine Audienzhalle des Ghassanidenfürsten al-Mundir handelte¹³⁵⁰. War dies jahrzehntlang die herrschende Meinung¹³⁵¹, so wies Gunnar Brands vor kurzem auf baugeschichtliche, topographische und ikonographische Gesichtspunkte hin, die dazu führen, »dass es sich beim al-Mundir-Bau, wie schon die ältere Forschung annahm, um eine Kirche gehandelt hat«, die möglicherweise mit einer Grabfunktion zusammenhing¹³⁵². Die Kirche entstand nach Brands möglicherweise am Standort des alten Grabes des hl. Sergios oder in seiner Umgebung; seine Reliquien wurden in die von Bischof Alexander von Hierapolis um 430 gestiftete Sergioskirche *intra muros* transferiert. Mit der Annahme, dass ein so bedeutender Pilgerort wie Resafa möglichst viele Anziehungspunkte für Pilger besitzen sollte, vermutet G. Brands, dass es sich beim besprochenen Bau um eine Stationskirche handelte, die den Ausgangspunkt von Prozessionen markierte. Der Bau wurde von der bedeutendsten Nekropole der Stadt umgeben, was der Autor durch den Wunsch erklärt, in der Nähe des ehemaligen Heiligengrabes beigesetzt zu werden¹³⁵³. Auch in der Deutung G. Brands spielte also al-Mundirs enge Beziehung zum hl. Sergios eine wichtige Rolle für die Errichtung der Kirche¹³⁵⁴. E. K. Fowden deutet zwar im Einvernehmen mit G. Brands den Bau als eine Kirche, meint aber, dass sie jedoch auch als eine Audienzhalle gedient haben könne und beschäftigt sich diesbezüglich mit den Funktionen einer Kirche in der spätantiken arabisch-christlichen Kultur¹³⁵⁵.

Die Bedeutung des hl. Sergios für die Ghassaniden belegt die Nachricht, dass es in Gabitha (heute al-Jābiya) auf der syrischen Seite der Golanhöhen während der Herrschaft des Ghassanidenfürsten Al-Ḥārith (528-569), der in den griechischen Quellen Arethas genannt wird, ein dem hl. Sergios

geweihtes Kloster gab¹³⁵⁶. In einem 569 verfassten Brief der 137 Äbte der miaphysitischen Klöster wird in Gabitha ein dem hl. Sergios geweihtes Kloster erwähnt¹³⁵⁷. Eine dem hl. Sergios geweihte Kirche findet sich auch im Brief des Petros von Kallinikos, des Patriarchen von Antiochia und Oberhauptes der syrisch-orthodoxen Kirche (581-591)¹³⁵⁸.

Gabitha war einer der permanenten Sitze der Ghassaniden. H. Kennedy vermutet, dass in Gabitha eine parallele (ghassanidische) Verwaltung zum Sitz der byzantinischen Verwaltung in Bosra war¹³⁵⁹. Oft als ghassanidische »Hauptstadt« bezeichnet, war der Ort eher eine saisonbedingte, mit dem Palastkomplex von Qasr al-Abyad (Chirbet al-Bayda) alternierende Residenz¹³⁶⁰. Seine bedeutendste Rolle spielte Gabitha, als es für 20 Jahre unter Mu'āwiya zur Hauptstadt der Region Bilād al-Shām wurde, bevor dieser zum ersten Kalifen der Umayyaden wurde (661-680)¹³⁶¹. Die Stadt wurde leider bis jetzt noch nicht archäologisch untersucht¹³⁶². Da die Kirche von Gabitha nicht ausgegraben wurde, können über sie keine Aussagen gemacht werden. Anders verhält es sich mit einer anderen ghassanidischen Kirche, die dem hl. Sergios geweiht wurde: Die unweit von Madaba gelegene Kirche von Nitl ist die einzige archäologisch untersuchte ghassanidische Kirche¹³⁶³.

Der Kult des hl. Sergios verbreitete sich auch in den christianisierten westlichen Regionen des Sassanidenreiches und wurde vom persischen König Chosrau II. sehr geschätzt¹³⁶⁴. Im mesopotamischen Qaraqosh gibt es bis heute eine den hll. Sergios und Bakchos geweihte Kirche; das unweit von Hira und 'Aqula gelegene, ebenfalls den beiden Heiligen geweihte Kloster, bestand bis zum 10. Jahrhundert¹³⁶⁵. J. M. Fiey identifizierte 1956 die Ruinen einer Kirche und eines Klosters Qasr Serej von Balad mit der von Ahudemme, dem Metropoliten der Syrisch-orthodoxen Kirche, gegründeten Kirche¹³⁶⁶ (diese soll für die christlichen Untertanen des sassanidischen Herrschers gebaut worden sein, damit sie nicht die Grenzen zum Oströmischen Reich überqueren müssten¹³⁶⁷).

1349 Sarre, Rusafa-Sergiopolis 106. – Musil, Palmyrena 299-326. – Vgl. insbesondere die von A. Mendl angefertigten Rekonstruktionen des Baus: fig. 113 (Grundriss), fig. 114 (Längs- und Querschnitt), fig. 115 (Rekonstruktion des Innenraumes).
 1350 Sauvaget, Ghassanides 120. Diese Deutung wurde auch von I. Shahīd übernommen: Shahīd, Ghassanid Structure.
 1351 Den Bau deutete so auch I. Shahīd. Shahīd, Arab Pilgrimages 379-380. – Shahīd, Sixth Century I (1) 374-378. 501-505. I. Shahīd versuchte auch die Frage zu beantworten, warum der Bau (das Praetorium) außerhalb der Stadtmauer entstand. Sergiopolis war eine von Mauern umgebene heilige Stadt; ein profaner Bau wie ein Praetorium, dessen Erbauer, die Ghassaniden, keine *cives*, sondern lediglich Foederaten waren, konnte nur außerhalb der Mauer stehen. Die Lage in unmittelbarer Nähe des bedeutenden Pilgerzentrums der christlichen Araber war bezeichnend, da die Ghassaniden eifrige Christen waren und ihre Kriege im Namen des Kreuzes unternahmen. Vgl. Shahīd, Sixth Century I (1) 504-505. Bedenken zur Shahīds Begründung der Lage außerhalb der Stadt äußerte G. Brands, Audienzsaal 219-220.
 1352 Brands, Audienzsaal 232.
 1353 Brands, Audienzsaal 233.
 1354 Als mögliche Anlässe zum Bau der Kirche nennt G. Brands die Wiederherstellung des Foederatenverhältnisses zwischen den Ghassaniden und Kaiser Justin II. 575 oder den triumphalen Empfang al-Mundirs in Konstantinopel 580 von Kaiser Tiberius. Vgl. Brands, Audienzsaal 233-234.
 1355 E. K. Fowden, Arab building.
 1356 E. K. Fowden, Christian Monasteries 568-569.

1357 Der Brief wurde Bestandteil des Geschichtswerkes von Dionysius von Tell Mahre (773-845), aus dem jedoch nur Fragmente erhalten sind. Vgl. Shahīd, Sixth Century II (1) 98.
 1358 Die Passage mit dem Brief des Petros von Callinicum wurde Bestandteil der Weltchronik Michaels des Syrers (1126-1199). Vgl. Aphram I Barsoum, Syriac Literature 309-310. – In der Kirche des hl. Sergios in Gabitha trafen sich 587 zwei monophysitischen Gruppen – die eine wurde von Petros von Callinicum, die andere von Damian von Alexandria geführt –, um ihre Streitigkeiten beizulegen; das Treffen führte jedoch zu keinem Ergebnis. Vgl. Shahīd, Sixth Century II (1) 98. – Ebied/van Roey/Wickham, Peter of Callinicum 41.
 1359 Kennedy, Last Century 174.
 1360 Butcher, Roman Syria 71.
 1361 Shahīd, Sixth Century II (1) 96. 100-102. – Shahīd, Sixth Century II (2) 266-267.
 1362 Es gibt nur Beschreibungen von modernen Reisenden (G. Schumacher, R. Brunnnow, R. Dussaud), die an der Wende des 19. und 20. Jhs. die Überreste der Stadt sahen. Vgl. Shahīd, Sixth Century II (1) 102-104.
 1363 Piccirillo, Nitl. Shahīd, Nitl. Niglio, En-Nitl.
 1364 Theoph. Sim. 5,14.
 1365 E. K. Fowden, Saint Sergius 120-129.
 1366 Fiey, Qasr Serej.
 1367 Oates, Studies 113-117. – Postgate, First Empires 8. – Zur Verehrung des hl. Sergios durch die sassanidischen Könige, insbesondere Chosrau II. (590-628) vgl. E. K. Fowden, Saint Sergius 133-141.

Verehrung des hl. Sergios in islamischer Zeit

Sergios blieb auch nach dem Siegeszug des Islam ein von den Arabern verehrter Patron. Dies war der Fall unter anderem bei den Taghlib, einem mächtigen arabischen Stamm, der sein Bild in die Schlacht führte¹³⁶⁸. Eine besondere Entwicklung des Sergios-Kultes und der damit verbundenen Pilgerfahrt lässt sich in Resafa verfolgen. Im zweiten Viertel des 8. Jahrhunderts wurde die Stadt zur groß angelegten Residenz des Umayyaden-Kalifen Hischām ibn ‘Abd al-Malik (724-743). Dieser ließ hier viele Bauten errichten, die das Bild der frühbyzantinischen Stadt teilweise deutlich veränderten. Einer der Gründe für die Fortsetzung der Pilgertradition in Resafa war mit Sicherheit die Rolle der Stadt als zentraler Treffpunkt der in ihrer Umgebung lebenden arabischen Stämme, die in ihrer Mehrheit bis ins 13. Jahrhundert dem christlichen Glauben treu blieben¹³⁶⁹. Die Verehrung des hl. Sergios hatte somit für den Kalifen Hischām nicht nur religiöse, sondern auch politische Bedeutung¹³⁷⁰.

Dem Nebeneinander und dem Übergang zwischen der christlichen und der islamischen Kultur widmete man sich in Resafa schon seit Beginn der systematischen archäologischen Ausgrabungen¹³⁷¹. Damals wurde von Katharina Otto-Dorn der nördliche Bau FP 106, einer der zwei archäologischen Strukturen südlich der Stadt, untersucht¹³⁷²; der südliche Bau FP 220 wurde erst vor wenigen Jahren zum Objekt archäologischer Untersuchungen¹³⁷³. K. Otto-Dorn verglich die Strukturen mit umayyadischen Schlössern und identifizierte sie als Repräsentationskastelle (*qaṣrain*) des Kalifen Hischām¹³⁷⁴. Die seit 2006 durchgeführten, aber teilweise noch unpublizierten Untersuchungen hatten zum Ziel, diese Annahme zu verifizieren. Auch der südliche Bau FP 220 konnte als sog. Qaṣr klassifiziert werden, ein im heutigen Jordanien und in Palästina bekannter Bautypus. Der Qaṣr FP 220 ist dabei mit rund 5500 m² Fläche nach Mšattā in Jordanien der größte Vertreter dieses Bautypus¹³⁷⁵.

Der bedeutendste islamische Bau in Resafa entstand jedoch innerhalb seiner Stadtmauer: Im nördlichen Teil des Nordhofes der Basilika A wurde, auch vom Kalifen Hischām, die Große Moschee gebaut (**Abb. 26**). Die Reliquienkapelle im nördlichen Apsisnebenraum der Basilika A war seit der Errichtung der Pilgerkirche vom großen Peristylhof erreichbar, der zur Aufnahme der christlichen Pilger bestimmt war. Ch. B. Konrad und D. Sack vermuten, dass hier auch Gottesdienste gefeiert wurden. Es konnten im Bereich des nördli-

chen Peristylunganges (an der Stelle, wo später die Moschee errichtet wurde) archäologisch eine Zerstörung und nachfolgend eine Reparaturphase nachgewiesen werden. Dies wurde durch den Einbruch einer unterirdischen Doline verursacht. Den muslimischen Baumeistern waren also die Schwierigkeiten des Terrains bewusst, sie nahmen sie jedoch in Kauf. Schon diese Tatsache zeigt, wie wichtig ihnen genau diese Lage für den Bau der Großen Moschee war¹³⁷⁶.

Die an der Nordseite des Peristylhofes errichtete Große Moschee¹³⁷⁷ wurde in der Bauphase Ia, die in die Regierungszeit des Kalifen Hischām datiert wird, als eine dreischiffige Gebetshalle mit vorgelagertem Moscheehof und auf der Ost-, Nord- und Westseite umlaufenden Arkaden (Riwaq) konzipiert. Die Qibla-Wand wurde in den Plattenbelag des Nordhofes eingetieft und so angelegt, dass der Raum zwischen ihr und dem Nordperistyl das Südschiff ergab. Durch das Einbeziehen der Qibla-Wand verlor der Peristylhof mehr als ein Drittel seiner Fläche. D. Sack vermutet, dass das Ende der Bauphase Ia möglicherweise dadurch herbeigeführt wurde, dass die Südwand, die Qibla-Wand und der reparierte Plattenbelag des Nordhofes nochmals absackten¹³⁷⁸. In der Bauphase Ib, die durch Münzfunde in die frühabbasidische Zeit datiert wird, wurde die Moschee in reduzierter Form fertiggestellt. Spätestens in dieser Bauphase wurden der Moschee auch die nördlichen Apsisnebenräume des Peristylhofes der Basilika zugeordnet¹³⁷⁹.

Bei der Wahl für den Bau der Moschee scheint die Nähe des Sergios-Grabes ausschlaggebend gewesen zu sein. Man hatte sich für genau diese Stelle entschieden, obwohl das Gelände auf der Nordseite der Basilika A durch Verschiebungen im Untergrund gefährdet war und nach der Phase Ia die Baumeister zu Planänderungen zwang. Die Wahl, die Große Moschee genau an dieser Stelle zu errichten, kann nur durch die unmittelbare Nähe zur Basilika A (bzw. zur Reliquienkapelle) begründet gewesen sein¹³⁸⁰, in deren nördlichem Apsisnebenraum seit dem 6. Jahrhundert die Reliquien des hl. Sergios verehrt wurden. Durch eine Verbindungstür an der Qibla-Wand der Großen Moschee konnten nämlich die Muslime in den Peristylhof treten. Hier fanden vermutlich die mit der Märtyrerverehrung zusammenhängenden Kult-handlungen statt; im Peristylhof versammelten sich auch die Pilger, bevor sie durch den nordöstlichen Außenraum in die Reliquienkapelle (das Martyrion) des hl. Sergios in der Basilika A gingen¹³⁸¹. Hier befand sich der Reliquiensarkophag,

1368 Shahīd, Arab Pilgrimages 379.

1369 Dies belegen u. a. die zahlreichen christlichen arabischen Inschriften und Graffiti aus islamischer Zeit, die in Resafa gefunden wurden. Vgl. R. G. Khoury, Arabische Inschriften.

1370 G. Fowden/E. K. Fowden, Studies 188-189.

1371 Schneider, Bericht.

1372 Otto-Dorn, Bericht. – Otto-Dorn, Grabung.

1373 Sack/Sarhan/Gussone, Resafa-Sergiupolis 112-114. – Sack, St Sergios in Resafa 276.

1374 Otto-Dorn, Bericht 150-159. – Otto-Dorn, Grabung 128-133.

1375 Sack/Sarhan/Gussone, Resafa-Sergiupolis 114. Zu beiden Palästen vgl. Sack, St Sergios in Resafa 276. Zu den arabischen Quellen, die diese Paläste erwähnen, vgl. Kellner-Heinkele, Ruṣāfa.

1376 Sack, Große Moschee 41-42.

1377 Die Moschee, die flächenmäßig größte Ruine aus islamischer Zeit in Resafa, wurde 1983-1986 von D. Sack ausgegraben und in Form einer umfangreichen Monographie publiziert (Sack, Große Moschee). Zur Sondage von A. Kollwitz (1965) und zum Schnitt durch das Moschee-Areal von T. Ulbert (1978) vgl. Sack, Große Moschee 3.

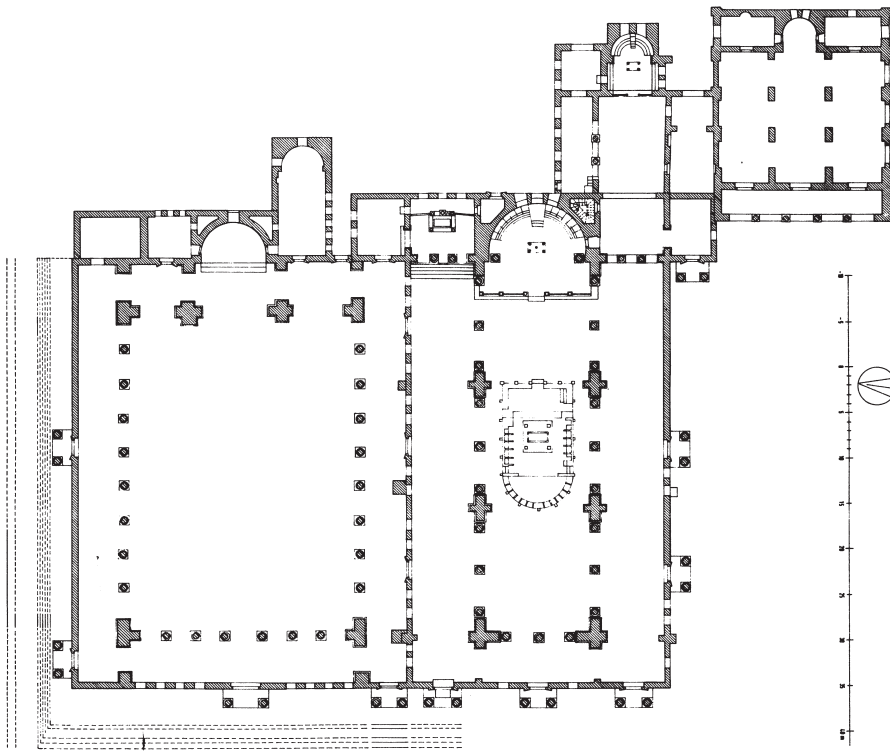
1378 Sack, Große Moschee 42-43.

1379 Sack, Große Moschee 44. Zu den späteren Bauphasen II und III. vgl. Sack, Große Moschee 44-46. – Sack, St Sergios in Resafa 277-279.

1380 Sack, Große Moschee 5. 46. – Sack, St Sergios in Resafa 279.

1381 E. K. Fowden, Saint Sergius 175-177. – Konrad/Sack, Wiederverwendung 68. – Sack, Große Moschee 53. – Sack, St Sergios in Resafa 279.

Abb. 26 Sergiupolis. Basilika A und Große Moschee. – (Nach Sack, Große Moschee Taf. 70).



an dessen Rückseite die Pilger vorbeigehen und das geweihte Wasser oder Öl abfüllen konnten¹³⁸². Für D. Sack ist dies ein klarer archäologischer Beweis, dass der hl. Sergios von Christen und Muslimen gleichzeitig verehrt wurde¹³⁸³.

Bei den Ausgrabungen in der Moschee wurde keine Bauinschrift gefunden, die sie mit dem Kalifen Hishām in Verbindung bringen würde. Eine Datierung ermöglichen Münz- und – in beschränktem Maße – Keramikfunde. Von den insgesamt 40 Münzen sind 21 Exemplare umayyadisch, wobei die meisten in der Regierungszeit von Hishām und einige vor seinem Regierungsantritt geprägt worden sind; bei weiteren elf Exemplaren handelt es sich um abbasidische Münzen. Viele der umayyadischen Münzen wurden in den konstruktiven Teilen gefunden, was die erste Bauphase der Moschee (Ib) in die Umayyadenzeit, genauer wohl in die Regierungszeit von Hishām datieren lässt. Die frühabbasidi-

schen Münzen datieren wiederum die nach einer Bauunterbrechung einsetzende Bauphase Ib¹³⁸⁴. Es wird weiter im Text ausgeführt, dass es für eine Verehrung des hl. Sergios seitens der Muslime nur indirekte Hinweise gibt. In den arabischen Quellen gibt es auch keinen Hinweis für die Existenz der Großen Moschee von Resafa¹³⁸⁵.

Resafa befand sich im 8. Jahrhundert, zur Zeit der Errichtung der Großen Moschee, baulich bereits im Niedergang, die Kirchen der Stadt waren nach Erdbeben in schlechtem Zustand. Nur die Basilika A, die Pilgerkirche, wurde bis zur Aufgabe der Stadt in der Mitte des 13. Jahrhunderts immer wieder repariert. Die Verehrung der Reliquien im nordöstlichen Apsisnebenraum der Basilika ist bis in diese Zeit belegt¹³⁸⁶. Sowohl beim Bau der Moschee als auch bei Renovierungsarbeiten der Basilika A wurden Bauelemente aus der Basilika B verwendet¹³⁸⁷, die um 725 bereits in Ruinen lag. Im

1382 Ulbert, Basilika 137-144. – Sack, Große Moschee 53.

1383 Sack/Sarhan/Gussone, Resafa-Sergiupolis 102. – Sack, Große Moschee 6. 155-156. – E. K. Fowden, Holy Places 135. Die Verehrung des hl. Sergios durch Mitglieder der beiden Religionen bestätigt auch die Betrachtung von D. Sack, wonach sowohl christliche als auch muslimische Pilger bis heute die Basilika A, und zwar das ganze Jahr hindurch, nicht nur am 7. Oktober, dem Tag des hl. Sergios, aufsuchen. Vgl. Sack, St Sergios in Resafa 279. – Der bauliche Zusammenhang von Kirche und Moschee wurde schon während der Grabung im Jahre 1983 geklärt, und die Forscherin konnte feststellen, dass »deren über fünfhundertjährige Koexistenz in einem zusammenhängenden Baukomplex im orientalisches-islamischen Raum wohl kaum eine Entsprechung hat«. Vgl. Sack, Islamisches Resafa 41. Dabei wurde festgestellt, dass die südliche Arkadenreihe der Moschee an der Stelle des Nordperistyls der Basilika A errichtet wurde. In den Kampagnen im Frühjahr 1985 und im Herbst 1986 wurden die Grabungen in der Moschee fortgeführt und zum Abschluss gebracht. Dabei konnte der Bauablauf der Moschee und Nordhofes der Basilika A geklärt werden. Vgl. Sack, Moschee.

1384 Sack, Große Moschee 47-48. Bei den Grabungen in der Moschee wurde eine relativ geringe Menge an Keramik gefunden. Die Keramikfunde belegen eine lange Nutzungszeit des Moscheeareals. Vgl. Sack, Große Moschee 49.

1385 Sack, Große Moschee 6. Darin: Kellner-Heinkele, Ruṣāfa. D. Sack widmet sich ausführlich den arabischen Quellen zu Resafa (Sack, Große Moschee 49-52), diese beziehen sich jedoch nicht auf die Moschee selbst. Interessant ist insbesondere die Nachricht des islamischen Geschichtsschreibers al-Balādhuri (9. Jh.), der den Kalifen Hishām ibn ‘Abd al-Malik als Gründer der Stadt nennt, ohne auf die frühere christliche Stadt einzugehen. Es ist unklar, ob sich dies mit fehlendem Interesse des muslimischen Historikers an der christlichen Vergangenheit der Stadt erklären lässt, oder ob er mit Ruṣāfat Hishām nur die südlich der Stadt Resafa-Sergiupolis gelegene, von Hishām gegründete Residenz und die zugehörige Siedlung meint.

1386 Ulbert, Basilika 43-60. 137-160.

1387 Sack, Große Moschee 4.

Falle der Moschee wurden sie fast ausschließlich unsichtbar in den Fundamenten verbaut. Nur in wenigen Fällen wurden die Bauelemente ihrer ursprünglichen tektonischen Funktion gemäß versetzt. Beim Türsturz mit Bauinschrift aus der Basilika B lässt sich nicht entscheiden, ob sie bewusst eingesetzt wurde und sichtbar bleiben sollte. Wäre dies der Fall gewesen, wäre es ein weiterer Beleg für die Fortsetzung der Sergios-Tradition in islamischer Zeit¹³⁸⁸.

Die beschriebene architektonische Maßnahme, mit der die Basilika A und die Moschee nebeneinander gebaut wurden, ist in den christlich-muslimischen Beziehungen einzigartig. Wie soll sie gedeutet werden? War die segensbringende Nähe des Sergios-Grabes so stark, dass sie den Kalifen Hischām trotz der bautechnischen Schwierigkeiten veranlasste, den christlichen Märtyrer zu verehren?¹³⁸⁹ D. Sack kam zur Ansicht, dass die Fortführung der Verehrung des hl. Sergios möglicherweise in der persönlichen Frömmigkeit Hischāms gegenüber diesem Heiligen zu suchen ist¹³⁹⁰. Der Kalif Hischām wollte offensichtlich durch die Verehrung des christlichen Heiligen Sergios (arab. Sargis) nicht nur seine politische, sondern auch seine religiöse Autorität stärken¹³⁹¹. War jedoch ein Zusammenleben der christlichen und muslimischen Pilger geplant, oder stellte dies einen Versuch seitens des Umayyaden-Herrschers dar, den christlichen Kult zu ersetzen bzw. mit dieser Maßnahme Christen den Übertritt zum Islam zu erleichtern, ohne dabei die christliche Pietät verlassen zu müssen? Heiligengräber wurden ja oft als Basis für eine religiöse Konversion genutzt¹³⁹².

Obwohl mir die Schlussfolgerung von E. K. Fowden plausibel scheint, dass nämlich der hl. Sergios als Vermittler zwischen den christlichen und muslimischen Arabern gedient habe, muss hinzugefügt werden, dass dies die schriftlichen Quellen nicht belegen. Wir stützen uns hierbei insbesondere auf die oben erwähnte Rolle, die Sergios unter den Ghassaniden spielte¹³⁹³.

E. K. Fowden vergleicht diesbezüglich Resafa mit Jerusalem und Damaskus. In beiden Fällen sollte mit dem Bau des Felsendoms bzw. der Großen Umayyaden-Moschee ein Symbol für den Sieg des Islam gesetzt werden. In der christlichen Johannes-Basilika, die an der Stelle eines paganen Tempels entstand¹³⁹⁴ und somit religiöse Veränderungen im Nahen Osten bestens dokumentiert, wurde der Überlieferung nach das Haupt Johannes des Täufers aufbewahrt. Nach der arabischen Eroberung von Damaskus diente die Kirche bis 706 (also ganze 70 Jahre) als religiöse Kultstätte sowohl für Christen als auch für Muslime¹³⁹⁵. Die Kirche selbst wurde weiterhin

von den Christen genutzt, für die Muslime wurde an deren Südostecke ein Gebetsraum (arab. al-Musallā) errichtet. Hierbei spielte wohl eine große Rolle, dass Johannes der Täufer auch von Muslimen als Prophet verehrt wurde¹³⁹⁶. Erst der Kalif Al-Walid (705-715) befahl den Umbau der Kirche zur Großen Moschee. Davor kam es nämlich zu Zerwürfnissen zwischen den Christen und den Muslimen, wohl verursacht durch die hohe Summe, die von den Christen verlangt wurde, um die Johannes-Basilika den Muslimen für gottesdienstliche Zwecke zu überlassen.

Im Anschluss an A. Noth, der die fehlende Rechtsgrundlage dieser Maßnahme hervorhebt, die die Umayyaden-Herrscher in einen etwa 50 Jahre dauernden Rechtsstreit mit den Christen verwickelte¹³⁹⁷, vermutet D. Sack, dass auch diese Geschehnisse einen Einfluss auf die Bausituation in Resafa hatten, da Hischām sicherlich bemüht war, hier keine ähnliche Rechtslage zu schaffen¹³⁹⁸.

Im Unterschied zu Damaskus stellte die architektonische Ordnung in Resafa keine »Zwischenlösung« dar; die Muslime waren hier wohl nicht bemüht, den christlichen Sergios-Kult zu ersetzen. E. K. Fowden vermutete, dass hierbei auch eine Rolle gespielt habe, dass Resafa zwar ein bedeutendes Pilgerzentrum in Syrien gewesen sei, dass dessen politische Bedeutung sich jedoch mit der von Damaskus nicht messen können, und so sei es für die umayyadischen Herrscher nicht nötig gewesen, ihre Hegemonie in demselben Maße zu zeigen, wie im Falle der Zerstörung der Johannes dem Täufer geweihten Basilika und des Baus einer Moschee dortselbst¹³⁹⁹.

Die Verehrung des hl. Sergios lässt sich in Resafa bis zum Ende der Stadt im 13. Jahrhundert nachweisen¹⁴⁰⁰; in den Jahren 1258/1259 wurde Resafa beim Einfall der Mongolen zerstört. Die Große Moschee und die Basilika A überlebten diese Katastrophen nicht. Die Verbindung zwischen der Reliquienkapelle und der Moschee bestand mindestens bis in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts¹⁴⁰¹. Der Bau einer kleinen Moschee in der nordwestlichen Hofecke – mit anderen, von E. K. Fowden vorgeschlagenen Parallelen – könnte ein Hinweis auf eine rigidere Islamisierungsphase sein. Fowden schlägt vor, zwei Phasen der Verehrung des hl. Sergios in der muslimischen Zeit zu unterscheiden: Die erste Phase werde durch das Nebeneinander der christlichen und muslimischen Verehrung gekennzeichnet und architektonisch durch die Nähe der Moschee zur Basilika A ausgedrückt. In der zweiten Phase, die sie ins 12. und 13. Jahrhundert datiert, sei Sergios als ein rein muslimischer Heiliger verehrt worden¹⁴⁰².

1388 Konrad/Sack, Wiederverwendung 68-71.

1389 So Sack, Große Moschee 6.

1390 Sack, Große Moschee 53-54. 156. – Sack, St Sergios in Resafa 277.

1391 G. Fowden/E. K. Fowden, Studies 188-189. – Konrad/Sack, Wiederverwendung 68.

1392 E. K. Fowden, Holy Places 137 (mit Beispielen aus jüngerer Zeit). – E. K. Fowden, Saint Sergius 178-182.

1393 Vgl. Kap. »Christliche Pilgerfahrt nach Sergiopolis«.

1394 Die Johanneskirche wurde in die Cella des Jupiter-Damascenus-Tempels eingebaut. Vgl. Sack, Damaskus 16.

1395 E. K. Fowden, Saint Sergius 177-178.

1396 E. K. Fowden, Saint Sergius 178. – Khalek, John the Baptist.

1397 A. Noth, Früher Islam 83-84.

1398 Sack, Große Moschee 54.

1399 E. K. Fowden, Saint Sergius 177-178.

1400 Ulbert, Pilgerort 46.

1401 Sack, Große Moschee 33-35. 45. – Sack, St Sergios in Resafa 279.

1402 E. K. Fowden, Holy Places 137. – E. K. Fowden, Saint Sergius 182.

Pilgerfahrten auf der Arabischen Halbinsel

Der Aufstieg des Islam im 7. Jahrhundert führte zu tiefgreifenden Veränderungen im Nahen Osten und auf der Arabischen Halbinsel auch bezüglich des Pilgerwesens. Die Mehrheit der auf diesem Gebiet lebenden Araber konvertierte zum Islam, ein kleinerer Teil blieb christlich. Für diejenigen, die den Islam annahmen, wurde Mekka und seine Umgebung zum alleinigen Zentrum der Pilgerfahrt (arab. Haddsch), wohin die einzige kanonische Pilgerfahrt führt. Der Islam setzte die Bedeutung der Pilgerfahrt in den alten semitischen Gesellschaften fort: Die alljährliche Pilgerfahrt nach Mekka wurde zu einer der fünf Säulen des Islam. Ihre herausragende Rolle unterstreicht die Tatsache, dass sie – im Unterschied zur christlichen Pilgerfahrt – im Koran festgehalten wurde¹⁴⁰³.

Besuche von Orten wie Jerusalem oder Medina, die bis dahin eine bedeutende Rolle für die Pilgerfahrt der christlichen bzw. paganen Araber spielten, waren nun von deutlich kleinere Bedeutung und werden nur als Ziyārat (arab. Besuche) bezeichnet¹⁴⁰⁴. Es gibt darüber hinaus eine Menge heiliger Orte, die in anderen muslimischen Ländern (Iran, Türkei, Nordafrika) verehrt werden¹⁴⁰⁵. Auch diese blicken oft auf eine vorislamische Tradition zurück, sie können jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter erörtert werden.

Für die Araber, die dem christlichen Glauben treu geblieben waren, war die folgende Periode eine Zeit des Niedergangs, was auch die christlichen Pilgerzentren betraf. Die Christen aus Nagrān verließen die Stadt schon kurz nach dem Tode Mohammeds und siedelten sich im Irak (in der Nähe von Kufa) und in Syrien in der neugegründeten muslimischen Provinz al-Shām an. Ihr Zentrum, das sich in der Trachonitis (der Region im Süden des heutigen Syrien nördlich von Bosra) befindet, wurde gleichfalls Nagrān genannt. Es wurde hier eine große Kirche (arab. biʿat) gebaut, in der zweifellos die Reliquien aus dem südarabischen Nagrān verehrt wurden. Der arabische Geograph Yāqūt al-Hamawī ar-Rūmī (um 1179-1229) spricht in seinem Werk davon, dass der Ort sowohl von muslimischen als auch von christlichen Pilgern besucht wurde¹⁴⁰⁶.

Vorislamische Pilgerfahrt in die Umgebung von Mekka

Die muslimische Pilgerfahrt nach Mekka hat deutliche vorislamische Wurzeln, die hier – auch wenn wir dadurch den selbstgesteckten geographischen Rahmen etwas überdehnen – in Kürze skizziert werden sollen. Die Kaaba erhielt für den Islam einen ähnlichen zentralen Stellenwert, wie ihn zuvor der Tempel von Jerusalem für die Juden hatte, und trat als absoluter kultischer Mittelpunkt seine Nachfolge an. Das Haus wurde in der Überlieferung bereits von Abraham und Ismael gebaut, gereinigt und die von Gott offenbarte Form und Gestalt der Gottesverehrung eingeführt, wodurch die Kaaba zum Haus Gottes wurde. Dies alles soll sich vor langer Zeit ereignet haben, was zur Ansicht führte, dass die Kaaba älter als der Tempel von Jerusalem sei¹⁴⁰⁷.

Mittlerweile geht man davon aus, dass die Kaaba ursprünglich ein paganes Heiligtum war, das kurze Zeit vor dem Entstehen des Islam zu einer christlichen Kirche umfunktionierte. Ehemalige pagane Symbole wurden dabei belassen und christlich neu interpretiert. G. Lüling geht davon aus, dass die Kaaba in ihrer vorislamischen Gestalt wie eine christliche Kirche mit einer nach Nordwest (d. h. nach Jerusalem) orientierten Apsis ausgesehen habe. Durch zwei Säulenreihen von je drei Säulen war sie in drei Schiffe eingeteilt. Auch die Innenausstattung weist, wie G. Lüling meint, der sich diesbezüglich auf al-Azraqī stützt, darauf hin, dass die Kaaba in vorislamischer Zeit als eine Kirche diente¹⁴⁰⁸.

Wenn die Muslime, bevor sie die eigentliche Pilgerstätte in Mekka besuchen, zuerst das zentrale Ritual der islamischen Pilgerfahrt in der ʿArafāt-Ebene etwa 20 km südöstlich von Mekka durchführen, knüpft dieses an vorislamische Traditionen an. Auch in vorislamischer Zeit führten hier Araber Rituale durch, wobei sie sich zur Mittagszeit dem ʿArafāt-Berg zuwandten, um den Sonnengott zu verehren. Bei Sonnenuntergang gingen die Pilger zum Tal Muzdalifa, einem Ort, wo der Donnergott Quzah verehrt wurde. Eine wichtige Rolle in der vorislamischen Pilgerfahrt spielte auch der Berg Thabīr. Beim Sonnenaufgang gingen dann die Pilger nach Minā, ca. 8 km östlich von Mekka, wo zwei Zeremonien stattfanden: das Schlachten der Opfertiere und die Steinigung¹⁴⁰⁹. Der Besuch der ʿArafāt-Ebene war dabei der Hauptbestandteil der vorislamischen Pilgerfahrt, der Besuch der Kaaba in Mekka spielte eine untergeordnete Rolle und war im engeren Sinne des Wortes nicht Bestandteil der Pilgerfahrt¹⁴¹⁰.

1403 Sure 2,158; 2,189; 2,196-200; 2,203. Vgl. Shahīd, Pilgrimage 340.

1404 Shahīd, Arab Pilgrimages 387.

1405 Shahīd, Pilgrimage 340. – Für den Autor der vorliegenden Monographie war der Besuch des schiitischen Pilgerortes Qom im heutigen Iran, wo der Schrein der Fatima Masuma verehrt wird, ein besonderes persönliches Erlebnis.

1406 Shahīd, Arab Pilgrimages 388. – Südlich von Nagrān, in Bosra, befand sich laut Yāqūt das Kloster Deir Nagrān, dessen wundervolle Architektur ebenfalls der arabische Geograph beschreibt. Es soll hier, wie in der Kirche von Nagrān in der Trachonitis, ein Reliquienschrein aufbewahrt worden sein. I. Shahīd zufolge (Arab Pilgrimages 388 Anm. 36) handelte es sich jedoch hierbei wahrscheinlich um einen Fehler Yāqūts, der die Kirche von Nagrān in der

Trachonitis mit dem Kloster von Bosra verwechselte; in Wirklichkeit gab es wohl in der Region nur einen Pilgerort.

1407 Sure 2,124-141. Vgl. B. Schmitz, Drei Religionen 211-212. Zur Beziehung des Jerusalemer Tempels und der Kaaba: Busse, Jerusalem and Mecca 237-239.

1408 Lüling, Christlicher Kult 43-52. Ähnlich R. Lauth (Lauth, Beith Allah), der die Problematik theologisch weiterentwickelt. Zur originalen Struktur der Kaaba vgl. auch Rubin, Kaaba 98-102.

1409 Shahīd, Pilgrimage 341.

1410 Shahīd, Pilgrimage 342. – Wellhausen, Heidentum 81-84.

Die Bedeutung von Mekka schon in der vorislamischen Zeit belegt der Koran. Darin wird Abraham als Begründer des monotheistischen Religion an der Kaaba in Mekka beschrieben¹⁴¹¹, geholfen habe ihm dabei sein erstgeborener Sohn Ismael¹⁴¹². Im Tal um Mekka siedelte Abrahams Familie und so wurde Mekka zur Stadt Abrahams. Er begründete die Pilgerfahrt zur Kaaba, mit der Gott von seinem (arabischen) Volk verehrt werden sollte¹⁴¹³. Die Pilgerfahrt wird hier nicht mit der ʿArafāt-Ebene oder mit Minā in Verbindung gebracht, sondern direkt mit Mekka¹⁴¹⁴. Die Tradition, die Abraham mit dem Beginn der Pilgerfahrt nach Mekka verband, wurde auch von späteren arabischen bzw. persischen Historikern (u. a. al-Yaʿqubi, al-Tabarī) wiederholt aufgegriffen¹⁴¹⁵.

Demnach lassen sich in der Religionsgeschichte der Araber drei Phasen unterscheiden: In der ersten Phase folgten sie Abraham und dem Monotheismus. Dann kam es zu einer Zwischenphase, in der die Araber den paganen Glauben wieder annahmen; auch in dieser Phase, wie oben beschrieben, pilgerten die Araber zur Kaaba nach Mekka. Die dritte Phase begann mit Mohammed, der die ursprüngliche Funktion der Kaaba als Zentrum der von Abraham eingeführten Pilgerfahrt erneuerte und die paganen Idole entfernte¹⁴¹⁶.

Die Verbindung von Abraham mit Mekka im Koran, in dem die Kaaba als das erste Pilgerzentrum beschrieben wird, findet jedoch keine Unterstützung in den biblischen Texten¹⁴¹⁷. In der Kontroverse, wie dies zu deuten ist, spielen die byzantinischen Quellen eine Schlüsselrolle: Sozomenos und Theodoret lassen klar erkennen, dass die Erzählung von der Abstammung von Ismael unter den Arabern schon in vorislamischer Zeit verbreitet war¹⁴¹⁸.

Im Zusammenhang mit diesen beiden byzantinischen Autoren und der Verehrung Abrahams durch die Araber kommen wir auf den multireligiösen Pilgerort Mamre zu sprechen, von dem weiter unten ausführlich die Rede ist¹⁴¹⁹. Unter denen, die dort Abraham verehrten, waren nämlich laut Sozomenos auch die »Arabioi«, also die in der Provinz Arabia lebenden Araber¹⁴²⁰. Die Beschreibung des Marktes und des Festes von Mamre zeichnet sich durch eine auffallende Ähnlichkeit mit der späteren Pilgerfahrt im 7. Jahrhundert nach Mekka aus. In

beiden Fällen pilgerten die Araber zu einem mit Abraham im Zusammenhang stehenden Ort. I. Shahīd erwägt deshalb die Möglichkeit, dass nach dem Ende der Pilgerfahrt nach Mamre diese abrahamische Tradition von hier auf die Arabische Halbinsel verlegt wurde¹⁴²¹. Ohne diese Hypothese gänzlich verwerfen zu wollen, soll darauf hingewiesen werden, dass es eine große Vereinfachung wäre, den Pilgerort von Mamre nur auf die abrahamische Tradition zu beschränken. Ḥaram Rāmet el-Chalīl, das mit dem spätantiken Mamre identifiziert wird, war ein multireligiöser Pilgerort, an dem sich pagane, alttestamentliche und christliche Traditionen trafen. Ob Ḥaram Rāmet el-Chalīl mit dem alttestamentlichen Mamre Abrahams gleichgesetzt werden kann, ist jedoch zweifelhaft¹⁴²².

Bezüglich der Rolle Abrahams im Islam muss noch ein Aspekt erwähnt werden. Christliche Autoren, die nach den arabischen Eroberungen schrieben (u. a. Sebeos), stellten den Islam als eine Religion Abrahams dar, um ihn als eine primitive, nichts Neues bringende Religion zu verunglimpfen. Die muslimischen Araber stammten demnach zwar immerhin von Abraham ab, waren aber immer noch weit entfernt davon, den Christen das Wasser reichen zu können¹⁴²³.

Christliche Pilgerfahrt auf der Arabischen Halbinsel

Naḡrān

Kurz nach 520 n. Chr.¹⁴²⁴ kam es zum bedeutendsten spirituellen Ereignis der arabischen Geschichte vor dem Aufbruch des Islam: zum Märtyrertum der Christen aus Naḡrān in Südarabien, die den Tod einer Konversion zum Judentum vorzogen. Der himyaritische Herrscher Yusuf Asʿar Yathʿar (521/522-529/530), in der arabischen Tradition dhū Nuwās genannt, ging kurz nach seinem Herrschaftsantritt gegen die himyaritischen Christen vor, nämlich gegen die in Himyar lebenden Äthiopier und arabischen Stämme. Yusuf war zuvor möglicherweise zum Judentum übergetreten, um somit die unabhängige Stellung seines Reiches gegenüber Persien, Aksum, aber vor allem gegenüber dem christlichen Oströmischen Reich zu wahren¹⁴²⁵.

1411 Busse, Beziehungen 88-92. – Der Koran spricht einmal vom Bau der Kaaba durch Abraham (Sure 2, 127), in Sure 22,26 wird aber nur eine Reinigung der Kaaba erwähnt. H. Busse vermutet, dass Mohammed zunächst glaubte, die Kaaba sei von Abraham gebaut worden, korrigierte dann aber seine Auffassung und sprach nur von einer Reinigung. Busse, Beziehungen 89. Ausführlich dazu, dass Abraham schon in früher Phase für Mohammed eine wichtige Rolle spielte, vgl. Beck, Abraham. Nagel, Abraham.

1412 So ausdrücklich steht es jedoch im Koran nicht. Ismael wird dort zwar zusammen mit Abraham an der betreffenden Stelle erwähnt. Sure 2,127: »Und als Abraham dabei war, vom Haus die Fundamente hochzuziehen, (er) und Ismael. (Sie beteten): Unser Herr, nimm (es) von uns an. Du bist der, der alles hört und weiss«. Es steht hier jedoch nicht, dass es sich um Abrahams Sohn handelt. Im Unterschied zu Bibel (Gen 22) wird nämlich im Koran (Sure 37,102-107) der Name des Sohnes, den Abraham opfern will, nicht erwähnt. Dass es sich um Isaak, den Stammvater der Juden, handeln könnte, war mit dem Überlegenheitsgefühl der Araber nicht vereinbar. Seit dem 8. Jh. setzte sich langsam die Vorstellung durch, dass es sich um Ismael, den Stammvater der Araber, handelte. Zur Lokalisierung der Opferung in die Kaaba vgl. Firestone, Abraham's Son. Rubin, Ḥanifiyya 104-105.

1413 Rubin, Axis of Sanctity 348-349. Zum dortigen »Haus des Abraham« vgl. Rubin, Ḥanifiyya 107-109.

1414 Shahīd, Pilgrimage 343.

1415 Firestone, Abraham's Son 108-113.

1416 Shahīd, Pilgrimage 343.

1417 Busse, Beziehungen 88.

1418 Shahīd, Fifth Century 154-157. 167-180.

1419 Vgl. Kap. »Mamre (Mambre)«.

1420 Soz. hist. eccl. 2,4. Vgl. Shahīd, Pilgrimage 345.

1421 Shahīd, Pilgrimage 345 und Anm. 18; 347. Für I. Shahīd spielt Abraham eine Schlüsselstellung im Versuch, die Region um Mekka als eine neue heilige Landschaft darzustellen. Das islamische Mekka mit Abraham, Hagar und Ismael wäre dann gleichrangig mit den schon existierenden heiligen Orten der Juden und Christen (der Autor denkt hier wohl hauptsächlich an Jerusalem).

1422 Hierzu ausführlich Kap. »Mamre (Mambre)«.

1423 Hoyland, Islam 535-537.

1424 Zum genauen Datum des Ereignisses vgl. de Blois, Date (für das Jahr 523); kritisch dazu: Shahīd, Chronology (um 520). – Vgl. auch Ryckmans, Persécution 18-22.

1425 Gajda, Royaume de Himyar 82-102. – Schippmann, Geschichte 69. Allgemeiner zur Position des Judentums im 6. Jh. auf der Arabischen Halbinsel vgl. Rubin, Himyar et Israël (Yusuf Asʿar Yathʿar S. 873-875).

Im Zuge der gegen die christlichen Äthiopier gerichteten Kriegshandlungen richtete sich Yusuf 522/523 zuerst gegen die Stadt Zafār, dann gegen die Christen im westlichen Küstentiefland Tihāma und zuletzt gegen die Stadt Nağrān. Nach langwieriger Belagerung wurde die Stadt eingenommen. Der König hatte den Bewohnern zwar persönlich die Straflosigkeit versprochen, hielt sich jedoch nicht an das einmal gegebene Wort. Vielmehr bemächtigte er sich der Reliquien der örtlichen Märtyrer und befahl, diese zu verbrennen. Danach wurde die Kirche in Brand gesetzt, wobei eine große Menge von Geistlichen und Laien, darunter zahlreiche Frauen, den Tod fand. Die Historizität der Ereignisse müssen wir natürlich angesichts des literarischen Genres kritisch bewerten, es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass die Berichte enge Vertrautheit mit den südarabischen Verhältnissen verraten¹⁴²⁶.

Dieses Märtyrertum trug wesentlich zur Konversion Südarabiens zum Christentum bei, sie war jedoch durch politisch-militärische Ereignisse bedingt. Der äthiopische Herrscher Ella Asbeha (ca. 520-540) unternahm um 525, unterstützt durch den oströmischen Kaiser Justin I., eine militärische Aktion, dessen Ziel es war, Yusuf As'ar Yath'ar zu stürzen¹⁴²⁷. Die Intervention war erfolgreich, Ella Asbeha konnte sich jedoch im Jemen nicht langfristig halten, die dortige Herrschaft übernahm sein Feldherr Abraha, der sich vom aksumitischen Reich löste und im Lande das Christentum unterstützte¹⁴²⁸. Bei der Christianisierung spielte das Märtyrertum von Nağrān eine zentrale Rolle.

Nağrān, das sich etwa 500 km südöstlich von Mekka befindet, wurde schnell zum bedeutendsten Pilgerzentrum des vorislamischen Arabiens. Die wasserreiche Oase befand sich an einer strategisch äußerst günstigen Stelle, die einen notwendigen Haltepunkt für die zwischen Jemen und dem Nahen Osten reisenden Karawanen darstellte. Der Ort wurde bevorzugt von christlichen Arabern besucht, die hier die Kaaba in der Form eines Martyrions verehrten, in dem sich die Überreste der Märtyrer – die so wie sie Araber waren – befanden. Der christliche Pilgerort von Nağrān wurde somit zu einem ersten Rivalen der paganen arabischen Pilgerzentren in Mekka und am 'Arafāt-Berg¹⁴²⁹.

Anhand der Beschreibungen der arabischen Autoren lässt sich das Aussehen des Pilgerkomplexes von Nağrān rekonstruieren. Der quadratische Grundriss des Martyrions war durch eine Kuppel (arab. Qubba), eine konische, zeltähnliche Struk-

tur aus Leder, bekrönt. Die Kaaba, das Martyrion, der untere Teil der Kirche, war wahrscheinlich mit Brokat bedeckt und mit Edelsteinen und Mosaiken ausgeschmückt. Sein Name bezieht sich sowohl auf die quadratische Grundform als auch auf die Funktion als Pilgerzentrum. In Analogie zur berühmten Kaaba von Mekka vermutet I. Shahīd, dass auch das Martyrion von Nağrān mit Statuen und Malereien geschmückt war. An dieses Martyrion schlossen sich eine Kirche und ein Kloster an¹⁴³⁰.

Der christliche Pilgerort von Nağrān entstand möglicherweise an Stelle eines vorchristlichen Pilgerzentrums, dessen Kaaba ein Pilgerort für die paganen Araber aus der Umgebung war. Im Jahre 1936 unternahm der britische Forschungsreisende Harry S. Philby eine Abenteuerreise durch die Arabische Halbinsel¹⁴³¹, bei der er unter anderem die Oase von Nağrān besuchte. Er fand hier einen Bau, den er »Kaaba von Nağrān« bezeichnete und den er für die Überreste einer paganen Pilgerstätte hielt¹⁴³². I. Shahīd lehnt jedoch ab, dass es sich – sollte dies stimmen – auch um den oben beschriebenen christlichen Pilgerort handeln könnte, weil es sich bei diesem um eine christliche, nicht pagane Pilgerstätte handelte¹⁴³³.

Al-Qalīs (Sanaa)

Der oben erwähnte aksumitische Abraha baute, nachdem sein Königtum etabliert war, in der heutigen jemenischen Hauptstadt Sanaa eine große Kirche, deren in den arabischen Quellen nachweisbarer Name al-Qalīs wahrscheinlich vom griechischen Begriff ἑκκλησία abgeleitet ist. Dem arabischen Historiker Al-Azraqī (erste Hälfte des 9. Jahrhunderts) zufolge war die Kirche 120 Ellen lang, der Vorhof, der sich für Prozessionen eignete, wurde mit Marmorplatten belegt; den Marmor hatte Abraha aus Mar'ib, der alten Hauptstadt des Reiches von Saba, herbei transportieren lassen¹⁴³⁴. Der armenische, in Ägypten am Anfang des 13. Jahrhunderts wirkende Historiker Abu Salih erwähnt goldene Platten am Kirchenportal, die mit silbernen Nägeln befestigt waren, silberne Türen, die mit Silberplatten verkleidet und mit goldenen Nägeln besetzt waren; die Kirche soll auch mit Gold verziert gewesen sein und wundervolle Gemälde enthalten haben¹⁴³⁵. Wie al-Tabarī berichtet, soll Abraha angeblich für die Ausschmückung der Kirche Unterstützung vom byzantinischen Kaiser (d. h. Justinian I.) bekommen haben, der ihm Spezialisten für Marmor- und Mosaikarbeiten geschickt habe¹⁴³⁶.

1426 Gajda, Royaume de Himyar 97-99. – Nebes, Märtyrer 28-29. In beiden Texten auch ausführlich zu den anderen christlichen Quellen.

1427 Justin I. gab den Äthiopiern einen Teil der oströmischen Flotte zur Verfügung, mit der sie das Rote Meer überqueren konnten. Nach der äthiopischen Quelle Kebrā Nagast (vgl. dazu: Shahīd, Kebrā Nagast) unternahm Ella Asbeha, der den biblischen Namen Kaleb annahm, eine Reise nach Jerusalem, um sich dort mit Justin I. zu treffen und dort die Oikumene unter sich zu teilen. In der Forschung wird diese Nachricht als ahistorisch abgelehnt. Es könnte jedoch sein, wie I. Shahīd vermutet, dass sie Echo einer von Ella Asbeha unternommenen Pilgerfahrt ist, war doch eine Pilgerfahrt nach Jerusalem auch für die Äthiopier ein bedeutender Bestandteil ihres Glaubens. Shahīd, South Arabia 25-26. 66.

1428 Gajda, Royaume de Himyar 102-146. Ausführlich zu den besprochenen historischen Ereignissen (mit kritischer Auseinandersetzung der betreffenden Quellen) vgl. Ryckmans, Persécution.

1429 Shahīd, Arab Pilgrimages 385. Der 'Arafāt-Berg (ğabal 'Arafāt) befindet sich etwa 20 km südöstlich von Mekka.

1430 Shahīd, South Arabia 69-75. – Shahīd, Arab Pilgrimages 386.

1431 Canton, British Travellers 92-93.

1432 Philby, Highlands 223-224.

1433 Shahīd, South Arabia 71 Anm. 126. Zu den archäologischen Forschungen in Nağrān vgl. Al-Marīh, Najran (bezieht sich jedoch nicht auf die vermeintlichen Überreste des Pilgerheiligtums).

1434 Gajda, Royaume de Himyar 123-126.

1435 Yule, Himyar 108.

1436 Yule, Himyar 108.

Von allen christlichen Bauten Südarabiens verfügen wir für die Kirche von Sanaa über die detailliertesten Beschreibungen arabischer Historiker, die sowohl ihre beachtlichen Ausmaße als auch die Pracht des verwendeten Materials rühmen¹⁴³⁷. Diese Quellen bereiten jedoch heute trotzdem erhebliche Probleme, weil schon die Lokalisierung der Kirche nicht eindeutig ist. Spätere arabische Quellen kombinieren nämlich die Pilgeraktivitäten von Sanaa, Nağrān und von anderen Orten so, als ob sie alle in Sanaa stattgefunden hätten¹⁴³⁸. Die Kirche wird meistens in Sanaa am gleichnamigen Platz (Qalis) unweit der Großen Moschee vermutet, wo sich bis heute eine runde Vertiefung mit Fundamentmauern befindet, die mit der Westfassade der von Abraha gebauten Kirche identifiziert wird¹⁴³⁹. Diese Gleichsetzung ist jedoch angesichts der ungenügenden archäologischen Untersuchungen bloße Vermutung. Dagegen spricht die Tatsache, dass es in Sanaa bis dahin keine christliche, mit Märtyrern verbundene Tradition gab. I. Shahīd vermutet deshalb die »große Kirche« eher in Zafar, der Hauptstadt der himyarischen Konföderation, heute etwa 14 km südöstlich der jemenischen Stadt Yarīm; sie könnte möglicherweise auch mit der oben beschriebenen Kirche von Nağrān identisch sein¹⁴⁴⁰. Auch I. Shahīd gibt jedoch zu, dass einiges dafür spricht, dass al-Qalīs in Sanaa gebaut worden ist. Der Bau der großen Kirche in seiner neuen Hauptstadt hätte die Position des Königs gestärkt – in einem Land, das erst vor kurzer Zeit christianisiert wurde. Möglicherweise überführte er einige Reliquien aus Nağrān in die Kirche von Sanaa, damit auch diese den Charakter eines Martyrions erhielt¹⁴⁴¹.

Die Kirche von Sanaa sollte nach Abrahams Wunsch zu einem bedeutenden Pilgerzentrum werden, wobei er das Ziel verfolgte, die vorislamischen Araber vom Besuch des (paganen) Pilgerortes Mekka abzulenken. Es ist dies ein interessantes Beispiel für eine Rivalität zwischen zwei Pilgerzentren in Arabien: einem paganen im Norden (Mekka) und christlichen im Süden (Sanaa bzw. Nağrān)¹⁴⁴².

Islamische Pilgerfahrt nach Jerusalem unter den Umayyaden (661-750)

Unter den Umayyaden behielt Jerusalem seine religiöse und politische Bedeutung. Sie spiegelt sich auch im umfangrei-

chen Bauprogramm in der Stadt (der Felsendom, die al-Aqṣā-Moschee, die Umayyaden-Paläste südlich des Tempelberges), wofür große materielle und menschliche Ressourcen notwendig waren. Jerusalem war unter den umayyadischen Herrschern neben Mekka und Medina das dritte Zentrum des muslimischen Glaubens¹⁴⁴³. Den Höhepunkt seiner religiösen Bedeutung erreichte Jerusalem während der Herrschaft der Kalifen Mu‘āwiya I. (661-680) bis Sulaimān ibn ‘Abd al-Malik (715-717). In dieser Zeit konnte sich die politische und religiöse Bedeutung Jerusalems sogar mit derjenigen von Mekka messen¹⁴⁴⁴.

Aus der Verbindung der in der Sure 17 erwähnten Motive über Mohammeds nächtliche »Reise« von Mekka und Jerusalem und dem »Aufstieg« des Propheten in den Himmel entstand die populäre Vorstellung, wonach Mohammed auf seinem Reittier zuerst nachts von Mekka nach Jerusalem »reiste« und dann von Jerusalem in den Himmel aufstieg.

Der Bau des Felsendoms unter ‘Abd al-Malik, von dem unten im Zusammenhang mit dem Pilgerwesen noch ausführlicher die Rede sein wird¹⁴⁴⁵, erfolgte auf einem verwüsteten Gelände, das seit der Zerstörung des jüdischen Zweiten Tempels 70 n. Chr. vermutlich weder in römischer noch in byzantinischer Zeit bebaut worden war. In byzantinischer Zeit wurde der Tempelplatz nicht zu einer christlichen Memorialstätte, und so wurde an seiner Stelle keine christliche Kirche gebaut. Dies bestätigen auch spätere Legenden zum Ursprung des Felsendoms. Eutybios (mit arabischem Namen Sa‘īd ibn Baṭrīq), der melkitische Patriarch von Alexandria, gab im 10. Jahrhundert in seinen Annalen mit Berufung auf den Patriarchen Sophronios folgende Erklärung, die ursprünglich an den Kalifen ‘Umar gerichtet war:

»Die Röm hatten die Stelle [d. i. der Tempelberg] vernachlässigt und nicht, wie die Israeliten, hochgehalten. Sie haben darauf keine Kirche gebaut, weil unser Herr Christus in seinem Evangelium gesagt hat: ›Siehe, euer Haus wird euch als öde gelassen‹ (Mt 23,38)! Und er sagte im Evangelium: ›Es wird hier kein Stein über dem anderen bleiben, alles wird wüst und zerstört‹ (Mt 24,2). Nur deswegen ließen die Christen [die Stelle] wüst und bauten keine Kirche darauf¹⁴⁴⁶«.

Auch die Madaba-Karte scheint zu bestätigen, dass die Stelle des zerstörten jüdischen Tempels keine heilige Stätte der

1437 Yule, Himyar 107.

1438 Shahīd, South Arabia 81-82.

1439 Gajda, Royaume de Himyar 124.

1440 Shahīd, South Arabia 81. Zur archäologischen Lage vgl. Yule, Himyar 109.

1441 Shahīd, South Arabia 81.

1442 Shahīd, Arab Pilgrimages 386-387.

1443 Zum Vergleich der Pilgerstätten Jerusalem und Mekka vgl. Lazarus-Yafeh, Jerusalem and Mecca.

1444 Elad, Pilgrims 300-301. In der arabischen Literatur (z. B. bei Ibn al-Dschauzi) begegnet man (obwohl selten) der Identifikation von Zion (Ṣihyawn) mit Mekka, die wohl als Versuch in der Anfangsphase des Islam die Heiligkeit von Mekka hervorzuheben. Vgl. Elad, Ṣihyawn 572.

1445 Vgl. Kap. »Felsendom« (S. 150-153).

1446 Eut. Ann. 280. Die Passage ist Bestandteil Eutybios' Beschreibung der Umstände, wie der Kalif ‘Umar in Begleitung des Patriarchen Sophronios eine Stelle suchte, wo er beten könnte: »Gib mir [bat ‘Umar den Patriarchen]eine

Stelle, wo ich einen Masğed [d. i. eine Moschee] bauen kann. Der Patriarch sagte zu ihm: ich gebe dir für den Bau des Masğed eine Stelle, auf der zu bauen (selbst) die Röm nicht in der Lage waren! Es ist der Felsen, von dem Gott mit dem Propheten Ya‘qub sprach. Ya‘qub nannte ihn ›das Tor des Himmels‹. Die Israeliten nannten ihn ›das Allerheiligste‹. Hier ist das Zentrum der Erde. Früher gab es hier einen Tempel der Israeliten, den sie hochverehrt haben. Von überall, wo sie beten, falls sie beten, richteten sie hierher ihre Gesichter. [...] Damals, als die Röm Christen geworden waren und Helena, die Mutter von Constantin, die Kirchen in der heiligen Stadt gebaut hatte, war die Stelle des Felsens und seine Umgebung wüst (geblieben) und sie blieb weiter wüst. Sie hatten den Felsen mit Erde bedeckt. Daraus wurde ein großer Misthaufen«. Es folgt das im Haupttext angeführte Zitat, das jedoch nicht die Weiterführung der Rede von Sophronios war, sondern einen Kommentar von Eutybios darstellt. Vgl. Eutybios, Annalenwerk 280 mit Ann. 22. – Busse, ‘Omar 108-109.

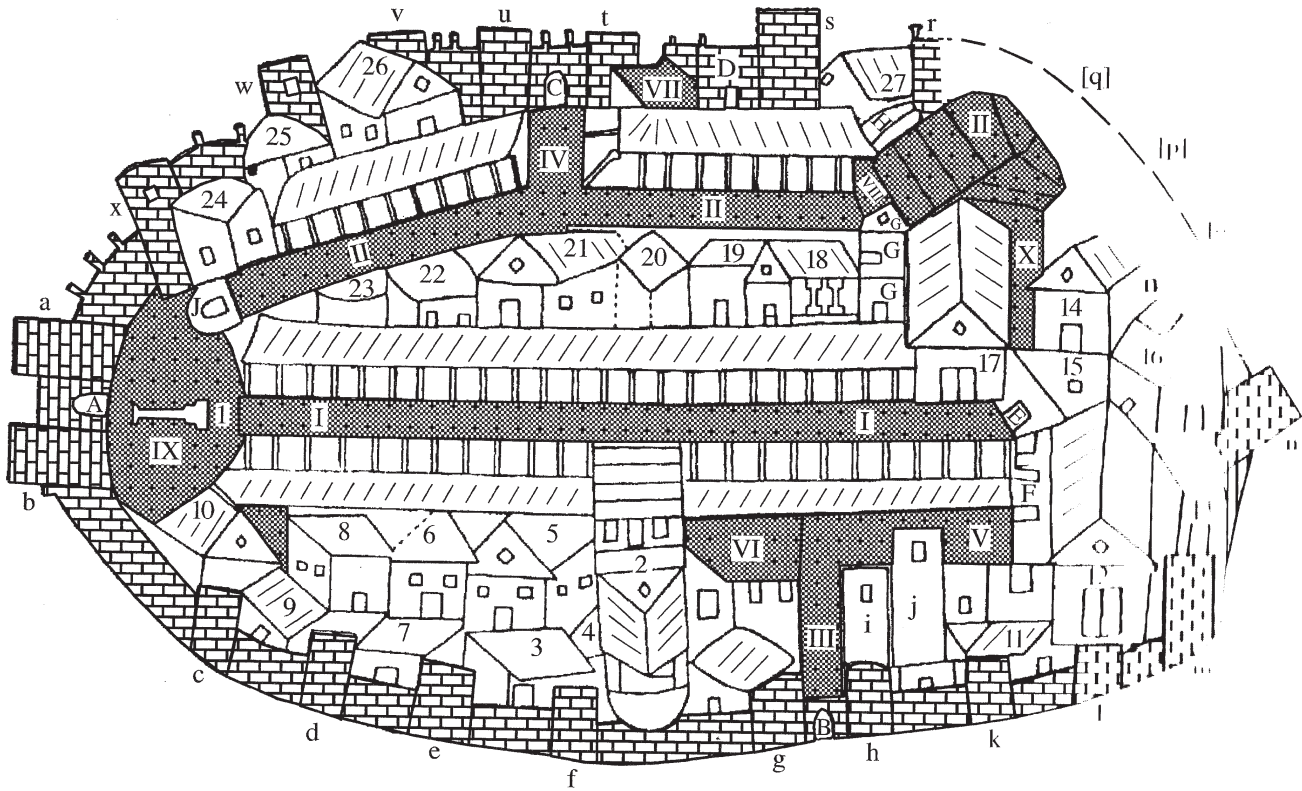


Abb. 27 Jerusalem. Madaba-Karte: Tempelplatz = Nummer VII? – (Nach Küchler, Jerusalem, Umschlaginnenseite).

Christen war: Der Tempelplatz spielt hier keine Rolle, möglicherweise stellt ihn die Nummer VII auf dem Plan oberhalb des *Cardo Secundus* dar (Abb. 27)¹⁴⁴⁷. Unmittelbar nach der arabischen Eroberung Jerusalems entstand im südlichen Teil des *Haram* ein Bethaus, das der christliche Pilger Arkulf erwähnt, wobei dieses als eine Moschee gedeutet werden muss¹⁴⁴⁸. Dadurch wurde der *Haram* in einen südlichen, nur den Muslimen zugänglichen Bereich, und einen nördlichen um den heiligen Felsen, der allen Bewohnern offen war, geteilt¹⁴⁴⁹.

Felsendom

Die Deutung und Datierung des Felsendoms stellt ein schwieriges Kapitel der historischen und kunstgeschichtlichen Forschung dar, das hier nur in groben Zügen dargestellt wird, um den Rahmen für unsere nachfolgenden Erläuterungen zur muslimischen Pilgerfahrt nach Jerusalem zu skizzieren. Einführend soll betont werden, dass der Felsendom im arabischen Bewusstsein keine Moschee ist, sondern ein Memorialbau, der im Zentrum der Plattform steht, die insgesamt als Moschee gilt (Abb. 28)¹⁴⁵⁰.

Der Felsendom stand ganz in der jüdischen Tradition vom Heiligen Felsen, vom Zentrum der Welt, vom Paradies und vom Ort des Gerichts. Aus muslimischer Perspektive wurde durch die Errichtung des Felsendoms der Salomonische Tempel zu einer neuen erfüllten Wirklichkeit, d. h. es wurde der Dritte Tempel gebaut¹⁴⁵¹. Es gibt christliche und muslimi-

1447 Kretschmar, Festkalender 81 Anm. 151. – Vgl. jedoch die Ansicht von Cyril Mango, wonach der Tempelberg eine wichtige Rolle schon in den letzten Jahren vor der arabischen Eroberung (während der persischen Okkupation und der nachfolgenden kurzen byzantinischen Reconquista unter Herakleios), insbesondere im Zusammenhang mit der Rückgabe des Heiligen Kreuzes durch den Kaiser, gespielt habe. Vgl. Mango, Temple Mount. – Wenn u. a. die Madaba-Karte darauf hinweist, dass der Tempelberg in byzantinischer Zeit ungebaut blieb, bleibt diese Problematik bis heute ungeklärt. Die Mehrheit der Forscher geht davon aus, dass er in dieser Zeit verlassen war. Vgl. Eliav, God's Mountain 125-150. Doch weisen gelegentliche, nicht näher definierte Sondagen im nördlichen Teil des Areals auf die Existenz von Mauern aus byzantinischer Periode hin, die mit Bauaktivitäten im 5. und 6. Jh. in Verbindung gebracht werden könnten (Y. Baruch). Vgl. Avni, Transition 132.

1448 Adamnanus, De loc. sanc. 1,1,14. Zitat und weiterführende Literatur vgl. Kap. »Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem bis zum Ende der Umayyaden-Herrschaft (637-750)«.

1449 Kaplony, Haram of Jerusalem 25-26.

1450 Küchler, Jerusalem 188. – Grabar, Meaning 9. Die traditionelle Bezeichnung »Felsendom« ist eher als falsch zu bezeichnen. Sein arabischer Name lautet *Qubbat al-Sachra* (»Kuppel des Felsens«).

1451 Darauf deuten nicht nur frühislamische Quellen, sondern auch die architektonische Gestaltung der Fläche und einige Elemente des Baues deutlich hin. Die Texte frühislamischer Zeit berufen sich oft auf jüdisch-islamische Konvertiten. In der Mitte des 11. Jhs. berichtet Ibn al-Murajja über einen zum Islam konvertierten Juden Ka'b al-Ahbār, der gesagt habe, dass Gott selbst zu Jerusalem und dem Heiligen Felsen gesprochen habe und auf diese



Abb. 28 Jerusalem. Felsendom. – (Foto V. Drbal).

sche Quellen, in denen die Bauten auf dem H̄aram als die Restitution des jüdischen Tempels definiert werden. Einige christlichen Quellen wollten sich gegen die Behauptung der Muslime stellen, mit dem Bau des Felsendoms sei der Tempel wiedererrichtet worden. In ihren Augen war der Wiederaufbau des Tempels ein Teufelswerk¹⁴⁵². Seit der Kreuzfahrerzeit ist der Felsendom auch für Christen heilig und gilt auch bei ihnen als Nachfolger des Salomonischen Tempels¹⁴⁵³.

Inmitten des Felsendoms steht der Heilige Felsen (arab. Saḥra), der an den Gründungsmythos des Baues erinnert, dass

er nämlich in der Tradition des Salomonischen Tempels stehe (Abb. 29). Stufen führen in eine Grotte, in deren Mitte sich ein Hohlraum befindet. Eine der wichtigsten und gleichzeitig schwierigsten Fragen ist der bauliche Zusammenhang des jüdischen Tempels mit dem Felsendom bzw. des Felsens mit dem Tempel. Angesichts der Unmöglichkeit, auf dem Tempelberg archäologische Forschungen zu unternehmen, sind wir hierbei nur auf literarische Quellen (Flavius Josephus, Pilger von Bordeaux, Chronicon Paschale u.a.) angewiesen. In der Forschung werden zwei unterschiedliche Meinungen vertreten:

Weise den Bau des Felsendoms prophezeit habe: »Ich will dir meinen Knecht ‘Abd al-Malik senden, der dich wiederaufbauen und ausschmücken wird, und will Bajt al-Maqdis gewiss sein früheres Königtum wiedergeben und es mit Gold, Silber und Gemmen krönen [...]. Fürwahr, ich werde meinen Thron auf dem Felsen errichten«. (dt. Küchler/Bieberstein, Jerusalem 189 nach der engl. Übersetzung bei: Busse, Temple of Jerusalem 25). Die christlichen Quellen bestätigen die Interpretation vom Bau des Felsendoms als die Wiederherstellung des Salomonischen Tempels, obwohl sie sich dazu – verständlicherweise – zum Teil (wie der Mönchspriester Anastasius Sinaita) kritisch äußern. Spätere christliche Quellen (Bernard der Mönch oder der Pilger Epiphanius Monachus) bezeichnen ihn jedoch selbstverständlich als »Salomos Tempel« (Küchler, Jerusalem 127-128. 189. – Hirschberg, Sources 320-321). Zu Epiphanius Monachus vgl. Donner, Palästinabeschreibung. – Viele Bildmotive des ursprünglichen Baus nahmen Paradiesmotive des Salomonischen Tempels auf, da der Felsendom den paradiesischen Garten, in dem Quellen des Lebens entspringen, visualisieren sollte: die Verkleidung der

oktagonalen Außenwand mit Marmorplatten (spiegelsymmetrische Wellenmuster), der durchgehende Fries reliefierter Marmorplatten unmittelbar unter der Fensterzone (Arkaden mit stilisierten Bäumen und Pflanzen), Verkleidung des Zuganker des äußeren, oktagonalen Stützenkranzes über den vier Portalen (reiches Rankenwerk mit Trauben), Mosaiken mit floralen Motiven (Girlanden mit Weinreben, Füllhörner, Dattelpalmen, Gerichtstrompeten). Die Mosaiken des Felsendoms weisen demnach dieselben Motive auf, mit denen nach 1 Kön 6 der Salomonische Tempel ausgestattet war. Der umayyadische Baudekor des Felsendoms ist somit als eine *interpretatio islamica* des biblischen Tempels zu deuten. Küchler, Jerusalem 196-199. Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 16-24. – Zur Grabeskirche als möglichem Vorbild des axialen Anordnungs des Felsendoms und der al-Aqṣā-Moschee vgl. Busse, Drei Heiligtümer.

1452 Darunter Theoph. Chr. 339. 342. Vgl. Busse, Temple of Jerusalem 24. – Flusin, Esplanade du Temple.

1453 Kretschmar, Festkalender 82. – Busse, Felsendom.



Abb. 29 Jerusalem. Der Heilige Felsen im Innern des Felsendoms. – (Foto American Colony [Jerusalem]. Photo Dept., photographer 1900-1920. Library of Congress Prints and Photographs Division Washington, D.C.).

Entweder markierte der Felsen den Ort des Brandopferaltars (der jüdische Tempel befand sich somit westlich des späteren Felsendoms); die runde Öffnung im Felsen und die darunterliegende Grotte wären demnach als Sickergrube des Brandopferaltars zu deuten¹⁴⁵⁴. Oder der Fels war das Allerheiligste des jüdischen Tempels, der Felsendom wäre dann also direkt an der Stelle des jüdischen Heiligtums errichtet worden¹⁴⁵⁵.

1454 Dalman, Heiliger Felsen 137-145. – Netzer, Architecture of Herod 175-178.
 1455 Schmidt, Heiliger Fels. Einige Forscher (E. Vogt, B. Bagatti) vermuteten den jüdischen Tempel an einer anderen Stelle des Ḥaram, nördlich bzw. südlich des Felsendoms. Zusammenfassend zur Lage des Felsendoms gegenüber dem jüdischen Tempel vgl. Kretschmar, Festkalender 82-83. – Patrich, Second Temple 224. – Küchler, Jerusalem 194-195.
 Eine gute Einführung in die Problematik bietet auch der populärwissenschaftliche Aufsatz von L. Ritmeier, der auf Basis einer langjährigen Zusammenarbeit an den Grabungen um den Tempelberg entstand. Vgl. Ritmeier, Locating. – Zur Problematik vgl. auch das Zitat von Eutybios (Eut. Ann. 280): »Patriarch Sophronius nahm die Hand von ‘Omar ibn-Khattab und führte ihn bis zum Misthaufen (und blieb stehen). ‘Omar nahm den Saum seines Rocks, füllte ihn mit Erde und warf (die Erde) in das Tal von Gehenna. Als die Muslime sahen, dass ‘Omar die Erde in seinem Rock trug, blieb keiner, der nicht auch Erde in seinem Rock trug oder in Körben und Körbchen und Jarren [Krügen], bis die Stelle gereinigt und geputzt war. Der Felsen tauchte auf. Einige sagten: Wir bauen die Moschee und lassen den Felsen an der Südseite. ‘Omar sagte: Nein, wir bauen die Moschee und lassen den Felsen am Ende.«
 1456 Muthir al Ghiram 149 (ed. Le Strange). – Gil, Palestine 71-72. – Gil, Jewish Community 167-169. – Raby, In Vitro Veritas 167.

Die liturgischen Dienste am Heiligen Fels lagen noch bis Kalif ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Aziz (717-720) teilweise in jüdischen Händen. Aus arabischen Quellen wissen wir von 300 Dienern, die im Ḥaram dienten (Achmas); unter ihnen waren auch Christen und Juden¹⁴⁵⁶. Eine weitere Gruppe von Juden diente als Glashersteller¹⁴⁵⁷.

Kalif ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb betete nach seinem Einzug in Jerusalem 638 am Davidsturm (Miḥrāb Dā’ūd). Nach islamischer Überlieferung sind sich jedoch die Berichte nicht einig, ob sie dieses Heiligtum mit der Davidszitadelle oder mit dem Tempelberg in Zusammenhang bringen sollen. Wir beschränken uns im Folgenden auf die Tradition, die das Heiligtum mit dem Tempelberg verbindet¹⁴⁵⁸. Den ausführlichsten Bericht über ‘Umars Besuch des Ḥaram und des Miḥrāb Dā’ūd gibt es bei at-Ṭabarī. Nach seiner Ankunft in Jerusalem habe sich Umar, so heißt es dort, zum Tempelberg begeben und seinen Berater, den jüdischen Konvertiten Ka’b al-Ahbār zu sich gerufen¹⁴⁵⁹. Nach der Öffnung des Tores habe ‘Umar in einer etwas abweichenden Form den Gruß der muslimischen Pilger bei der Ankunft in Mekka gesprochen (die sog. talbiya). Durch das Gebet, das sich mit demjenigen von Salomon nach der Fertigstellung des Tempels vergleichen lässt, wurde die Beziehung zum Miḥrāb Dā’ūd hergestellt¹⁴⁶⁰. Im zweiten Abschnitt des Berichts begibt sich ‘Umar nachts zum Davidsturm im Westen der Stadt. Es ist dabei wichtig, dass dies gerade in der Nacht geschah, denn dies entsprach dem christlichen Brauch, im Davidsturm die Nacht zu verbringen, den u. a. der Pilger von Piacenza belegt¹⁴⁶¹. Im dritten Abschnitt¹⁴⁶² lesen wir von der Einrichtung einer Moschee und vom Streit zwischen ‘Umar und Ka’b al-Ahbār um die Lage des Gebetsplatzes auf dem Ḥaram. Ka’b al-Ahbār habe nach jüdischem Brauch beim Betreten des Tempelplatzes seine Schuhe ausgezogen, wofür er von ‘Umar getadelt worden sei. Doch er habe entgegnet, er habe dies getan, weil er den Platz mit seinen Füßen habe berühren wollen¹⁴⁶³. Im vierten Abschnitt begibt sich ‘Umar zu dem »Haus der Heiligkeit« (*bait al-maqdis*) genannten Ort. Nach At-Ṭabarī wurde dieser Bau von den Römern (Rūm) in der Zeit der Israeliten¹⁴⁶⁴ vergraben; in ‘Umars Zeit war nur ein Stück davon sichtbar¹⁴⁶⁵.

1457 Vgl. Kap. »Multireligiöse(?) Pilgerflaschen«.
 1458 Zur ersten Überlieferungsgruppe (Wāsit ī, Ibn al-Muraḡgā) vgl. Busse, ‘Omar 81-85.
 1459 Zu seiner Person vgl. Anm. 981.
 1460 Al-Ṭabarī 2408. – Busse, ‘Omar 83-84.
 1461 Pilger von Piacenza 21.
 1462 Im Folgenden beziehen sich die Ereignisse offenbar wieder auf den Tempelberg, die Ungereimtheiten sind vermutlich auf verschiedene Redaktionen des Textes zurückzuführen. Vgl. Busse, ‘Omar 84.
 1463 At-Ṭabarī 2408. Vgl. Busse, ‘Omar 84-85.
 1464 Unter der »Zeit der Israeliten« wurde in islamischer Überlieferung die vorislamische Periode des Tempels verstanden. Da sich die Muslime als legitime Nachfolger der Juden verstanden, wurde in der islamischen Überlieferung nicht zwischen heidnischen und christlichen »Rūm« unterschieden. Vgl. Busse, ‘Omar 88.
 1465 Diese Bemerkung bei at-Ṭabarī lässt sich mit der bei Ibn al-Muraḡgā erwähnten Überlieferung vergleichen, wonach Mohammed dem byzantinischen Kaiser (Herakleios) einen Brief geschrieben habe mit der Aufforderung, den Islam anzunehmen. Die Byzantiner hätten daraufhin aus Furcht vor den Muslimen begonnen, die Ṣaḡra zu reinigen.

‘Umar sei nun inmitten des Kehrichts niedergekniet, habe ihn in seinem Mantel gesammelt und weggetragen¹⁴⁶⁶.

O. Grabar betrachtete den Felsendom zunächst als ein Monument, das die siegreiche Präsenz des Islam im christlichen Jerusalem feiern sollte. Die auf das Jahr 72 der islamischen Zeitrechnung (d. h. 691/692) datierte Bauinschrift brachte er mit der Fertigstellung des Baus unter ‘Abd al-Malik in Zusammenhang. In seiner Deutung wurde also der Felsendom am Ende der Herrschaft von Mu‘āwiya (661-680) begonnen¹⁴⁶⁷. O. Grabar wurde sich jedoch später bewusst, dass die Errichtung des Felsendoms somit in das Jahrzehnt der Bürgerkriege nach dem Tod von Mu‘āwiya fallen würde, die erst mit der Niederlage von Ibn az-Zubayr (692) ihr Ende fanden. Deshalb brachte er seine Errichtung eher mit Mu‘āwiya in Zusammenhang, für den (im Unterschied zu ‘Abd al-Malik) spätere arabische Quellen viele Bezüge zu Jerusalem belegen. Den Felsendom, so die neuere Deutung von O. Grabar, wollte Mu‘āwiya (nicht im religiösen Sinne, sondern als Memorialbau) in die Tradition der heiligen Orte des Judentums und des Christentums stellen. Der religiöse Aspekt wurde dem Felsendom erst unter Kalif al-Walid I. mit der Errichtung der al-Aqṣā-Moschee hinzugefügt. Mit anderen Worten: Der Felsendom soll nicht als Symbol des militärischen Triumphs der Araber über Byzanz und die Perser und des religiösen Sieges des Islam über Judentum und Christentum gedeutet werden, sondern als ein islamischer Memorialbau, der programmatisch an die frühere jüdische und christliche Tradition anschließt¹⁴⁶⁸.

Damit meinen wir nicht nur die Tatsache, dass der Felsendom an Stelle des im Jahre 70 n. Chr. zerstörten jüdischen Tempels entstand¹⁴⁶⁹. Es ist auch auf die axiale Anordnung des Felsendoms und der unter al-Walid I. erbauten al-Aqṣā-Moschee hinzuweisen. Die beiden Bauten mit dem freien Platz dazwischen entsprachen nämlich der Situation in der Grabeskirche mit der Abfolge Rotunde (Anastasis), Arkadenhof und Konstantinsbasilika. In dieser Hinsicht diente die Grabeskirche, in den Augen der Christen die Nachfolgerin des Tempels, den Erbauern des Felsendoms als Vorbild¹⁴⁷⁰.

Unterschiedliche Deutungen gibt es auch bezüglich der architektonischen Form des Felsendoms. N. N. N. Khoury war der Auffassung, dass er als Mihrab gebaut worden sei und das früharabische Ideal der Monumentalität widerspiegele. Er wurde wahrscheinlich nicht nach einer Beschreibung des Kaaba-Modells gebaut, sondern beide Bauten veranschaulichen dasselbe architektonische Vorbild, den Ghumdan Palast von Sanaa¹⁴⁷¹. R. Avner, die Ausgräberin der oktogonalen Kathisma-Kirche¹⁴⁷², verglich demgegenüber die Kirche mit dem Felsendom und kam zum Schluss, dass gerade diese Kirche das wichtigste architektonische Vorbild für den frühen umayyadischen Bau darstellte: In beiden Fällen, so R. Avner, handelt es sich um einen äußerlich oktogonalen Bau, dessen Zentralraum ein heiliger Felsen bildet, der von zwei konzentrischen Kreisen umgeben ist. Somit wäre der Felsendom keine umayyadische Idee, sondern würde in die Tradition der frühbyzantinischen konzentrischen Heiligtümer gehören¹⁴⁷³.

Islamische Pilgerfahrt nach Jerusalem

Jerusalem war und ist bis heute für die Muslime ein sehr wichtiger heiliger Ort, zu dem Pilgerfahrten unternommen werden. Der dreigliedrige Ehrenname Jerusalems, der sich in den Prophetensprüchen (Hadithen) befindet, lautet:

»Erste der beiden Gebetsrichtungen,
Zweite der beiden Kultstätten,
Dritte nach den beiden Heiligen Bezirken«¹⁴⁷⁴.

In der frühesten, sog. mekkanischen Phase der Entwicklung des Islam richteten sich die Mitglieder der muslimischen Gemeinschaft bei den Gebeten in Richtung Jerusalem. Diese Sitte dauerte nur wenige Jahre und ist nicht explizit im Koran erwähnt. Noch zu Mohammeds Lebzeiten wurde die Ausrichtung des Gebets in Richtung Jerusalem zu einem Problem, als sich der Konflikt mit den Juden von Medina zuspitzte. Abgeschafft wurde es im Jahr 2 der Hidschra, d. h. im Jahr 623 der

1466 At-Tabarī 2409. Der Ausdruck *bait al-maqdis* wurde in den arabischen Quellen in vier verschiedenen Bedeutungen gebraucht: die Ṣaḥra, der ganze Tempelplatz, die Stadt Jerusalem, das Land der Verheißung. Hier muss die erste Bedeutung zutreffen. Dies steht jedoch im Widerspruch zum dritten Abschnitt, wo ‘Umar die Ṣaḥra als *qibla* der neuen Moschee ablehnt. Vgl. Busse, ‘Omar 87-88. – Zur unter Schutt begrabenen Ṣaḥra vgl. das von Eusebios beschriebene Verfahren der Römer, wie sie den Tempel über dem Platz des heiligen Grabes errichteten (VC 3,26,2-3): »Und so machten sie sich viel Arbeit, Erde von außen irgendwoher hineinzutragen und bedeckten den ganzen Platz damit. Und dann hoben sie den Platz in die Höhe und überhäuften ihn irgendwie mit Steinen (von oben) nach unten und verbargen die göttliche Grotte unter viel Schutt. Und dann legte sie [...] über der Erde eine wahrhaft schreckliche Grabstätte für die Seelen toter Götzenbilder an, indem sie einen finsternen Zufluchtsort für den zügellosen Dämon der Aphrodite erbauten und dort dann abscheuliche Opfer auf unheiligen und fluchbeladenen Altären darbrachten«. Der »göttlichen Höhle« würde hier der Ṣaḥra auf dem Tempelplatz entsprechen, das Grab Jesu dem Mihrāb Dā‘ūd. »Die Verschiebung von Traditionen, die an der Grabeskirche hängen, hin zur Ṣaḥra ist nichts anderes als die Umkehr der Wanderung solcher Traditionen vom Tempelplatz zur Grabeskirche. Was Konstantin für die Grabeskirche getan hatte, vollzieht ‘Umar für die Ṣaḥra«. Vgl. Busse, ‘Omar 88-89.

1467 Grabar, Umayyad Dome of the Rock.

1468 Grabar, Meaning 5-7. – Grabar, Dome of the Rock 46-64. – Shani, Iconography 173-176. Der Baubeginn wäre somit an den Anfang der 60er Jahre des 7. Jhs. zu setzen, die Herrschaft von Mu‘āwiya stellt die eigentliche Entstehungszeit dar. Nach einer längeren Bauzeit als früher angenommen wurde der Felsendom 691, wie es die Inschrift belegt, fertiggestellt.

1469 Zur Diskussion der Lage des jüdischen Tempels zum Felsendom s. o.

1470 Busse, Drei Heiligtümer (mit Verweisen auf ältere Forschungsliteratur: E. T. Richmod, M. De Villard). – Busse, Frühislamische Bauten 145.

1471 Khoury, Dome of the Rock.

1472 Zur Kathisma-Kirche ausführlich vgl. Kap. »Die Kathisma-Kirche«.

1473 Avner, Dome of the Rock 34. 38. Hier wird auch auf die Unterschiede im Innenraum eingegangen. Hierzu ebenfalls: Shalev-Hurvitz, Holy Sites 297-329. Die Kathisma-Kirche war ebenfalls ein architektonisches Vorbild für die unter Kaiser Zenon (also etwa 30 Jahre später) errichtete Theotokos-Kirche auf dem Berg Gerizim. Vgl. Avner/Puni, Kathisma Church.

1474 Neuwirth, Erste Qibla 227. – Vgl. die Worte Mohammeds, die Abu-Huraira zitiert: »Unter allen Städten hat Allah vier zu besonderer Wertschätzung herausgehoben, und diese sind: Mekka – die Stadt aller Städte; Medina – das wie eine Palme ist; Jerusalem – das einem Ölbaum gleicht; und Damaskus – das einem Feigenbaume ähnlich sieht«. B. Mazar, Berg des Herrn 235.

christlichen Zeitrechnung. Spätere Kommentare der betreffenden Sure-Passage (Sure 2, 142-145) verraten die Tendenz, die Zeit dieser Sitte, die als eine Hinneigung zum Judentum betrachtet wurde, möglichst zu beschränken¹⁴⁷⁵.

Diesbezüglich ist folgende Koranstelle von besonderer Bedeutung, weil sie die Person des Propheten mit Jerusalem verbindet¹⁴⁷⁶. Die Stadt – auch hier wird Jerusalem nicht ausdrücklich genannt¹⁴⁷⁷ – wird in der Sure 17,1 zum Zielort einer nächtlichen Fahrt von Mekka:

»Preis sei dem, der seinen Diener bei Nacht von der heiligen Moschee [al-masjid al-Ḥaram] zur fernsten Moschee [al-masjid al-aqsa], die Wir ringsum gesegnet haben, reisen ließ, damit Wir ihm etwas von unseren Zeichen zeigen. Er ist der, der alles hört und sieht¹⁴⁷⁸«.

Nun ist aber darauf hinzuweisen, dass bei at-Ṭabarī, der ältere Überlieferungen tradiert, diese Stelle gänzlich ohne legendäre Züge gedeutet wird¹⁴⁷⁹. In einer anderen, ebenfalls älteren Tradition (Ibn Ishāq, Ibn Saʿd) wird dieser Vers jedoch als Hinweis auf eine einzige Nachtfahrt verstanden, übernatürlich in Zeit und Raum. Der Prophet reitet Buraq, ein pferdeähnliches Reittier mit Flügeln und menschlichem Antlitz, wobei er an mehreren Orten Halt macht. Am Ende steigt Mohammed durch sieben Himmelssphären in den Himmel¹⁴⁸⁰. Diese übernatürliche Deutung von Vers 17,1 führte dazu, dass sowohl die islamische Tradition als auch die frühere westliche Forschung das »fernste Maǧid« nicht im irdischen Jerusalem, sondern im Himmel suchte. Das Ziel der Nachtfahrt Mohammeds soll ein himmlisches Heiligtum gewesen sei¹⁴⁸¹.

Das zweite Epitheton bezieht sich auf das Rivalitätsverhältnis zwischen den Kultstätten von Mekka mit der Kaaba als Ursprungsort des abrahamitischen Kultes und dem »weiteren Heiligtum« (arab. *al-masjid al-aqsa*) in Jerusalem als dem Zentrum des »Gelobten Landes«, wo mehrere Propheten

wirkten. Da das Heiligtum Abrahams älter als das Heiligtum des jüdischen Volkes (= der salomonische Tempel) ist, erhielt Jerusalem in der Hierarchie des Islam die zweite Stelle, unmittelbar nach Mekka¹⁴⁸².

Wenn Jerusalem jedoch an dritter Stelle – nach Mekka und Medina – als Ort der islamischen Pilgerfahrt bezeichnet wird, widerspiegelt dies die spätere Restriktion, zu der es wenige Generationen nach dem Tode des Propheten unter den islamischen Gelehrten kam. Es sollte als eine Herabstufung Jerusalems verstanden werden; die Stadt wurde zwar in den engen Kanon der prominenten Pilgerorte einbezogen, doch musste sich Jerusalem nun mit der dritten Stelle begnügen¹⁴⁸³.

Der Ḥaram von Jerusalem spielte eine besondere Rolle als Ziel der islamischen eschatologischen Pilgerfahrt, wobei in diesem Punkt der Islam an die eschatologische Bedeutung des Tempelberges für die Juden anknüpfte. Der Ḥaram ist der finale Punkt der eschatologischen Pilgerfahrt, wo beim Jüngsten Gericht alle vor dem Herrn stehen werden. Diesbezüglich spielt der Ḥaram von Jerusalem eine Schlüsselrolle als der Ort, der offen zur »anderen Welt« (= zum Himmel) ist, was in der Architektur durch die Kuppel des Felsendom ausgedrückt wurde¹⁴⁸⁴.

Einige muslimischen Pilger kamen nach Jerusalem als eine Art Vorbereitung vor der Pilgerfahrt nach Mekka. Diese Weihungszeremonie wurde *iḥrām* oder *ihlāl* genannt¹⁴⁸⁵. Eine andere Tradition kombinierte die Pilgerfahrt nach Mekka und den Besuch von Medina mit der al-Aqṣā-Moschee in Jerusalem, sodass diese drei Orte in demselben Jahr besucht wurden¹⁴⁸⁶. Im 9. Jahrhundert wurde Jerusalem auch Zentrum der frühen muslimischen Asketen und Mystiker. Einige von ihnen residierten dauerhaft in der Stadt, andere unternahmen nach Jerusalem Pilgerfahrten aus allen Regionen der muslimischen Welt¹⁴⁸⁷.

1475 Neuwirth, Jerusalem in Islam 95-96. – Neuwirth, Symbolik des Islam 13-14. Sure 2, 142-145: »Die Toren unter den Menschen werden sagen: ›Was hat sie von ihrer Gebetsrichtung abgebracht, die sie (bisher) eingehalten haben?‹ Sprich: Gottes ist der Osten und der Westen. Er führt, wen Er will, zu einem geraden Weg. Und so haben Wir euch zu einer in der Mitte stehenden Gemeinschaft gemacht, auf dass ihr Zeugen seid über die Menschen und dass der Gesandte Zeuge sei über euch. Und Wir haben die Gebetsrichtung, die du eingehalten hast, eingesetzt, um zu erfahren, wer dem Gesandten folgt, (und um ihn zu unterscheiden) von dem, der auf seinen Fersen kehrtmacht. [...] Wir sehen, wie du dein Gesicht zum Himmel hin und her richtest. So werden Wir dir eine Gebetsrichtung festlegen, mit der du zufrieden sein wirst. Wende also dein Gesicht in Richtung der heiligen Moschee. Und wo immer ihr seid, wendet euer Gesicht in ihre Richtung. Diejenigen, denen das Buch zugekommen ist, wissen bestimmt, dass es die Wahrheit von ihrem Herrn ist, Gott lässt nicht unbeachtet, was sie tun. Du magst zu denen, denen das Buch zugekommen ist, mit jedem Zeichen kommen, sie werden deiner Gebetsrichtung nicht folgen. Keiner von ihnen wird der Gebetsrichtung der anderen folgen. Und wenn du ihren Neigungen folgst nach dem, was an Wissen zu dir gekommen ist, gehörst du gewiss zu denen, die Unrecht tun«.

1476 U. Rubin bezeichnet die nächtliche Reise des Propheten als eine »visionary pilgrimage along the Mecca-Jerusalem axis of sanctity«. Rubin, *Axis of Sanctity* 348. – Explizit wird Jerusalem (Ilyā) im Koran nie erwähnt. Toponyme, so auch Jerusalem, werden jedoch im Koran oft durch umschreibende Charakterisierungen angegeben. Vgl. Neuwirth, Erste Qibla 238-240 (mit Beispielen).

1477 Die geographische Lokalisierung ist jedoch eindeutig, da der Ort im »Heiligen Land« liegt, Jerusalem wird hier als Gegenpol zum mekkanischen Heiligtum, als die »fernste Gebetsstätte« bezeichnet. Vgl. Neuwirth, Erste Qibla 240-241.

1478 Sure 17,1.

1479 Diese Deutung, wonach in der Passage das irdische, nicht das himmlische Jerusalem gemeint worden sei, wird von U. Rubin weiterentwickelt. Vgl. Rubin, *Night Journey*.

1480 Neuwirth, Jerusalem in Islam 97. – Neuwirth, Erste Qibla 248. – Busse, *Night Journey* 7-15. – Der heilige Ort, an dem Muhammed in den Himmel aufstieg, ist nicht mit dem Heiligen Felsen (Es-Sakhra) identisch, er lag wohl südlich des Tempels an der Stelle, wo später die al-Aqṣā-Moschee errichtet wurde. B. Mazar, *Berg des Herrn* 236.

1481 Horovitz, *Himmelfahrt* 160-163.

1482 Sure 3,96. Vgl. Neuwirth, Jerusalem in Islam 94-95. – Neuwirth, Erste Qibla 228.

1483 Neuwirth, Jerusalem in Islam 95. – Neuwirth, Erste Qibla 228-229.

1484 Neuwirth, Jerusalem in Islam 112-116.

1485 Elad, *Pilgrims* 305. – Elad, *Medieval Jerusalem* 64. – Elad, *Jerusalem and Hebron* 351.

1486 Gegen eine frühe Tradition, die Jerusalem gleichwertig mit Mekka und Medina stellte, gab es eine andere Tradition, die die Bedeutung von Jerusalem minimalisieren versuchte. Insbesondere im 8. Jh. wurde der Status von Jerusalem von orthodoxen muslimischen Kreisen diskutiert. Ausführlich Kister, *Three Mosques*. Vgl. auch Elad, *Medieval Jerusalem* 65.

1487 Elad, *Medieval Jerusalem* 66. – Elad, *Jerusalem and Hebron* 351.



Abb. 30 Die al-Aqsa-Moschee, ein wichtiges Ziel der muslimischen Pilger. – (Foto V. Drbal).

Die muslimischen Pilger kamen sowohl aus den umliegenden als auch aus weiter entfernten Regionen nach Jerusalem. Jeder, der eine solche Pilgerfahrt nicht unternehmen konnte, durfte als Ersatz Olivenöl schicken, mit dem dann die al-Aqsa-Moschee beleuchtet wurde (Abb. 30). Einige Forscher sind der Ansicht, dass sogar Juden und Christen für diese Zwecke Olivenöl schickten¹⁴⁸⁸. In Jerusalem konzentrierte sich der Besuch der muslimischen Pilger auf den Haram. Wie wir jedoch aus den spärlichen Belegen wissen, besuchten die Pilger auch den Mihrāb Dāʿūd¹⁴⁸⁹, die Siloaquelle¹⁴⁹⁰, das Hinnomtal (ins-

besondere die hier gelegene Marienkirche) und den Ölberg. In der frühislamischen Zeit gab es für die islamischen Pilger freilich noch keine Reiseführer Jerusalems; das erste Itinerar stammt erst vom Anfang des 11. Jahrhunderts¹⁴⁹¹.

Den Besuch von Jerusalem verbanden viele muslimischen Pilger mit Hebron¹⁴⁹². Eine andere Tradition kombinierte die Pilgerfahrten nach Mekka und Medina mit derjenigen nach Jerusalem. Die in einem Jahr durchgeführten Gebete in allen drei großen Moscheen dieser drei Pilgerorte waren besonders lobens- und empfehlenswert¹⁴⁹³.

1488 Elad, Pilgrims 305. – Elad, Medieval Jerusalem 63-64. – Elad, Jerusalem and Hebron 351.

1489 Der »Turm Davids« ist der heutige Hauptturm der Jerusalemer Zitadelle. Den Namen verdankt er der Vorstellung, dass schon König David hier eine Turmfestung gehabt habe; er ist jedoch erst seit byzantinischer Zeit bezeugt. In der arabischen Version wird er »Mihrab Daʿūd« genannt, der auch im Koran (Sure 38,21 ff.) vorkommt; heute erinnert an ihn eine kleine Moschee in der südwestlichen Bastion der Zitadelle. Ursprünglich, in der Hasmonäerzeit, ein kleiner (Nord-)Turm, wurde er von Herodes stark erweitert, als dieser hier seinen großartigen Königspalast erbauen ließ. Flavius Josephus beschreibt mit Bewunderung die drei Türme des Königspalastes als antikes Weltwunder (Ios. bell. iud. 5,161-172), von denen der größte vermutlich den Namen Phasaelturm erhielt (das ist der heutige Davidsturm). Von Titus nicht zerstört, entstand in byzantinischer Zeit im Bereich des Davidsturmes eine Mönchs-

siedlung, die sich in umayyadischer Zeit weiterentwickeln konnte. Vgl. Küchler, Jerusalem 339-350.

1490 Die Siloaquelle, die sich im oberen Siloabecken, am Ende des im 8. Jh. v. Chr. entstandenen Hiskijatunnels befindet, spielte mit ihrem kultisch reinen und heilenden Wasser eine wichtige Bedeutung sowohl für die jüdische als auch christliche Pilgerfahrt nach Jerusalem. Diese Tradition wurde auch in muslimischer Zeit fortgesetzt, nachdem die von der Kaiserin Eudokia errichtete Kirche im 9./10. Jh. verfiel oder zerstört wurde. Auch von den Muslimen wurde die Heilkraft der nun ʿAin Selwan genannten Quelle geschätzt. Den Pilgerweg zur Quelle beschreibt 1047 der schiitische Muslim Nasir-i Chusraw in seinem persisch verfassten Reisebuch. Hierzu ausführlicher Drbal, Spätantike Heilkulte 238-240.

1491 Elad, Jerusalem and Hebron 352-353.

1492 Elad, Jerusalem and Hebron 354. – Elad, Hebron.

1493 Elad, Pilgrims 306.

Bezüglich der Bedeutung Jerusalems für den Islam ist auf folgende historisch-religiösen Zusammenhänge hinzuweisen: Der Islam entstand in Arabien, einem Gebiet, das außerhalb der jüdisch-christlichen Überlieferungen lag. Palästina, Ägypten und Mesopotamien, die Schauplätze der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte, beeinflussten die neue Religion in zwei Phasen. Zuerst war es Mohammed gelungen, den Anschluss an diese Überlieferungen herzustellen, und zwar dadurch, dass er die Kaaba in den Kult einbezog. Durch seine Aussage, die Kaaba sei durch Abraham gegründet worden, wurden nach und nach fast alle Traditionen von Jerusalem nach Mekka übertragen¹⁴⁹⁴.

Palästina, Ägypten und Mesopotamien fielen den Muslimen zu Beginn ihrer Eroberungen in die Hände und haben durch ihre reiche religiöse Tradition den Islam nachhaltig befruchtet. Die Muslime übernahmen die jüdischen Vorstellungen und schlossen sich auch christlichen Überlieferungen an, soweit sie sich mit dem islamischen Dogma vertrugen¹⁴⁹⁵. In diesem Sinne ist auch die Übernahme Jerusalems – als der heiligen Stätte der Juden und Christen, die deren bedeutendster Pilgerort war – durch die Muslime allgemein zu verstehen. Als einzige heilige Stadt der Muslime lag Jerusalem im neuerobernten Gebiet und musste ihre Heiligkeit (im Unterschied zu Mekka und Medina) mit anderen Religionen teilen.

Jerusalem als die wichtigste Pilgerstätte des Islam?

Einige arabische Quellen behaupten, ‘Abd al-Malik hätte den Felsendom errichten lassen, um ein umayyadisches Gegengewicht zur Pilgerfahrt nach Mekka zu schaffen. Mekka befand sich nämlich zeitweise im Machtbereich seines Rivalen und Gegenkalifen ‘Abdallah ibn az-Zubair (683-692). Die betreffenden Ereignisse sind Bestandteil des sog. Zweiten Bürgerkrieges (680-692). Ibn az-Zubair, Sohn des Prophetengefährten az-Zubair abn al-‘Auwām, wurde in Medina mit Husain ibn Alī zum Führer einer religiös-politischen Oppositionsgruppe, für die – im Gegensatz zu den Umayyaden, denen sie die Betonung der machtpolitischen Ziele vorwarfen – bei den Eroberungszügen die religiösen Ziele (Verbreitung des Islam) im Vordergrund stand. In Mekka baute Ibn az-Zubair eine Armee auf, mit der er sich gegen den neuen Kalifen Yazīd (680-683) wandte. Nach dessen Tod rief sich Ibn az-Zubair zum Kalifen aus und wurde außer der Arabischen Halbinsel

zeitweise auch von Muslimen im Irak, Persien, Ägypten und teilweise sogar in Syrien anerkannt. Unter dem umayyadischen Kalifen Abd al-Malik (685-705) wurde Ibn az-Zubair 692 besiegt¹⁴⁹⁶.

Die erste Quelle, wo sich die Behauptung über den Versuch, die Pilgerfahrt nach Jerusalem als Gegengewicht zur derjenigen nach Mekka zu machen, finden lässt, ist die Chronik Ta‘riḫ al-Ya‘qūbī des arabischen Geographen und Historikers al-Ya‘qūbī (zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts)¹⁴⁹⁷. Abd al-Malik soll seine Untertanen aus Syrien, die gehindert wurden, die Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen, mit folgenden Worten beruhigt haben:

»‘Abdalmalik verbot den Syrern die Wallfahrt, weil Ibn az-Zubair sie [während ihres Aufenthalts in Mekka] zur Huldigung zu nötigen pflegte. Nachdem ‘Abdalmalik dies erkannt hatte, verbot er ihnen den Auszug nach Mekka. Da erhoben die Leute ein Geschrei: ›Du verbietest uns die Wallfahrt zum heiligen Hause Gottes, obwohl sie uns von Gott zur Pflicht gemacht worden ist?‹ Er sagte zu ihnen: ›Dieser hier ist Ibn Šihāb az-Zuhrī. Er überliefert euch, dass der Prophet gesagt hat: Man reist nur zu drei Moscheen: der Mascid al-ḥarām, meiner Moschee und der Moschee von Jerusalem. Diese (letztetere) soll für euch die Stelle der Mascid al-ḥarām einnehmen, und dieser Fels, von welchem man überliefert, dass der Gesandte Gottes seinen Fuß darauf setzte, als er zum Himmel aufstieg, soll für euch an die Stelle der Kaaba treten‹. Er ließ dann über dem Felsen eine Kuppel errichten [den Felsendom] [...]»¹⁴⁹⁸.

Auch der fatimidische Geograph al-Muhallabi erwähnt den Versuch, die Bevölkerung von Syrien und Palästina von der Pilgerfahrt nach Mekka abzulenken und sie davon zu überzeugen, dass Jerusalem mit dem Felsendom als Ort der Himmelfahrt Mohammeds für eine Pilgerfahrt viel geeigneter sei. Er schreibt jedoch diesen Versuch und den Bau des Felsendoms (als auch weiterer Bauten im Ḥaram) al-Walīd I. (705-715) zu¹⁴⁹⁹.

Eine viel ausführlichere Nachricht über den Versuch, die wichtigste muslimische Pilgerfahrt nach Jerusalem abzulenken, findet man im historischen Werk »Mir‘āt al-Zamān« des bedeutenden, in Bagdad lebenden Gelehrten Sibṭ b. al-Ġawzī (1186-1256)¹⁵⁰⁰. Dieser Text unterteilt sich in zwei Teile, von denen uns hier nur der erste kürzere Teil interessiert¹⁵⁰¹. Hier wird die politisch-religiöse Situation beschrieben, die zum Bau

1494 Der Impuls aus Palästina bewirkte, dass auch die mekkanischen Pilgerriten unverändert blieben und durch biblische Vorbilder erklärt wurden: Hagar irrte umher – damit wurde der Ritus zwischen Šafā und Marwa erklärt; die Ebene ‘Arafāt ist die Stelle, an der Adam und Eva sich nach der Vertreibung aus dem Paradies fanden; Abraham vollzog die Umläufe um die Kaaba. Vgl. Busse, Islam 127.

1495 Busse, Islam 124-128.

1496 Vgl. ausführlich: Rotter, Zweiter Bürgerkrieg 162-251. – Hawting, Hajj.

1497 Der erste Teil seines Werkes behandelt die vorislamische Zeit (beginnend mit Adam und seinen Nachkommen, es folgen u. a. die Babylonier, Griechen, Perser), der bedeutendere zweite Teil widmet sich dem Leben Mohammeds sowie der Herrschaft der folgenden Kalifen. Vgl. Zaman, al-Ya‘k ūbī. – Rosenthal, Muslim Historiography 133-134. – Radtke, Weltgeschichte 11-15. – Peters, Jerusalem 197. – P. Berger, Crescent on the Temple 35.

1498 Übersetzung nach Gruber, Verdienst und Rang 68-69. – Caskel, Felsendom 25. – Vgl. auch den anschließenden Kommentar.

1499 Necipoğlu, Dome of the Rock 28.

1500 Zur Person vgl. Rosenthal, Muslim Historiography 143-144. Die Handschrift befindet sich in der Bodleian Library. Arabischer Text und vollständige englische Übersetzung vgl. Elad, Dome of the Rock 33-38. – Vgl. auch Elad, Medieval Jerusalem 53-57 (nahezu vollständige Übersetzung des Textes). 57-61 (Erläuterungen).

1501 Im zweiten, wesentlich umfangreicheren Teil wird der Felsendom, seine Aufseher und dort abhaltenden Rituale beschrieben. Es folgen Beschreibungen von Bau- und Renovierungsarbeiten im Ḥaram unter den abbasidischen Kalifen al-Mansūr und al-Mahdī. Vgl. Elad, Pilgrims 302. – Elad, Medieval Jerusalem 58-61.

des Felsendoms führte, nämlich der Kampf zwischen dem Kalifen in Mekka ‘Abdallāh ibn az-Zubair (683-692) und dem umayyadischen Kalifen ‘Abd al-Malik (685-705). Az-Zubair hinderte al-Malik, eine Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen, was diesen veranlasste, als Ersatz für die Kaaba den Felsendom zu bauen und auf diese Weise die muslimischen Pilger statt nach Mekka nach Jerusalem zu lenken. War der unmittelbare Anlass zu diesem Schritt der politische Streit mit az-Zubair, scheint bei der Auswahl des Ortes die Lage an der Stelle des früheren jüdischen Tempels eine bedeutende Rolle gespielt zu haben¹⁵⁰².

Bei der Beurteilung der Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten muss auf die Tatsache hingewiesen werden, dass sie erstmals im 9. Jahrhundert, also beinahe zwei Jahrhunderte nach den beschriebenen Ereignissen auftauchten und aus zeitgenössischen Quellen nicht bekannt sind. Obwohl sie vermutlich auf älteren Quellen basieren, kann nicht entschieden werden, inwieweit diese bewusst oder unbewusst umgearbeitet wurden¹⁵⁰³.

Unter den modernen Forschern kam es bis jetzt nicht zu einer einheitlichen Deutung der einschlägigen Quellen bezüglich des Baus des Felsendoms. Die These, wonach die Entstehung des Felsendoms in Zusammenhang mit der Umlenkung der Mekka-Pilger unter der Herrschaft von al-Malik gebracht wird, wurde erstmals mit Verweis auf al-Ya‘kubi und Ibn al-Faqih al-Hamadani vom ungarischen Orientalisten Ignaz Goldziher (1850-1921) aufgeworfen¹⁵⁰⁴. Ähnlich urteilte Jahrzehnte später W. Caskel, der die Unterstützung der islamischen Pilgerfahrt nach Jerusalem seitens der umayyadischen Herrscher mit ihren Bestrebungen verband, in Syrien-Palästina ein religiös-geistiges Zentrum zu errichten¹⁵⁰⁵.

Gegen diese These wandte sich eine nicht zu unterschätzende Zahl von Wissenschaftlern: Das Hauptargument von S. D. Goitein war, dass die großen arabischen Historiker, die sich mit dem Konflikt zwischen den Umayyaden und Ibn

al-Zubayr befasst hatten (at-Tabari, al-Baladhuri, al-Maqdisi), von der Umlenkung der Pilgerfahrt nach Jerusalem nichts wussten. Er war überzeugt, dass sich alle diesbezüglichen Nachrichten bei den arabischen Historikern auf al-Ya‘kubi stützen. Die Berichte von Ya‘kubi und Eutychios haben S. D. Goitein zufolge ihren Ursprung teilweise in antiumayyadischen Tendenzen, zum Teil spiegeln sie die neue Situation nach den großen Eroberungszügen wider, als es für viele Muslime, die nun auch in großer Entfernung zu Mekka lebten, nicht mehr möglich war, die traditionelle Pilgerfahrt zu unternehmen und als Ersatz einige Riten in großen Provinzentren durchgeführt wurden¹⁵⁰⁶.

Die neuere Forschung (insbesondere von Amikam Elad), die sich mit der frühen arabischen Literatur befasst, schreibt den sich darin befindlichen Nachrichten über die bedeutende Rolle Jerusalems in der frühislamischen Pilgerfahrt wieder größere Bedeutung zu. So kam A. Elam zur Ansicht, dass die bei al-Ya‘kubi erwähnte Tradition auf die späteren arabischen Historiker kaum einen Einfluss ausübte. Die Nachricht über die Verlagerung der islamischen Pilgerfahrt von Mekka nach Jerusalem und der in diesem Kontext stehende Bau des Felsendoms schöpften Historiker wie Muḥammad ibn as-Sā‘ib al-Kalbī, dessen Sohn Hišām, al-Wāqidi vermutlich aus einer nicht näher bekannten Jerusalemer Quelle¹⁵⁰⁷. Diese literarische Deutungsweise schenkt somit der besprochenen Nachricht viel mehr Glauben.

Neuere Arbeiten verweisen auf arabische Quellen, die belegen, dass man in der Regierungszeit des Kalifen ‘Abd al-Malik die siebenmalige Umkreisung (arab. *tawaf*) um den Felsen genauso vollzog wie um die Kaaba von Mekka. Die Muslime begingen am Felsendom auch das höchste islamische Opferfest (arab. ‘idu l-Ad ḥā), das den Höhepunkt der Pilgerfahrt nach Jerusalem darstellte. Ausführlich schildert diese Riten am Felsendom Sibṭ b. al-Ġawzī, der sie in Zusammenhang mit der Besetzung Mekkas durch az-Zubair bringt¹⁵⁰⁸.

1502 Elad, Pilgrims 302-303. – Galor/Bloedhorn, *Archaeology of Jerusalem* 152. – An der Stelle des späteren Felsendoms wurde unmittelbar nach der Einnahme der Stadt vom Kalifen Umar eine hölzerne Moschee errichtet. Der früheste Bericht über dieses Bauwerk stammt vom gallischen Bischof Arkulf, der zwischen 679 und 682 eine (christliche) Pilgerfahrt nach Jerusalem unternahm. Nach seinen Worten handelte es sich um ein primitives Bethaus, das bis zu 3000 Gläubige aufnehmen konnte und aus Holzstämmen über älteren Ruinen errichtet wurde. Elad, *Medieval Jerusalem* 33.

1503 Hawting, *Hajj* 36. – In den arabischen muslimischen Quellen lassen sich jedoch auch Thesen finden, wonach ‘Abd al-Malik den Felsendom als Gegengewicht zur Pracht der christlichen Kirchen Jerusalems gestiftet habe. Der erste, der diese Ansicht vertrat, war Al-Muqaddasi. Vgl. P. Berger, *Crescent on the Temple* 36. – Küchler, *Jerusalem* 189.

1504 Goldziher, *Umejjaden* 35-36. – Diese Frage ist Bestandteil einer breiteren Problematik, die nach dem historisch-religiösen Hintergrund für den Bau des Felsendoms sucht. Wurde er Goldziher zufolge als eine Konkurrenz zur Kaaba gebaut (der ihn somit innerhalb der islamisch-arabischen Kunst sah), betrachtete Shelomo Goitein den Felsendom im breiteren Kontext des Verhältnisses zwischen dem Islam und den zwei weiteren Religionen in Nahen Osten, des Judentums und des Christentums. Den Felsendom verstand er als den Ausdruck einer Rivalität zum Christentum, der als ein Zeichen gegenüber den Christen verstanden werden sollte, den neuen (islamischen) Glauben anzunehmen. Vgl. Goitein, *Sanctity* 145-147. Zu neueren Deutungen der Architektur des Felsendoms vgl. Kap. »Felsendom« (S. 150-153).

1505 Caskel, *Felsendom* 25-26.

1506 Goitein, *Historical Background* 105.

1507 Elad, *Dome of the Rock* 47-48. – Vgl. diesbezüglich auch den Text von J. van Ess, der den jüdischen Kontext mehr hervorhebt und zur These über die Verlagerung der islamischen Pilgerfahrt nach Jerusalem kritischer ist (van Ess, ‘Abd al-Malik).

1508 Elad, *History and Topography* 56-62. – Elad, *Medieval Jerusalem* 52-56. Die Opferfeste wurden in der Nähe des Felsendoms auch in den folgenden Jahrhunderten gefeiert. Im Jahre 1189 nahm am Opferfest in Jerusalem der Sultan Saladin teil. Erwähnt wurden sie noch vom muslimischen Gelehrten Ibn Taimiya (1263-1328). Vgl. Elad, *Medieval Jerusalem* 61-62. Zusammenfassend zur Errichtung des Felsendoms und der muslimischen Pilgerfahrt nach Jerusalem: Peters, *Dome of the Rock* 132-135. – Haben wir die Fragwürdigkeit der späteren arabischen literarischen Quellen bezüglich der historischen Umstände des Zweiten Bürgerkrieges (und in diesem Zusammenhang des Baus des Felsendoms) erwähnt, so sollte zumindest kurz auf die neue Theorie Volker Popp hingewiesen werden, der die Geschichtlichkeit und Existenz Ibn az-Zubairs ganz in Frage stellt. Seiner Theorie zufolge geht die Überlieferung über seinen Aufstand auf den Widerstand der Fürsten von Zabulistan (heute im Grenzgebiet von Afghanistan und Iran) im Osten Persiens zurück, sein Titel Zunbil sei von späteren muslimischen Historikern missinterpretiert und (arabisiert) als »Zubair« fehlgedeutet worden. Vgl. Popp, *Biblische Strukturen* 87-92. – V. Popp widmet sich hierbei auch der muslimischen Pilgerfahrt nach Jerusalem. Vgl. Popp, *Biblische Strukturen* 64-86.

Paläste südlich und südwestlich des Haram¹⁵⁰⁹

Südlich und südwestlich des Tempelberges wurden unter den Kalifen ʿAbd el-Malik und seinem Sohn al-Walīd insgesamt sechs große Gebäude über den niedergelegten byzantinischen Bauten errichtet, die oft als Paläste bezeichnet werden. Die Paläste wurden größtenteils aus wiederverwendeten Steinquadern und Säulen besonders der herodianischen Periode errichtet. Die äußere Westwand des prächtigen Gebäudes II scheint eine Imitation des herodianischen Mauerwerks zu sein (Abb. 31a-b)¹⁵¹⁰.

Von der herodianischen Tempelmauer wurden die Gebäude nur durch schmale gepflasterte Straßen getrennt. Der größte und am sorgfältigsten ausgeführte Palast (= Gebäude II) hatte massive Mauern und erstreckte sich auf einer Fläche von 96 m × 84 m. Er hatte einen großen Hof, umgeben vom Peristyl und eleganten Räumen auf allen vier Seiten. Der Palast bestand aus zwei Stockwerken¹⁵¹¹. Es konnte archäologisch nachgewiesen werden, dass das Dach des Palastes durch eine Brücke über die schmale Straße mit der al-Aqṣā-Moschee verbunden war. Durch die (nach Mekka gerichtete) Südmauer entstand so ein direkter Zugang zum Plateau mit der al-Aqṣā-Moschee und dem Felsendom¹⁵¹².

Das etwas kleinere, unmittelbar westlich gelegene Gebäude III hatte einen ähnlichen Plan mit einem zentralen Peristylhof¹⁵¹³; J. Raby war der Ansicht, das Gebäude sei von den Achmas bewohnt und somit mit dem »Dar al-achmas« genannten Haus identisch, von dem in einem Fragment der Kairoer Geniza aus dem 10. Jahrhundert die Rede ist¹⁵¹⁴. Das Gebäude IV, das entlang des südlichen Teils der Westmauer errichtet wurde, hat man zunächst als eine frühislamische Moschee gedeutet¹⁵¹⁵, erst weitere archäologische Forschungen (Fund eines Hypokaustums) ergaben, dass es sich um ein Badehaus handelte, das größte Thermengebäude der frühislamischen Zeit¹⁵¹⁶. Das Gebäude IV war J. Raby zufolge der Ort, wo sich die Achmas reinigten, bevor sie den heiligen Felsen mit Ḥaluk salbten. Ḥaluk wurde vermutlich in der Nähe

des Badehauses vorbereitet. Darauf weisen pharmazeutische Flaschen hin, die mehrheitlich im Gebäude III oder in seiner Umgebung gefunden wurden¹⁵¹⁷.

Die Funktion der Paläste konnte nicht mit Sicherheit geklärt werden. Die Lage unmittelbar am Tempelberg und die archäologisch nachgewiesene Existenz einer Brücke, die den größten Palast mit dem Tempelberg verband, deutet darauf hin, dass das prächtige Gebäude für prominente Gäste aus allen Teilen des Umayyaden-Reiches bestimmt war, darunter zahlreiche muslimische Pilger¹⁵¹⁸. M. Rosen-Ayalon deutet das Gebäude mit Verweis auf die weiter unten besprochenen Aphrodito-Papyri als Residenz des Gouverneurs¹⁵¹⁹. Insgesamt ist mit M. Rosen-Ayalon der Komplex der umayyadischen Paläste als integraler Teil des Haram in frühislamischer Zeit zu betrachten¹⁵²⁰.

Die Funktion der umayyadischen Paläste konnten die in Ägypten gefundenen sog. Aphrodito-Papyri erhellen¹⁵²¹. Der Fund enthielt Papyri, die zwischen 698 und 722 datiert werden und in arabischer, griechischer und koptischer Sprache geschrieben wurden; die Jerusalem betreffenden Stellen befinden sich in den griechischen Papyri¹⁵²². In den Papyri werden Arbeitskräfte genannt, die zu Bauarbeiten nach Jerusalem geschickt wurden¹⁵²³. In diesem Zusammenhang wird achtmal von Palastgebäuden gesprochen, davon viermal von einer αὐλή τοῦ Ἀμιραλμούμιν. M. Küchler übersetzt mit Verweisen auf Fustāt und Damaskus αὐλή als »Palast«. Ἀμιραλμούμιν ist die griechische Umschreibung des arabischen amīr al-muʿminīn, »Herr der Gläubigen«, seit ʿUmar (634-644) der Titel der Kalifen. Da αὐλή τοῦ Ἀμιραλμούμιν mit einer einzigen Ausnahme zusammen mit μασγίδα (= Moschee, wohl die al-Aqṣā-Moschee) genannt wird, kann man sie mit dem größten der besprochenen Paläste (= Gebäude II) in Zusammenhang bringen. In weiteren vier Fällen wird von einer »neuen Gründung des ›Herrn der Gläubigen« (griech. νέον κτίσμα τοῦ Ἀμιραλμούμιν) gesprochen, was wohl als ein weiteres administratives Gebäude neben der αὐλή zu deuten ist¹⁵²⁴.

1509 Ausführlicher habe ich mich mit der Problematik im Rahmen der im Dezember 2015 vom RGZM veranstalteten Konferenz beschäftigt. Vgl. Drbal, Sakrale Topographie.

1510 B. Mazar, Berg des Herrn 242.

1511 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 314-315. – Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 9. – Magness, Islamic Urbanism 147-148.

1512 B. Mazar, Berg des Herrn 241-244. – Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 9.

1513 Ben-Dov, Umayyad Structures 41-42.

1514 Raby, In Vitro Veritas 169-170.

1515 Ben-Dov, Umayyad Structures 42-43.

1516 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 316-317. – Raby, In Vitro Veritas 170.

1517 Raby, In Vitro Veritas 170-173. – Engle, Glassmaking 62-63. Vgl. Muthir al Ghiram 146 (ed. Le Strange).

1518 B. Mazar, First Season 20. B. Mazar, Berg des Herrn 244-245.

1519 Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 9-10.

1520 Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 10.

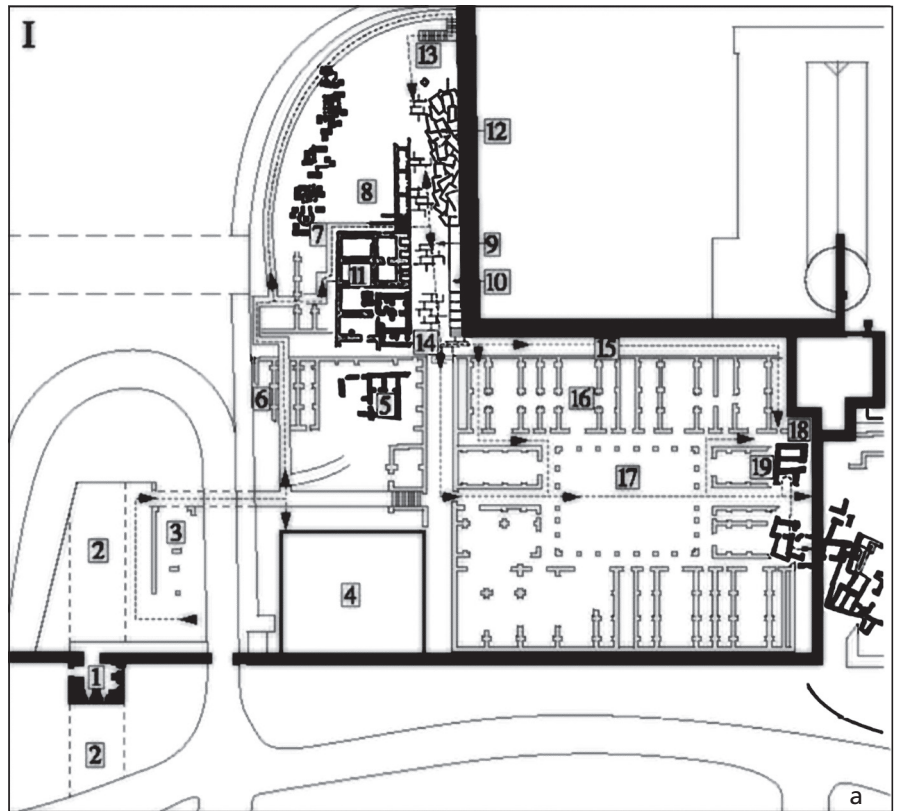
1521 Die Papyri wurden in Kom Ischqau, dem antiken Aphrodito[polis], ca. 11 km nordwestlich der heutigen Stadt Taht ā (Region Asyut) gefunden. Vgl. Küchler, Aphrodito-Papyri 123.

1522 Küchler, Aphrodito-Papyri 123. Die griechischen Papyri wurden von H. I. Bell publiziert; vgl. Bell, Aphrodito Papyri. M. Küchler verweist auch auf die Bedeutung der Kome-Aphrodito Papyri der Sammlung Lichačov, die wesentliche Erweiterungen und Korrekturen der von H. I. Bell publizierten Texte bringen.

1523 Bell, Translation I 383; II 137. 370. Die betreffenden Stellen belegen, dass die Handwerker an mehreren Bauten in Jerusalem beschäftigt waren: Zwei Papyri sprechen von der Moschee von Jerusalem (= Al-Aqṣa) und einem Palast für den Kalifen (möglicherweise der von uns besprochene Palast), ein Papyrus erwähnt einen Handwerker, der an der Moschee sechs Monate beschäftigt war und auch an einem anderen Ort arbeitete, ein vierter Papyrus spricht von einem Arbeiter, der geschickt wurde, um für den Kalifen (hier mit dem Titel Amir al-Muʿminin genannt) zu arbeiten. Vgl. Elad, Medieval Jerusalem 26. Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 6 (mit Hinweis, dass die Papyri den Felsendom nicht erwähnen). 8.

1524 Küchler, Aphrodito-Papyri 125-126. Gebäude II: Raby, In Vitro Veritas 169. Deutsche Übersetzung der Jerusalem betreffenden Papyri 128-143.

Abb. 31 Jerusalem. Areal südlich des Tempelberges / Haram von Jerusalem: **a** Plan; **b** Foto. – (a Küchler, Jerusalem 220 Abb. 101; b Foto V. Drbal).



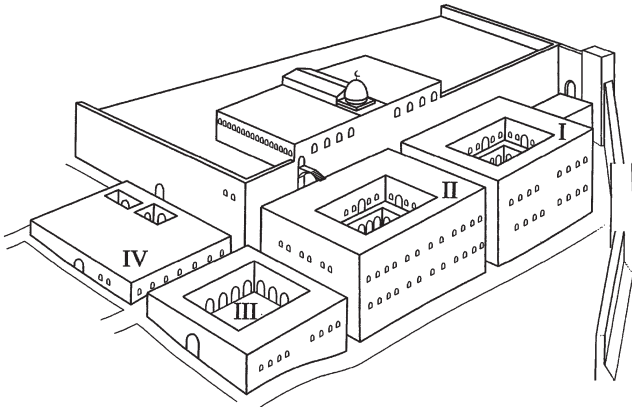


Abb. 32 Jerusalem. Areal südlich des Tempelberges/Haram von Jerusalem: Rekonstruktion. – (Nach Küchler, Jerusalem 218 Abb. 100).

Der Verfall der umayyadischen Paläste (**Abb. 32**) wird archäologisch in die Mitte des 8. Jahrhunderts gesetzt und mit einem schweren Erdbeben 747/748 und politisch mit der Verlagerung des Zentrum des Kalifats von Damaskus nach Bagdad durch die Abbasiden 750 in Zusammenhang gebracht¹⁵²⁵. Auch wenn die islamische Pilgerfahrt nach Jerusalem auch in der Folgezeit nachgewiesen werden kann, ist unter den Abbasiden eine weniger umfangreiche Bautätigkeit festzustellen, als es in den ersten Jahrzehnten der islamischen Herrschaft über Jerusalem der Fall war¹⁵²⁶.

1525 In neuerer Zeit wird jedoch erwogen, dass die Paläste nach dem Erdbeben weiter benutzt wurden, wobei sie in ein Residenzviertel transformiert wurden; darauf weisen auch die Keramikfunde hin. Vgl. Magness, *Islamic Urbanism* 151-153. – Avni, *Transition* 134-137.

1526 B. Mazar, *Berg des Herrn* 244-245.