

# Islamische Ansprüche auf das „Land“ – Jerusalem und das heilige Land in Koran und Islam

Friedmann Eißler, Berlin

Dass „der Islam“ religiös begründete Ansprüche auf „das Land“, nämlich das Territorium des Staates Israel und Palästinas, erhebt, scheint ausgemacht zu sein. Es fallen sofort zumindest der Felsendom, die Al-Aqsa-Moschee, der sogenannte Nahostkonflikt mit der zentralen Jerusalemfrage und eine ganze Reihe von dschihadistischen Parolen zur Befreiung Palästinas als Indizien dafür ein. Mit Jerusalem sind nach islamischer Überlieferung nicht nur die Namen bedeutender Propheten wie Abraham, David, Salomo, Mose oder Jesus verbunden. Die ersten Muslime wandten sich in ihren Gebeten Richtung Jerusalem, wie es über Jahrhunderte selbstverständlich gewesen war, weil dort im Tempel (oder in der Erinnerung an ihn) Gottes Gegenwart in besonderer Weise geglaubt und erwartet wurde. Die herausragende Bedeutung Jerusalems für Muslime liegt darin, dass der Prophet Muhammad von hier aus seine Himmelsreise angetreten haben soll. Das weiß auch Nazmi Al-Jubei, palästinensischer Historiker aus Jerusalem: „Obgleich Muhammad kaum Wunder vollbrachte, spielten seine Wunder eine wichtige Rolle im Islam. Das bedeutendste Wunder (nach dem Koran) ist seine Himmelfahrt von Mekka über Jerusalem in den Himmel. Dieses machte Jerusalem zum wichtigsten islamischen Heiligtum nach Mekka und Medina. Dabei sollten wir in Betracht ziehen, daß während dieser Reise die Anzahl der Gebete bestimmt wurde. Wenn Muslime heute fünf Mal am Tag das Gebet verrichten, so denken sie immer an Jerusalem.“<sup>1</sup>

In der Tat sind religiöse Ansprüche heute ein fester Bestandteil islamischer – mehr noch islamistischer – Israel- bzw. Palästinadiskurse. Dies war nicht immer und vor allem nicht immer im gleichen Maße der Fall. Insbesondere war der Nahostkonflikt in den Anfängen kein religiöser. Zionismus und palästinensische Befreiungsbewegung waren säkular bis antireligiös eingestellt, die PLO vertrat auch die christlichen Palästinenser. Moderne Konzepte wie „Staat“, „Nation“, „Vaterland“ trugen in Verbindung mit koranischen und traditionell-islamischen Bezügen sowie idealisierten Auffassungen von der islamischen *Umma* (weltweite Gemeinschaft der Muslime) entscheidend zu einer zuvor nicht gekannten religiös-politischen Aufladung der islamischen Ansprüche auf Jerusalem bzw. Israel/Palästina erst bei.

Wird durch die Themenstellung „Islamische Ansprüche auf das Land“ die religiöse Perspektive in den Vordergrund gerückt, so ist also zu beachten, dass es

---

<sup>1</sup> Jerusalem. Stadt des Friedens, Jahrbuch Mission Bd. 32, hg. vom Evang. Missionswerk in Deutschland (EMW) und dem Verband Evang. Missionskonferenzen (VEMK), red. Frank Kürschner-Pelkmann, Hamburg 2000, 65.

sich dabei um *eine* Perspektive handelt, die bei allem Gewicht nicht der einzige Schlüssel zum Verständnis der gegenwärtigen Lage ist und sein kann. Folgende Hinweise mögen dies unterstreichen und essenzialisierenden Urteilen vorbeugen:

a) Die Analysen der Spielarten des Islamismus zeigen, dass ein wichtiges Merkmal radikaler islamistischer und dschihadistischer Ideologie die Transnationalität ist. Islamismus orientiert sich insofern gerade *nicht* am Land, an der Ethnie, an der lokalen Tradition oder der islamischen Rechtsschule, sondern globalisierend und entterritorialisierend am Einheitskonstrukt einer den ewigen Prinzipien des Islam verpflichteten *Umma*.<sup>2</sup> Dies steht als ganzheitliches Konzept neben partikularisierenden islamistisch-national(istisch)en Tendenzen. Beide Ideologeme, Entterritorialisierung wie Nationalisierung, suchen und finden ihre Legitimation in Koran und Sunna.

b) Die Re-Religionisierung ursprünglich nicht dominant religiöser Konfliktslagen ist als eigene Problematik in ihrer historischen und ideologischen Bedingtheit zu sehen und nicht in kulturalistischer Befangenheit zu verstärken. Politische, kulturelle und soziale Faktoren sind nicht grundsätzlich und ausschließlich unter religiösen Vorzeichen zu verstehen, sondern als solche zu differenzieren.

c) In historisch-theologischer Perspektive ist zu beachten – um nur ein Element hervorzuheben –, dass die enge Verbindung, ja Identifizierung von „Ismael“ und „Arabern“ weder für Muhammad noch den frühesten Islam charakteristisch, sondern späterer Polemik geschuldet ist. Hinzu kommt, dass die theologische Ismaelüberhöhung zu konträr gegensätzlichen Interpretationen führen kann: Über den Ismaelsegen (Gen 17 und 21) zur Würdigung des Islam als wesentlich schon biblisch legitimerter „abrahamischer Religion“ – oder über den Kontrast Isaak–Ismael zur wesentlichen und pauschalen Verwerfung des Islam und aller Muslime als Feinde Israels oder gar Gottes.

Mit diesem methodischen *Caveat* können wir uns der religiösen Perspektive zuwenden. Die Notwendigkeit, sie eigens zu thematisieren, liegt in der heute faktisch enorm gesteigerten und hoch politisierten religiösen Relevanz des „heiligen Landes“ bzw. „Palästinas“ für Muslime, die nicht zuletzt mit koranischen und traditionellen Bezügen hergestellt wird.

Der hier zu unternehmende Blick in die Quellen muss daher mindestens drei unterschiedliche Bereiche berücksichtigen: den mehrdeutigen Befund im Koran, das nicht weniger ambivalente Bild, das sich aus den nachkoranischen islami-

---

<sup>2</sup> Olivier Roy, *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München 2006, analysiert den radikalen Islam als Produkt der kulturellen Entwurzelung und der Entterritorialisierung im Kontext der Globalisierung und versteht den Vormarsch fundamentalistischer Ideologien nicht hauptsächlich oder gar ausschließlich von einer rückwärtsgewandten Koranauslegung her, sondern gerade als Ergebnis der Entfremdung im Zuge der Verwestlichung.

schen Überlieferungen ergibt, sowie die islamistische Territorialisierung des Konflikts um das „Vaterland“ in der jüngeren Geschichte. Dabei kann Vollständigkeit nicht beansprucht, sondern nur auf die Komplexität eines Themas hingewiesen werden, dessen fundamentalistische Instrumentalisierung für tagespolitische Belange auf der einen wie auf der anderen Seite als solche zu erkennen und zurückzuweisen ist. Die einschlägigen Koranstellen werden indes zumindest vollständig genannt, während für die anderen Bereiche einige ausgewählte Texte bzw. Stellungnahmen genügen müssen.

## 1 Der mehrdeutige koranische Befund

Im Koran ist 42 mal von den „Kindern (wörtl. Söhnen) Israel“ die Rede, einmal erscheint Israel als individueller Eigenname (Sure 19,58). „Israel“ als Bezeichnung für ein Land kommt jedoch ebenso wie „Jerusalem“ im Koran nicht vor. Gleichwohl sind Anknüpfungspunkte für religiöse Ansprüche in Bezug auf das Land Israel und Jerusalem gegeben.<sup>3</sup> Sie finden sich vorwiegend in der dritten mekkanischen Periode und in Medina.<sup>4</sup>

Schon die mittlere Phase der mekkanischen Koranoffenbarungen ist von einer zunehmend intensiven Rezeption biblischer Themen gekennzeichnet. Hintergrund dafür ist die wachsende Auseinandersetzung Muhammads mit den *ahl al-kitāb*, den Christen und – mehr noch – den Juden, in der Zeit vor der Hǧra nach Medina. In den an Heftigkeit zunehmenden Konflikten zwischen Muhammad und seiner Botschaft und dem mekkanischen Götterglauben berief sich der neue Prophet verstärkt auf die früheren Propheten, hatte ihre Geschichte(n) sozusagen für sich entdeckt. In ausführlichen Prophetenzyklen schildert er die Konfrontation der früheren Gottgesandten mit ihren jeweiligen Stämmen und Völkern, um die eigene Mission zu klären, zu begründen und zu legitimieren. Korantexte sind insofern immer auch im Kontext der Biografie Muhammads zu sehen und zu verstehen. Sie dokumentieren die lebendige Dynamik der mündlichen Auseinandersetzung Muhammads mit seinen Kontrahenten in Rede und Widerrede, Angriff und Verteidigung, Argument und Gegenargument, wenn-

<sup>3</sup> Hierbei ist freilich zu beachten, dass der Koran anstelle geografischer Namen auch sonst eher „umschreibende Charakterisierungen“ gebraucht oder ersatzweise auf das an einem bestimmten Ort lokalisierte Heiligtum hinweist, vgl. Joseph Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin; Leipzig 1926, 13f.

<sup>4</sup> Die Entstehung der Koransuren wird chronologisch in drei mekkanische und eine medinische Phase eingeteilt, vgl. hierzu etwa Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, bearb. von Friedrich Schwally, 3 Teile in einem Bd., Leipzig <sup>2</sup>1909-38 (5. Nachdruck Hildesheim 2005) und W. Montgomery Watt (Bell, Richard), *Bell's Introduction to the Qur'ān*, completely revised and enlarged by W. M. Watt, *Islamic Surveys* Bd. 8, Edinburgh 1970 (Nachdruck 2002). Wir orientieren uns im Folgenden an der wahrscheinlichen historischen Entwicklung, wie sie diese Chronologie nahelegt.

gleich selbstverständlich in der Regel nur die eine Hälfte des Diskurses erhalten ist.

Eine herausragende Rolle als Vorbilder und Vorläufer Muhammads spielen dabei Abraham und Mose als prophetische Protagonisten. Abraham, der sich als wahrer Gottsucher im Kampf um Gott und die Götter gegen den Vater und die eigene Sippe durchsetzt und als Kultstifter die Religion ursprünglicher Gottergebenheit wiederherstellt; Mose, der als Anführer einer kleinen und bedrängten Schar dem übermächtig scheinenden Gegner (Pharao) gegenübertritt, auf Gottes Geheiß zur Umkehr ruft und unter Bedrohung den wahren Glauben gegen den selbstanmaßenden Unglauben bekennt.<sup>5</sup> Muhammad erkannte in der Geschichte Abrahams, Moses und der Rettung der Kinder Israel gleichsam wie in einem Spiegel die Genealogie seiner eigenen Sendung und suchte sich durch sie gegenüber den Mekkanern überzeugender zu legitimieren. In diesem Zusammenhang tritt die gottgegebene Verbindung des Volkes Israel mit dem „Land“, ein zentrales Motiv der biblischen Geschichte, im Koran auf.

### **1.1 Die Kinder Israel und das „heilige Land“: Die Bedeutung des „Landes“ im Koran**

Mehrfach ist im Koran die Rede von einem Land, das in einer besonderen, von Gott gestifteten Beziehung zum Volk Israel steht. Eine erste Anspielung darauf, dass Gott den Kindern Israel Land, Gärten, Quellen und Schätze zueignet, findet sich in der Mosegeschichte, wie sie in Sure 26,57-59, noch in der mittleren mekkanischen Periode, erzählt wird:<sup>6</sup>

(57) So ließen Wir<sup>7</sup> sie fortziehen von Gärten und Quellen, (58) von Schätzen und von trefflicher Stätte. (59) So war es. Und Wir gaben sie den Kindern Israel zum Erbe (*auratnāhā*).

Auch wenn hier etliche Bezüge unklar bleiben (vgl. auch die etwas frühere Parallelstelle Sure 44,25-28), so ist doch der Exoduskontext deutlich. Wir halten fest, dass die Gabe (welcher „Stätte“ und welcher Schätze auch immer) als bestimmte Zueignung durch Gott anklingt, ablesbar an dem Terminus technicus „zum Erbe geben“, der sprachlich und inhaltlich ganz in Analogie zum biblischen Gebrauch von Derivaten der hebräischen Wurzel *y-r-š* steht.

<sup>5</sup> Die anderen herausragenden prophetischen Gestalten sind Abraham und Jesus, die für unser Thema jedoch eine untergeordnete Rolle spielen. Mose ist die mit Abstand am häufigsten erwähnte biblische Figur im Koran.

<sup>6</sup> Die Koranübersetzung folgt der Übertragung von A. F. Bubenheim und N. Elyas „Der edle Qurʾān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache“ (2005), allerdings mit Ersetzung von Allah durch „Gott“ und Angleichung der Namensformen.

<sup>7</sup> Gott spricht im Koran meist in der 1. Person Plural mit „Wir“.

Ausdrückliche Assoziationen mit dem „Land“ tauchen noch ganz ungeprägt zum ersten Mal in Sure 21,71 und 81 im Zusammenhang mit Abraham und Salomo auf:

(71) Und Wir erretteten ihn [sc. Abraham] und Lot in das Land, das Wir für (all) die Weltbewohner gesegnet haben. [...] (81) Und Salomo (machten Wir) den Sturmwind (dienstbar), dass er auf seinen Befehl zum Land wehe, das Wir gesegnet haben – und Wir wussten über alles Bescheid ...

„Das Land, das wir gesegnet haben“ (*al-arḍi llatī bāraknā fihā*) ist hier die Bezeichnung für das Land, in das Gott Abraham gerettet hat, wie auch für den Herrschaftsbereich Salomos oder einen Teil davon. Die Kommentatoren sind sich einig, dass das Land des biblischen Israel gemeint ist.<sup>8</sup>

Gegen Ende der zweiten mekkanischen Periode wird in Sure 17,101-103 wieder an das Exodusgeschehen erinnert, woran die Erwähnung des Landes in V. 104 anschließt, diesmal mit einem Imperativ an die Israeliten gewendet:

(104) Und Wir sagten nach seiner [sc. des Pharaos] Vernichtung zu den Kindern Israels: „Bewohnt das Land. ...“

Es ist anzunehmen, dass die äußerst knappe Bezugnahme nicht auf Ägypten zielt, sondern auf das Land, in das die Kinder Israel ausziehen sollten. Der Imperativ markiert über die Gottesgabe hinaus eine engere und aktivere Verbindung von Volk und Land. Je nach Interpretation schwingt die Einnahme des Landes und seine Inanspruchnahme mit.

Mit Sure 28 befinden wir uns in der letzten mekkanischen Phase vor der Hiğra. Sie enthält nach Sure 20,9-101 und Sure 26,10-68 eine dritte ausführliche Mosegeschichte (V. 3-40), die so beginnt:

(3) Wir verlesen dir von der Kunde über Mose und Pharao der Wahrheit entsprechend, für Leute, die glauben. (4) Gewiss, Pharao zeigte sich überheblich im Land und machte seine Bewohner zu Lagern, von denen er einen Teil unterdrückte, indem er ihre Söhne abschlachtete und (nur) ihre Frauen am Leben ließ. Gewiss, er gehörte zu den Unheilstiftern. (5) Wir aber wollten denjenigen, die im Land unterdrückt wurden, eine Wohltat erweisen und sie zu Vorbildern (oder: Anführern) machen und zu Erben machen, (6) ihnen eine feste Stellung im Land verleihen und Pharao, Haman und deren Heerscharen durch sie das erfahren lassen, wovor sie sich immer vorzusehen suchten.

Wiederum ist nicht ganz klar, wie es sich mit dem „Land“ verhält. In V. 4 und V. 5 muss Ägypten gemeint sein, während „zu Erben machen“ in eine andere Richtung weist, wie wir sahen. Viel deutlicher als in Sure 20 und 26 kommt aber die soziale Dimension zum Ausdruck (vgl. Ex 1). Die Unterdrückten, die gewaltsam dezimiert werden, sollen zu Anführern (wörtlich „Imamen“) werden. Gegenüber Feinden werden sie sich behaupten und für erlittenes Unrecht rächen. Diese Stoßrichtung erhält ihr Gewicht durch die Situation, in der sich Muham-

---

<sup>8</sup> Die Wendung kommt etwas später in Sure 17,1 und dann am Ende der mekkanischen Zeit in Sure 34,18 und Sure 7,137 (dazu s. u.) so oder in ähnlicher Form wieder vor.

mad befand. Er war der Anführer einer bedrängten Minderheit, die im Begriff war, der Grundlagen für ihr Bleiben in Mekka beraubt zu werden. Der Rückgriff auf die Mosegeschichte soll die kleine Schar stärken: Keine Frage, wer nach Gottes Willen das Land erben wird! Im Blick auf die Lage zu dem Zeitpunkt eine politisch brisante Verheißung – die bis in heutige Konflikte hinein nichts von ihrer Brisanz eingebüßt hat. Die Unbestimmtheit des „Landes“ gewinnt von daher Plausibilität, denn es geht nicht um ein „gelobtes Land“ in weiter Ferne, sondern um das Land hier und jetzt. Es ist Muhammads unmittelbare Konfliktgeschichte, die sich über die biblische Heilsgeschichte schiebt und sie überblendet.

Auch Sure 10 kommt in V. 75-93 auf die Mosegeschichte zurück. Nur ganz knapp wird V. 90 der Durchzug durch das Rote Meer erwähnt. Wie an anderen Stellen gilt das besondere Interesse dem Pharao, der paradigmatisch als selbstanmaßender Tyrann und alles Maß überschreitender Gottesleugner gezeichnet wird und gleichsam für die Feinde Muhammads und seiner Anhänger in Mekka steht. Während Pharao dramatisch ertrinkt, heißt es von den Israeliten:

(93) Und Wir wiesen den Kindern Israels einen wahrhaftigen Aufenthaltsort zu und versorgten sie von den guten Dingen.

Für die Israeliten wird von Gott gut gesorgt. Sie finden an einem Ort Zuflucht, der im Arabischen mit einem eigentümlich geprägten, schwer verständlichen Ausdruck, der nur hier im Koran erscheint, als eine vortreffliche, wahrhaft wertvolle Bleibe charakterisiert wird (*mubauwa'u šidqin*). Es ist wieder ein umschreibender Ausdruck, mit dem das „gelobte Land“, Kanaan, das Ziel der Wanderung der Israeliten durch die Wüste, gemeint ist.

Dies wird klarer in Verbindung mit Sure 7,137. Ganz am Ende der mekkanischen Zeit kommt hier die Verbindung des Volkes Israel mit dem Heiligen Land nachdrücklich in den Blick. Es wird im selben Zusammenhang nach dem Untergang der ägyptischen Verfolger erneut als „gesegnetes Land“ bezeichnet, dessen Osten und Westen Israel als Erbe gegeben wird:

(137) Und wir gaben dem Volk, das unterdrückt worden war, zum Erbe die östlichen und die westlichen (Gegenden) des Landes, das wir gesegnet haben. Und das schönste Wort deines Herrn erfüllte sich an den Kindern Israels dafür, dass sie standhaft waren. Und wir zerstörten, was Pharao und sein Volk zu machen und was sie zu errichten pflegten.

In dieser Phase der Auseinandersetzungen mit den Mekkanern muss sich Muhammad verstärkt die Frage gestellt haben, wo er denn mit den Seinen eine Bleibe haben würde, wenn sie die Stadt verlassen müssten. Die Hiğra, die Übersiedelung von Mekka nach Yathrib/Medina, rückt in greifbare Nähe. Deutlicher als bisher wird die Landgabe jetzt als Erfüllung einer göttlichen Zusage beschrieben, die an die biblische Landverheißung erinnert (Gen 12,7; 13,15; 15,18; 17,8 u. ö.), wengleich sie längst nicht dasselbe Gewicht erhält und auch nur hier aufgegriffen wird.

Dass an die Landverheißung die Forderung gottesfürchtigen und rechtmäßigen Verhaltens geknüpft ist, macht Sure 7,161 deutlich, wo es nach einer Erinnerung an die Wüstenwanderung der Israeliten heißt:

(161) Und als zu ihnen gesagt wurde: „Bewohnt diese Stadt und esst von (dem, was in) ihr (ist), wo immer ihr wollt! und sagt: ‚Vergebung!‘ und tretet, euch niederwerfend, durch das Tor ein, so vergeben Wir euch eure Verfehlungen. Und Wir werden den Gutes Tuenden noch mehr erweisen.“ (162) Doch da tauschten diejenigen von ihnen, die Unrecht taten, das Wort gegen ein anderes aus, das ihnen nicht gesagt worden war. Und da sandten Wir auf sie eine unheilvolle Strafe vom Himmel hinab dafür, dass sie Unrecht zu tun pflegten.

Der Kontext ist polemisch antijüdisch – die Juden brechen die Gottesgebote, tun Unrecht und werden als „verstoßene Affen“ bestraft (V. 166, vgl. 2,65) –, doch in Aufnahme der biblischen Geschichte (vgl. z. B. Dtn 8,7-11) wird auch hier auf die Landverheißungs- und die Landnahmetraditionen angespielt. „Diese Stadt“ wird von den Kommentatoren auf das „Heilige Land“ bezogen, manche übersetzen direkt mit „Land“ (M. Asad). Einzelne Ausleger meinen, Jerusalem sei gemeint (Ibn Kathir).

Eine zum Teil wörtliche Parallele zu Sure 7,160-162 ist in Sure 2,57-60 zu finden. Dies ist umso interessanter, als Sure 2 nach übereinstimmender Meinung der Exegeten als die erste Sure aus der medinischen Zeit gilt. Wir haben damit über die Zäsur der Hiğra hinweg ein Scharnier zwischen den beiden Epochen, ein Moment der Kontinuität, was die Zueignung des Landes an die Kinder Israel – freilich auch die antijüdische Polemik<sup>9</sup> – angeht.

Dabei kann der Einschnitt des Wechsels von Mekka nach Medina kaum überschätzt werden. Dazu mehr im übernächsten Abschnitt (1.3). Doch zuvor gilt unsere Aufmerksamkeit der wohl wichtigsten Äußerung zum Thema Israel und das „Land“ im Koran, Sure 5,20-26. Zwei Aspekte geben ihr besonderes Gewicht: die einmalige ausdrückliche Erwähnung des „heiligen Landes“ (*al-ard al-muqaddasa*) und die Stellung in Sure 5, die allgemein als die jüngste, also zuletzt offenbarte Sure des Korans angesehen wird. Die Verse lauten:

(20) Und als Mose zu seinem Volk sagte: „O mein Volk, gedenkt der Gunst Gottes an euch, als Er unter euch Propheten einsetzte und euch zu Königen machte und euch gab, was Er niemandem (anderen) der Weltenbewohner gegeben hat. (21) O mein Volk, tretet in das geheiligte Land ein, das Gott für euch bestimmt hat, und kehrt nicht den Rücken, denn dann werdet ihr als Verlierer zurückkehren.“ (22) Sie sagten: „O Mose, in ihm ist ein übermächtiges Volk. Wir werden es gewiss nicht betreten, bis sie aus ihm herausgehen. Wenn sie aus ihm herausgehen, dann wollen wir (es) gewiss betreten.“ (23) Zwei Männer von denen, die (Gott) fürchteten und denen Gott Gunst erwiesen hatte, sagten: „Tretet gegen sie durch das Tor ein; wenn ihr dadurch eintretet, dann werdet ihr Sieger sein. Und verlasst euch auf Gott, wenn ihr gläubig seid.“ (24) Sie(, die anderen,) sagten: „O Mose, gewiss werden wir es nie-

<sup>9</sup> Diese wird in Medina deutlich profiliert. In Sure 2 wird die Liste von Freveltaten der Israeliten ausgebaut, sie folgt in V. 49-61 dem Muster Wohltat Gottes – Israels Undank – Gottes Vergebung – neue Untat (vgl. Sure 4,153-162; s. Heribert Busse, Die theologischen Beziehungen, 44f).

mals betreten, solange sie darin sind. Geh doch du und dein Herr hin und kämpft! Wir werden hier sitzen bleiben.“ (25) Er sagte: „Mein Herr, ich habe ja nur Macht über mich selbst und meinen Bruder. Darum (unter)scheide uns von dem Volk der Frevler.“ (26) Er (Gott) sagte: „Gewiss, so soll es ihnen denn für vierzig Jahre verwehrt sein, (während derer) sie auf der Erde umherirren. So sei nicht betrübt über das Volk der Frevler!“

Mose fordert das Volk Israel in V. 21 auf, in das „heilige (oder: geheiligte) Land“ einzutreten, das Gott für sie bestimmt hat. Über die Zuweisung und das „schönste Wort“ (Sure 7,137) Gottes hinaus steht hier wörtlich „das Gott euch zugeschrieben hat“ (*kataba lakum*), was an einen juristisch beglaubigten Vorgang denken lässt, gleichsam eine Übereignung mit Brief und Siegel.

Es gibt in der islamischen Überlieferung unterschiedliche Ansichten darüber, wo sich dieses Land befand, ob der Berg der Offenbarung (Sure 19,52) und das umliegende Land damit gemeint sei, oder Jerusalem und der Tempelberg, oder Jericho, oder Damaskus und Syrien, Palästina und das Jordanland. Einige Ausleger spielen auf 2Kön 24,7 an, wenn sie die Ausdehnung des Landes „vom Bach Ägyptens bis zum Eufrat“ erwähnen. Die Landnahme wird nirgendwo eigens Thema im Koran, jedoch werden die damit verbundenen Schwierigkeiten von Kampf, Furcht und Gottvertrauen, die beim Ringen um den Sieg eine Rolle spielen, in einiger Ausführlichkeit dargestellt.

Wir fassen zusammen: Der Koran spricht im Zusammenhang der Rezeption biblischer Geschichte mehrfach von einem Land, das Gott den „Kindern Israel“ gibt, zuweist, mit dem „schönsten Wort“ verheißt, zum Erbe gibt. Die Israeliten sollen eintreten und es bewohnen (Imperative). Nicht immer ist klar, was mit dem „vortrefflichen Aufenthaltsort“, dem „gesegneten“ bzw. „heiligen“ Land, genau gemeint ist. Klar ist, dass die Texte in der bedrängten Verkündigungssituation Muhammads unmittelbar vor der Übersiedelung nach Medina eine eigene Funktion in der Auseinandersetzung mit den Gegnern erhalten, so etwa die Vermittlung von Zuversicht auf Gottes Macht und Hoffnung auf „Land“ (und damit Heimstatt) auch für die Schar der Muslime. Insofern überblenden aktuelle Konfliktkonstellationen den biblischen Sinnzusammenhang. An keiner Stelle des Korans werden aber Verheißung und Zueignung des Landes an das Volk Israel infrage gestellt. Sie gehen weder an Muhammad noch an die Muslime über, noch im Islam auf. Muhammad tastet die biblische Überlieferung in dieser Hinsicht nicht an.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Dass ausgehend von Sure 17,1 der islamische Anspruch auf Jerusalem bekräftigt wird, steht auf einem anderen Blatt und gehört zur Auslegungsgeschichte des Korans, s. dazu unten 2.1.



## 1.2 Lösung vom Volk und vom „Land“ (Israel): Enthistorisierung und Kerygmatisierung der jüdisch-christlichen Überlieferungen im Koran

Nicht nur kommen „Israel“ und „Jerusalem“ als Namen des Heiligen Landes oder der Heiligen Stadt im Koran nicht vor, vielmehr spielen überhaupt Orte und heilsgeschichtliche Raum-Zeit-Bezüge der Ursprungsgeschichte(n) eine untergeordnete Rolle im Koran.<sup>11</sup> Die Aufnahme des Landgabemotivs im Koran kann nicht gewürdigt werden ohne die Einordnung in den größeren Kontext der koranischen „Bibelhermeneutik“, d. h. ohne die Berücksichtigung wichtiger Grundfiguren des Rezeptionsprozesses biblischer Überlieferungen im Koran.

Im Koran sind viele biblische Stoffe aufgenommen und verarbeitet, verdichtet und neugeformt worden.<sup>12</sup> Der islamische Prophet Muhammad hat seinem Selbstverständnis nach keine neue Offenbarung gebracht, geschweige denn eine neue Religion gestiftet. Er ist keiner eigenen Intuition gefolgt, sondern verkündet die *eine* Botschaft des *einen* Gottes, die seit Urzeiten an die Menschheit ergeht und je und je gehört und befolgt werden will. Wie alle Propheten vor ihm ist er Sprachrohr Gottes, seine Aufgabe nichts anderes als die „Übermittlung“ (Sure 18,110; 3,20). Die Einheit der Offenbarung ist nach dem Koran gewährleistet durch die Vorstellung einer „Urschrift im Himmel“ bei Gott (*umm al-kitāb*, Sure 43,4), von der als Inbegriff des göttlichen Willens und seiner Rechtleitung gleichsam Portionen auf die Propheten „herabgesandt“ worden sind, so der Terminus für den Offenbarungsvorgang (*tanzīl*, *nuzūl*). Die je besondere geschichtliche Situation spielt dabei wohl eine Rolle, insofern dadurch Anlass und Adressaten unterschiedlich bestimmt sind, was auch inhaltliche Unterschiede zur Folge hat. Doch die bemerkenswert gleichförmige Reaktion der jeweils Angesprochenen und der eigentümliche Rückbezug auf die inhaltliche Einheit der Offenbarung prägen die formale Gestaltung der Prophetengeschichten im Koran, etwa in den nahezu schematisch gestalteten Zyklen in Sure 7,59-137 oder Sure 26,105-191. So ist nach islamischer Auffassung nicht nur eine gleichsam historisch-genetische Verwandtschaft zwischen den sogenannten „abrahamischen“ Religionen gegeben, sondern geradezu die wesentliche Identität ihrer zentralen Inhalte vorauszusetzen.

Die offenbarungstheologische Einsicht in die ursprüngliche Einheit der „abrahamischen Religionen“ konnte nicht ohne Auswirkung auf das islamische Geschichtsverständnis bleiben, insofern geschichtlicher Fortschritt im Grunde nur in der Rückkehr zu der schon in der Schöpfung getroffenen „verpflichtenden Abmachung“ zwischen Gott und Menschen bestehen kann (Sure 7,172). Der Mensch ist in „bester Form“ geschaffen (Sure 95,4), mit einer „natürlichen An-

<sup>11</sup> Auf die besondere Rolle der Qibla (Gebetsrichtung) kommen wir im folgenden Abschnitt (1.3) zu sprechen.

<sup>12</sup> Ich übernehme im Folgenden Teile meiner einleitenden Ausführungen zu „Abraham im Islam“ in: Christfried Böttrich / Beate Ego / Friedmann Eißler, Abraham in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009, 116-188, hier 117ff.

lage“, die den Islam als *die* Religion präfiguriert (*fiṭra*, Sure 30,30). Diese Ausstattung mag Schwächungen erleiden, es gibt Sünden und Verfehlungen – jedoch nicht *den* Sündenfall des Anfangs, der eine fundamentale Schuldverstrickung nach sich gezogen und damit eine „Heilsgeschichte“ notwendig gemacht hätte. Gottes barmherzige Zuwendung zum Bereuenden und seine Rechtleitungerübrigen eine „Erlösung“. <sup>13</sup> Es ist daher folgerichtig, wenn die prophetischen Sendungen in islamischer Sicht gleichartig wiederkehrende Zuwendungen Gottes sind, die die Menschen von ihren Verirrungen auf den „geraden Weg“ zurückrufen. Es handelt sich gewissermaßen um göttliche Einzelmaßnahmen, die zwar ihre geschichtlichen Folgen haben, sich aber in der Summe nicht zu einer umgreifenden, zielgerichteten Offenbarungsgeschichte integrieren lassen. „Geschichte“ wird deshalb nicht in Kategorien wie Verheißung und Erfüllung gedacht, sondern in Beispielgeschichten früherer Offenbarungen und prophetischer Sendungen als Verkündigung aktualisiert. *Exempla* statt *historia* – so erklärt sich das auffallende Desinteresse des Korans an den ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhängen, ganz zu schweigen von offenbarungsgeschichtlichen Verortungen etwa der einzelnen Prophetenerzählungen. Heilsgeschichte wird nicht usurpiert, sondern gleichsam enturzelt und islamisch universalisiert. Orte und Zeiten verblasen.

Die Aufnahme der biblischen Geschichte(n) erfolgt im Koran deshalb charakteristischerweise so, dass sie nicht als in sich geschlossene oder chronologisch strukturierte Geschichten erzählt werden, sondern situativ als moralisch-didaktische Illustration und vorausgehende Bestätigung der Verkündigung Muhammads dienen. Dazu werden die Erzählzusammenhänge ihres „historischen Rahmens“ entkleidet, fragmentiert und der Logik des eigenen Verkündigungskontextes im Koran folgend je nach Erfordernis der Situation aufgenommen. <sup>14</sup> So vollzieht sich eine eigentümliche *Kerygmatisierung* und *Enthistorisierung* der jüdischen und christlichen Überlieferungen, die den Koran ungeachtet aller Kontinuität als eigenständige, von eigenen Prämissen getragene Rekonstituierung der göttlichen Offenbarung von den früheren Offenbarungserzählungen abhebt – sinnenfällig in der Tatsache, dass die christliche Bibel zwar selbstverständlich die hebräische Bibel als sogenanntes „Altes Testament“ enthält und

---

<sup>13</sup> Rechtleitung (*hudā*), nämlich auf dem „geraden Weg“ des Willens Gottes, ist der zentrale „soteriologische“ Begriff des Korans, s. Sure 1,6; 2,2.5.16.37f.97; 5,44-49; 6,80-92 u. o. Vgl. auch Friedmann Eißler, Adam und Eva im Islam, in: Christfried Böttrich / Beate Ego / Friedmann Eißler, Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2011, 138-199, hier 182-187.

<sup>14</sup> Vgl. Hanna Nouri Josua, Ibrahim, Khalil Allah. Eine Anfrage an die Abrahamische Ökumene, Proefschrift ter verkrijging van de graad van Doctor in de Godgeleerdheid etc., Leuven 2005, 111-119.

das Neue Testament sich intensiv darauf bezieht, der Koran sich aber davon losgelöst und als das „entscheidende Wort“ präsentiert hat (Sure 86,13).<sup>15</sup>

Unter diesen Voraussetzungen erscheint das Fehlen von „Israel“ und „Jerusalem“ im Koran in einem anderen Licht. Die Botschaft des Korans ist universal ausgerichtet, sie wendet sich nicht an eine oder einzelne Abstammungsgemeinschaften, dem jüdisch-christlichen Anspruch auf Abrahamskindschaft begegnet der Koran mit dem strikt nicht-genealogischen Argument, ein solcher Anspruch bestehe nicht aufgrund von Abstammung, sondern aufgrund von Glauben, der dem (islamischen) Vorbild Abrahams naheifert (siehe Sure 3,68 u. ö.; vgl. Joh 8,39).<sup>16</sup>

Aus dem allem folgt, dass „der Islam“ ursprünglich *keinen* Anspruch auf ein heiliges Land erhebt.

Die im genannten Sinn enthistorisierte Botschaft des Korans ergeht nichtsdestotrotz selbstverständlich nicht im luftleeren Raum. Die Adressaten sind neben mekkanischen Polytheisten, Juden und Christen primär die ersten Muslime. Deren *Umma* „verleiblicht“ sich im ersten Gemeinwesen in Medina selbstverständlich auch zeitlich-territorial. So stellt sich aus anderen Gründen – an erster Stelle der frühislamischen Eroberungen – die Frage nach dem „islamischen Territorium“ neu. Bevor wir dem weiter nachgehen,<sup>17</sup> wenden wir uns in Kürze der wichtigsten Konkretion jener „Islamisierung“ der jüdisch-christlichen Überlieferung und zugleich der Loslösung von ihr zu. Denn der erste und entscheidende Raumbezug ist schon durch die Qibla, die Gebetsrichtung, gegeben. Die Distanzierung vom unmittelbaren heilsgeschichtlichen Bezug und dessen islamische Neuaneignung spiegelt sich in der Abwendung von Jerusalem und der Hinwendung zum Heiligtum nach Mekka, die im Koran geradezu dramatisch inszeniert wird.

### 1.3 Konkrete Abwendung von Jerusalem: Die Änderung der Qibla

Der epochale Einschnitt durch die Übersiedelung der muslimischen Gemeinde von Mekka nach Yathrib, das später Medina – „die Stadt“ des Propheten – ge-

---

<sup>15</sup> Ein gutes Beispiel ist Abraham im Koran. Er kommt nicht als geschichtliche Gestalt mit einem herausragenden Platz in der Ursprungsgeschichte des *Volkes Israel* oder als Vater des Glaubens *für die Christen* in den Blick, sondern als exemplarisches Zeugnis für die *eine* Ur-Kunde im Interesse der Gegenwart, mithin als *paradigmatischer Muslim*. Das Abrahamsbild wird nicht systematisch, sondern kerygmatisch entfaltet, also entsprechend den Verkündigungssituationen, in denen Muhammad selbst stand und sich als gottgesandter Prophet zu bewähren hatte. Vgl. Friedmann Eißler, Abraham im Islam, a.a.O.

<sup>16</sup> Wieder ist zu betonen, dass davon die spätere Überlieferung und Lehre zu unterscheiden ist, die sich die Abraham-Ismael-Araber-Genealogie zu eigen macht und zum Identitätsmerkmal der frühen muslimischen Gemeinde erhebt.

<sup>17</sup> S. dazu den nächsten Abschnitt 2.

nannt wurde, markiert die Zeitenwende der entstehenden Weltreligion. Der junge Islam beruht nicht mehr auf stammesgemäßer Herkunft, sondern auf religiöser Identität und politischem Erfolg. Aus dem verspotteten Kündler des nahen Gerichts im Umfeld des mekkanischen Polytheismus wurde nun die religiöse und zunehmend auch politische Führungsautorität eines schnell wachsenden Gemeinwesens in der Auseinandersetzung mit dem in Medina vorherrschenden Judentum.

Die frühe islamische Gemeinde hat sich im Gebet nach Jerusalem gewandt, und zwar, so ist – mit historischen Unsicherheiten – zu vermuten, mehr als zehn Jahre lang. Dies war einerseits selbstverständlich – wo anders hätte man sich hinwenden sollen, war doch die Herkunft von Geist und Tradition der „Schriftbesitzer“ bewusst und betont.<sup>18</sup> Zwar war die Kaaba in Mekka, das „Haus Gottes“, schon in vorislamischer Zeit als bedeutendes Heiligtum bekannt und Ort paganer Götterverehrung. Doch alle Propheten hatten sich betend nach Jerusalem gewandt. Andererseits heben die Korankommentatoren hervor, dass Muhammad damit die Juden (und die Christen) für die Botschaft des Islam zu gewinnen suchte. Der gewünschte Erfolg blieb offensichtlich aus. Mit Sure 2,142-150 wird die Jerusalem-Qibla abrogiert und – zumindest deren Vorrang – durch die Hinwendung nach Mekka, genauer zur Kaaba hin, ersetzt.

Es ist kein Zufall, dass diese fundamentale Neuausrichtung in Sure 2 dokumentiert ist, der ersten Sure aus der Zeit in Medina. Nachdem ungefähr eineinhalb Jahre ohne Offenbarungen vergangen waren, setzten sie mit Sure 2 im Jahr 624 wieder ein. Man muss sich klar machen, dass der Weg von Mekka nach Medina nicht nur ein geografischer und ein historischer, sondern ebenso ein theologischer ist. In mekkanischer Zeit konnten Muhammad und seine Getreuen beide Gebetsrichtungen miteinander verbinden, also gleichzeitig zur Kaaba hin und sozusagen in der Verlängerung nach Jerusalem beten. So geschah es auch. Doch dies war in Medina schon geografisch nicht mehr möglich, da man sich von hier aus entweder nach Norden oder nach Süden wenden musste. Muhammad entschied sich gegen Jerusalem. Die entscheidenden Verse lauten so (V. 142-147):

(142) Die Toren unter den Menschen werden sagen: „Was hat sie von der Gebetsrichtung, die sie (bisher) einhielten, abgebracht?“ Sag: Gott gehört der Osten und der Westen. Er leitet, wen Er will, auf einen geraden Weg. (143) Uns so haben Wir euch zu einer Gemeinschaft der Mitte gemacht, damit ihr Zeugen über die (anderen) Menschen seiet und damit der Gesandte über euch Zeuge sei. Wir hatten die Gebetsrichtung, die du einhieltest, nur bestimmt,

<sup>18</sup> Wie überhaupt die Festlegung einer Gebetsrichtung koranisch auf eine Offenbarung an Mose (und Aaron) zurückgeht und also zum jüdischen Erbe im Islam gehört (s. Sure 10,87; vgl. Dan 6,11 und 1Kön 8,35ff.44.48; mBer IV,5-6). – Muhammad sprach in Mekka nicht von Juden und Christen (*yahūd, naṣārā*), sondern bevorzugt von den „Leuten der Schrift“ (*ahl al-kitāb*). Er hat sie offenbar in mancher Hinsicht als *eine Gruppe* aufgefasst und erst später deutlicher differenziert.

um zu wissen, wer dem Gesandten folgt und wer sich auf den Fersen umkehrt. Und es ist wahrlich schwer außer für diejenigen, die Gott rechtgeleitet hat. Aber Gott lässt nicht zu, dass euer Glaube verlorengeht. Gott ist zu den Menschen wahrlich Gnädig, Barmherzig. (144) Wir sehen ja dein Gesicht sich (suchend) zum Himmel wenden. Nun wollen Wir dir ganz gewiss eine Gebetsrichtung zuweisen, mit der du zufrieden bist. So wende dein Gesicht in Richtung der geschützten Gebetsstätte [Paret: der heiligen Kultstätte] (*al-masğid al-ḥarām*)! Und wo immer ihr seid, wendet eure Gesichter in ihrer Richtung! Diejenigen, denen die Schrift gegeben wurde, wissen sehr wohl, dass dies die Wahrheit von ihrem Herrn ist. Und Gott ist nicht unachtsam dessen, was sie tun. (145) Selbst wenn du zu denjenigen, denen die Schrift gegeben wurde, mit jeglichen Zeichen kämest, würden sie doch nicht deiner Gebetsrichtung folgen; noch folgst du ihrer Gebetsrichtung. Und auch untereinander folgen sie nicht der Gebetsrichtung der anderen. Würdest du aber ihren Neigungen folgen, nach all dem, was dir an Wissen zugekommen ist, dann gehörtest du wahrlich zu den Ungerechten. (146) Diejenigen, denen Wir die Schrift gegeben haben, kennen es [= das Buch, den Koran], wie sie ihre Söhne kennen. Aber ein Teil von ihnen verheimlicht wahrlich die Wahrheit, obwohl sie (sie) wissen. (147) (Es ist) die Wahrheit von deinem Herrn, gehöre daher nicht zu den Zweiflern!

Sure 2 enthält nach einem allgemeinen einen geschichtlichen Teil (V. 30-141), einen Mittel- und Wendepunkt (V. 142-162) sowie einen kultisch-rechtlichen Teil (V. 163-283) mit Abschluss (V. 284-286). Bertram Schmitz hat in einer anregenden und aufschlussreichen Studie eine erstaunliche Fülle an formalen und inhaltlichen Parallelen zwischen der zweiten Sure und den fünf Büchern Mose aufgezeigt, bis hin zur Abfolge der einzelnen Themenkomplexe. In ganz unterschiedlichen Bezügen sowohl auf der Makroebene als auch auf der Mikroebene lässt sich nachvollziehen, dass und wie Muhammad sich in Mekka zunächst auf die Tora als Maßstab bezieht, um schließlich in der medinischen Zeit umgekehrt gleichsam den Koran als Maßstab für die Tora und ihre Wirkungsgeschichte zu etablieren. Durch die kunstvolle Komposition stellt sich die Sure und auf dieser Grundlage der Koran als neue Tora, als neues „Grundgesetz“ für die Menschheit dar.<sup>19</sup>

Exakt im Mittelpunkt dieser Sure steht die Änderung der Gebetsrichtung, argumentativ vorbereitet durch Abraham als Vater des Glaubens in Mekka und die Einführung der islamischen Pilgerfahrt als rituelle Inszenierung des Abrahamglaubens (Sure 2,125ff; vgl. 3,96f; 22,26-33). Die Ausrichtung auf das Heiligtum in Mekka wurde schon früh mit Abraham als dem Erbauer der Kaaba in Verbindung gebracht und *qiblat Ibrāhīm* genannt. Er, dessen Geschichte aufs Engste mit dem Berg Moriya verbunden war, welcher schon biblisch mit dem Tempelberg in Jerusalem identifiziert wurde (Gen 22,2; 2Chr 3,1), musste von Jerusalem nach Mekka.<sup>20</sup> Abraham wird im Koran durch die einzige Erzählung, die eindeutig lokalisierbar ist, Kultstifter der islamischen Religion. Die Bindung

<sup>19</sup> Vgl. Bertram Schmitz, *Der Koran: Sure 2 „Die Kuh“*. Ein religionshistorischer Kommentar, Stuttgart 2009.

<sup>20</sup> Wie umgekehrt Muhammad von Mekka nach Jerusalem musste, s. dazu 2.1.

des Sohnes (*ʿAqeda*, „Opferung Isaaks“ bzw. Ismaels) als Geschehen in Mekka wird zum konstitutiven Ereignis, zur Gründungslegende islamischen Selbstverständnisses und Fundament der „Gemeinschaft der Mitte“ (*ummatun wasātan*), wie die muslimische Gemeinde im Zentrum der Sure genannt wird (V. 143 von 286). Der Islam versteht sich dezidiert als Erneuerung der *Religion Abrahams* (*millat Ibrāhīm*). Dies jedoch auf der Grundlage der Abwendung von Jerusalem und der Hinwendung nach Mekka, was zugleich mit der geografischen einer theologischen Wende um 180 Grad gleichkommt. Begründet wird dieser Schritt letztlich mit der Souveränität Gottes, der in einer neuen Situation entsprechend neue Weisung geben kann (Abrogation, vgl. Sure 2,106).

Wie sehr die theologische Entscheidung auch die Topografie Mekkas beeinflusst hat, ist in der heutigen *ḥaram*-Anlage zu sehen: Geht man von den direkt gegenüberliegenden Eingängen „Tor Abrahams“ und „Tor des Propheten“ aufeinander zu, so trifft man sich an der Kaaba. Die gedachte Achse durch beide Tore steht genau senkrecht zur Richtung nach Jerusalem. Dies ist die einzig mögliche architektonische Anordnung, die Jerusalem außer Acht lässt – eine steingewordene theologische Aussage (H. Josua).<sup>21</sup>

Die Kaaba ist seither unauflöslich mit dem Namen Abrahams verbunden, und sie zentriert – theologisch und realiter – in der endlos sich fortpflanzenden Bewegung konzentrischer Kreise der sich fünfmal täglich rund um den Globus gen Mekka Verneigenden alle denkbaren muslimischen Lebens-Räume.

Eine Landverheißung, gar ein Anspruch auf „islamisches“ Land wird an keiner Stelle ausgesagt und ist daraus nicht ableitbar. Der islamische Abraham verfügt nicht über Land, nicht einmal über eine Höhle (Gen 23!). Die Kaaba bleibt das „Haus Gottes“ (Sure 2,125), wie überhaupt der Osten wie der Westen, die ganze Erde allein Gottes Eigentum und seiner Allmacht unterworfen ist (Sure 2,115; 26,28; 55,17; 73,9).<sup>22</sup>

## 2 Die islamische Überlieferung

Das Thema hat in der islamischen Überlieferung ganz unterschiedliche Facetten in weit auseinanderliegenden Sachgebieten. Ein Strang der Überlieferung knüpft am eben Ausgeführten direkt an und rankt sich um die weitere und bleibende islamische Bezugnahme auf Jerusalem und das Land Israels. Ein anderer Strang folgt der ganzheitlichen islamischen Anschauung der Verbindung von Religion und Politik, aus der geschichtlich immer wieder gefolgt ist, für den Islam erobertes oder gewonnenes Land als *islamisch* zu definieren und zu beanspruchen. Allerdings sind auch hier gegenläufige Befunde zu konstatieren und deshalb Diffe-

<sup>21</sup> Vgl. zur gesamten Thematik Hanna N. Josua, a.a.O., 255ff.284-301.

<sup>22</sup> In dieser Perspektive ist die islamische Gottesverehrung grundsätzlich unabhängig von Land- und Ortsbezogenheit (vgl. Joh 4,20-26).

renzierungen nötig. Wir versuchen, jeweils wesentliche Aspekte zusammenzufassen.

## 2.1 Bleibender Jerusalembezug: Die „fernste Gebetsstätte“, die Nacht- und Himmelsreise, die erste Gebetsrichtung, der dritte der heiligsten Orte

Trotz der Entscheidung, sich durch die Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem abzuwenden, war der islamische Bezug zu Jerusalem und dem Land Israels mit Sure 2 keineswegs am Ende, er blieb im Gegenteil unaufgebbar und fand vielfältige Ausgestaltung und Vertiefung. Das lag zum einen an dem unabwiesbaren Gewicht, das diesem Ort als „Nabel der Welt“<sup>23</sup> sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Tradition zukam und zukommt, zum anderen an der islamischen Auffassung einer gemeinsamen Offenbarungs- und Glaubensgeschichte mit Judentum und Christentum, als deren Bestätigung (*taṣdīq*) und zugleich letztgültige Vollendung der Islam sich selbst versteht (vgl. Sure 5,44-49). Jerusalem musste auf die eine oder andere Weise ein zentraler Bezugspunkt islamischer Identität bleiben. Dies umso mehr, als die Stadt weniger als anderthalb Jahrzehnte nach der Umorientierung nach Mekka durch die muslimische Eroberung Teil des islamischen Herrschaftsbereichs wurde.

So gilt der Felsen, über den noch im 7. Jahrhundert der Felsendom (*qubbat aṣ-ṣaḥra*) gebaut wurde, Muslimen nicht nur als Grundstein der Welt und Betort Davids, sondern auch als der Ort, von dem aus Muhammad während seiner Nachtreise in den Himmel aufstieg. Jerusalem wird auch der Ort sein, an dem sich die Weltgeschichte vollendet, und der Ort eschatologischer Ereignisse wie der Auferstehung der Toten und des Jüngsten Gerichts – selbst Muhammads Gebeine werden zu diesem Anlass auf wunderbare Weise dort erscheinen.

Der koranische Haftpunkt für alle diesbezüglichen islamtheologischen Beziehungen, von dem die entsprechenden Überlieferungen ihren Ausgang nehmen, ist Sure 17,1:<sup>24</sup>

Preis sei Dem, Der Seinen Diener bei Nacht von der geschützten Gebetsstätte (*al-masǧid al-ḥarām*) zur fernsten Gebetsstätte (*al-masǧid al-aqṣā*), deren Umgebung Wir gesegnet haben, reisen ließ, damit Wir ihm (etwas) von Unseren Zeichen zeigen. Er ist ja der Allhörende, der Allsehende.

Die Sure trägt den Namen *al-Isrāʾ* „Die Nachtreise“, wiewohl nur ihr erster Vers eine Anspielung darauf enthält, während sie weithin eine groß angelegte Erinnerung an die „Kinder Israels“ enthält (vgl. V. 101), weshalb Sure 17 auch

<sup>23</sup> Vgl. Michael Tilly, Jerusalem, Nabel der Welt. Überlieferung und Funktionen von Heiligtumstraditionen im antiken Judentum, Stuttgart 2002.

<sup>24</sup> Vgl. aber die Verse Sure 53,13-18, die in der Tradition auch auf Muhammads „Nachtreise“ bzw. „Himmelfahrt“ bezogen wurden. – Zum Folgenden v. a. Stefan Schreiner, al-Quds – Jerusalem, heilige Stadt des Islam, in: ders., Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung, hg. von F. Eißler und M. Morgenstern, Tübingen 2012, 293-322.

danach benannt wird: *Banū Isrāʿīl*. Mit der Bezeichnung „die geschützte Gebetsstätte“ (auch: der heilige Gebetsplatz) im ersten Vers ist der Moscheebezirk in Mekka gemeint, der allein im Koran fünfzehn Mal so genannt wird. Die „fernste Gebetsstätte“ lässt sich, jedenfalls aus dem Textzusammenhang, nicht so problemlos lokalisieren. Der Relativsatz „deren Umgebung wir gesegnet haben“ weist in seiner sprachlichen Wendung auf das „geheiligte (oder: heilige) Land“ hin, das im Koran mehrfach erwähnt und eben mit diesen oder ähnlichen Worten als von Gott gesegnetes Land beschrieben wird.<sup>25</sup> Damit läge der Bezug zu Israel bzw. Jerusalem, dort konkret zum Tempelplatz, auf der Hand. Allerdings ist es unwahrscheinlich, dass der Relativsatz ursprünglich ist. Wahrscheinlich ist vielmehr, dass er „als spätere Ergänzung betrachtet werden muss, die das in Sure 17,1 berichtete Ereignis gleichsam in der Geographie der islamischen Welt lokalisiert“.<sup>26</sup> Dies vorausgesetzt, lässt sich die Ortsangabe am besten mit den ekstatischen visionären Erlebnissen Muhammads in Verbindung bringen, die im Koran angedeutet werden (Sure 17,60 und 90-93, vgl. die Vision Muhammads Sure 53,1-18, die in 81,15-25 als Vision des Engels reinterpretiert wird). Über Einzelheiten und Bedeutung der Ereignisse kursierten über lange Zeit sehr unterschiedliche Ansichten. Im Kern geht es darum, dass der Prophet Muhammad („Sein Diener“) – körperlich oder nur im Geiste – von Mekka bis in das „himmlische Heiligtum“ (Sure 52,4) vor Gottes Thron entrückt worden sein soll. An diesem „entferntesten Gebetsplatz“ wurde ihm die Anzahl der täglichen Pflichtgebete (*ṣalāt*) offenbart. Erst in umayyadischer Zeit, also *nach* der Einverleibung Jerusalems in das „Haus des Islam“, wurde jener Ausdruck *al-masğid al-aqṣā* auf das irdische Jerusalem und die dritte heilige Stadt des Islam bezogen.<sup>27</sup> Damit hatte der Koranvers 17,1 einen weiteren konkreten und gewichtigen Haftpunkt. In der Folge wurden konsequenterweise aus der *einen* Himmelsreise Muhammads *zwei* Reisen, die gleichsam zeitlich hintereinandergeschaltet wurden: Die nächtliche Entrückung des Propheten von Mekka zum Tempelplatz des irdischen Jerusalem (Nachtreise, *isrāʿ*) wurde mit dem visionären *miʿrāğ*, dem Aufstieg Muhammads ins „himmlische Jerusalem“, kombiniert. Daraus ergab sich die Lesart, die weithin akzeptiert wurde und heute bei der Erwähnung der „entferntesten Gebetsstätte“ an nichts anderes als an die berühmte Al-Aqsa-Moschee auf dem Tempelberg in Jerusalem denken lässt.

<sup>25</sup> Vgl. oben 1.1 bei Anm. 8.

<sup>26</sup> Stefan Schreiner, *al-Quds*, a.a.O., 312.

<sup>27</sup> Vgl. W. M. Watt / A. T. Welch, *Der Islam*, Bd. I, *Die Religionen der Menschheit* Bd. 25/1, Stuttgart u. a. 1980, 271-273. Dagegen spricht nach islamischem Verständnis auch nicht, wie Stefan Schreiner feststellt, dass das Land um Jerusalem an anderer Stelle (Sure 30,3) das „nächstliegende Land“ (*adnā l-ard*) genannt wird und Muhammad offenbar keinerlei Berührung mit dem Jerusalemer Tempelplatz hatte, der für ihn die Gebetsstätte der Kinder Israels blieb (Sure 17,7, vgl. Stefan Schreiner, *al-Quds*, a.a.O., 311f).



Der Überlieferungskomplex „Nacht- und Himmelsreise“ des arabischen Propheten ist voller Symbolik und theologischer Anspielungen, deren Entfaltung in der exegetischen Literatur breiten Raum einnimmt. Wird doch Muhammad vom Engel Gabriel bis zum obersten Himmel geführt, begegnet inmitten anderer Propheten Jesus, Abraham, Mose, und schließlich Gott, wobei es mit Hilfe Moses zur Ermäßigung der Anzahl der Gebete von fünfzig täglichen Gebeten auf fünf kommt.<sup>28</sup> Historisch mögen pragmatische und machtpolitische Erwägungen der Umayyadenpolitik unter ‘Abd al-Malik eine Rolle gespielt haben, den Motivkomplex in Jerusalem zu verankern und so die religiöse Bedeutung Jerusalems zu steigern. Die notorische Rivalität zwischen ‘Abd al-Malik und dem rebellischen Gegenkalifen in Mekka, ‘Abdallah ibn Zubair, fand Historikern zufolge im „rituellen Konkurrenzverhältnis zwischen Kaaba und Felsendom“ einen markanten Ausdruck.<sup>29</sup> Wichtiger wird in dieser Hinsicht jedoch die Konkurrenz mit der Anastasis-Kirche und damit die Auseinandersetzung mit den Christen gewesen sein, wie sich an der Gestaltung des architektonischen Ensembles zwischen Anastasis (Grabeskirche), Felsendom und der Anfang des 8. Jahrhunderts erbauten Al-Aqsa-Moschee ablesen lässt.<sup>30</sup>

Alle äußeren Gesichtspunkte treten indessen zu der inhaltlichen theologischen Bestimmung nur hinzu, die sich quer durch alle Traditionen hindurch festigt und die die islamische Selbstdeutung im Fokus Jerusalems in einen unauflöselichen Zusammenhang mit dem jüdisch-christlichen Horizont stellt. Muhammads Nacht- und Himmelsreise gilt dem Offenbarungsempfang und dessen Bestätigung. Deshalb hat seine Prophetie, wie sich im Spiegel der vielfältigen und durchaus uneinheitlichen Überlieferungen zeigt, einen festen Bezugspunkt in Jerusalem, dessen legitimierende Funktion unübersehbar ist. Wahre Prophetie kommt aus dem heiligen Land, genauer: aus Jerusalem. Diese Ansicht der jüdischen Tradition teilt die islamische Überlieferung. Ein auf Sure 17,1 anspielender Hadith im Namen von Ḍamra b. Rabī‘a ar-Ramlī, der bei dem Historiker Ibn ‘Asākir überliefert ist, bringt es exemplarisch so zum Ausdruck: „Ich hörte, dass nirgends ein Prophet von Gott berufen worden ist, außer im heiligen Lande. Und

<sup>28</sup> Das weiße Reittier Burāq, das ihn auf wunderbare Weise nach Jerusalem gebracht hatte, soll Muhammad an derselben Mauer angebunden haben, die bis heute von Juden als „Westmauer“ des Tempelbergs („Klagemauer“) besonders in Ehren gehalten wird.

<sup>29</sup> Andreas Feldtkeller, Die „Mutter der Kirchen“ im „Haus des Islam“. Gegenseitige Wahrnehmungen von arabischen Christen und Muslimen im West- und Ostjordanland, Missionswissenschaftliche Forschungen, Neue Folge Bd. 6, Erlangen 1998, 55.

<sup>30</sup> Die räumliche Anordnung zwischen dem Kuppelbau des Felsendoms und dem basilikaähnlichen Bau der Al-Aqsa-Moschee mit der freien Fläche dazwischen „entspricht auffällig genau der Anordnung der Grabeskirche mit dem Kuppelbau der Anastasis, der Martyriums-Basilika und dem Innenhof dazwischen“ (Andreas Feldtkeller, a.a.O., 59; vgl. zum Ganzen dort 42-64, Lit.!). Ich danke Jutta Sperber für hilfreiche Hinweise zu diesem Thema.

wenn er nicht von dort stammte, dann ist er in einer Nachtreise dorthin geführt worden.“<sup>31</sup> Der Weg vom Himmel nach Mekka führt über Jerusalem.<sup>32</sup>

Spätere Lokaltraditionen runden das Bild nur ab. Neben Mekka und Medina etabliert sich Jerusalem als drittes Pilgerheiligtum des sunnitischen Islam. Die Stadt wird (erst) ab dem 10. Jahrhundert *al-Quds* „die Heilige“ genannt, der Tempelberg *ḥaram aš-šarīf*. Die muslimische Pilgerfahrt nach Jerusalem heißt *ziyāra* („Besuch“), strikt unterschieden vom *ḥaǧǧ* nach Mekka. Dass es zu Konkurrenzverhältnissen und entsprechender wechselseitiger Polemik kommen musste, ist dennoch unvermeidlich. Die einen sahen im „Jerusalembesuch“<sup>33</sup> eine islamische Pflicht oder sahen sie als Vollendung der Pilgerfahrt nach Mekka. Andere (wie Ibn Taimīya, gest. 1328) bliesen offen zum Kampf gegen jede Verfehlung gegen den unanfechtbaren Rang Mekkas. Seit aiyubidischer Zeit (nach 1187) wird das Nabī-Mūsā-Fest begangen, eine Prozession von Jerusalem zum islamischen Grabmal des „Propheten Mose“, das an der Straße nach Jericho liegt.<sup>34</sup>

Die Bewertung der Pilgerfahrt nach Jerusalem bleibt (innerislamisch) ambivalent. Ebenfalls seit aiyubidischer Zeit wird jedoch die unbestritten herausragende Stellung Jerusalems in einem dreigliedrigen Ehrennamen festgehalten, demzufolge Jerusalem *ūlā l-qiblatain – tāniyu l-masǧidain – tāliṭu l-ḥaramain* ist: „die erste der beiden Gebetsrichtungen, die zweite der beiden Gebetsstätten, der dritte [nach] den beiden heiligen Bezirken“. Die „sorgsam gegen den Rang von Mekka und Medina abwägende Formel“<sup>35</sup> reflektiert in der Aufzählung die chronologische Entwicklung ebenso wie die abgestufte Nachordnung Jerusalems nach der „geschützten Gebetsstätte“ (Sure 17,1) sowie den beiden heiligen Stätten Mekka und Medina (Prophetenmoschee mit Grab des Propheten). Allein die Zusammenstellung in dieser konzisen Reihung macht indes das Gewicht Jerusalems in der islamischen Tradition deutlich.

Wie Abraham gleichsam von Jerusalem nach Mekka musste, um in Umkehrung der alten Jerusalemer Wallfahrtstradition (und der Morija-Tradition!) den mekkanischen Anschluss an die biblische Überlieferung zu behaupten, so muss-

<sup>31</sup> Zit. nach Stefan Schreiner, *al-Quds*, a.a.O., 313.

<sup>32</sup> Zwi Werblowsky: „Es gibt keine Direktflüge von Mekka zum Himmel, es muss in Jerusalem eine Zwischenlandung eingeschaltet werden.“ (Die Bedeutung Jerusalems für Juden, Christen und Moslems, 3).

<sup>33</sup> Abgeleitet von *al-Quds* auch *taqdīs* „Heiligung“ genannt, vgl. den häufigen arabischen Namenszusatz *al-maqdisī* (etwa „Jerusalem-pilger“).

<sup>34</sup> Der Anlass richtet sich terminlich nach dem christlichen Osterfest (julianischer Kalender) und entwickelte sich zum größten muslimischen Wallfahrtsfest in der Region. Anfang des 20. Jahrhunderts, in der Zeit der britischen Herrschaft, „wurde das Nabi-Musa-Fest erneut zum Kristallisationspunkt muslimischer Identitätsdarstellung gegenüber Christentum und Judentum“, insbesondere unter dem agitatorischen Jerusalemer Mufti Amīn al-Ḥusainī (Andreas Feldtkeller, a.a.O., 69-71, hier: 70).

<sup>35</sup> Andreas Feldtkeller, a.a.O., 39. Ausführlich auch Stefan Schreiner, *al-Quds*, a.a.O., 304ff.

te Muhammad in der Umkehrung der Umkehrung von Mekka nach Jerusalem, um die Botschaft des arabischen Propheten durch die – nicht nur topografische – Rückbindung an die biblischen Ursprünge zu legitimieren. Im Kern der islamischen Jerusalembeziehungen und darüber hinaus der Beziehungen des Islam zu Judentum und Christentum scheint diese doppelte Wendung der Tradition wirksam zu sein. Ohne sie wäre dem Islam ein fundamentales Element seiner Selbsteutung entzogen.

## 2.2 „Die Vorzüge Jerusalems“ (*Faḍā'il al-Quds*) der mittelalterlichen islamischen Literatur

Im Anschluss an das eben Gesagte und als nicht unbedeutender Teil der Jerusalemrezeption im Islam entstand ab dem 11. Jahrhundert eine eigene literarische Gattung zum Lobpreis der Vorzüge Jerusalems, deren Entfaltung ihren Höhepunkt zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert erreichte. Dieser weitere Bereich der Überlieferung ist deshalb für unser Thema wichtig, weil er die Bedeutung Jerusalems auf eine breite und volkstümliche Basis stellt und sie in dieser Form in der islamischen Tradition tief verankert ist. Wir rekapitulieren an dieser Stelle nicht die inzwischen umfangreiche Forschung zu dem Thema, das eigener Aufmerksamkeit bedarf.<sup>36</sup> Doch wenige Hinweise zu den Sammlungen der „Vorzüge Jerusalems“ (*Faḍā'il al-Quds* oder *Faḍā'il Bait al-Maqdis*) sind angebracht.

Die Ursprünge der *Faḍā'il*-Literatur liegen weit zurück in den Anfängen der Hadith-Literatur in der späten Umayyadenzeit (8. Jh.). Ihre Entwicklung wie ihre Aufnahme und Verbreitung waren über die Jahrhunderte nicht zuletzt in Abhängigkeit der politischen Situation Jerusalems in der islamischen Welt sehr unterschiedlich. Als wichtigste Vertreter gelten der Philosoph und Arzt Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad al-Wāsiṭī (Anfang 11. Jh.) sowie Abū l-Ma'ālī al-Mušarrāf b. al-Muraḡḡa b. Ibrāhīm al-Maqdisī (Mitte 11. Jh.), deren Werke von Späteren als Vorlagen für weitere Kompilationen benutzt wurden.

Zur *Faḍā'il*-Literatur finden sich Parallelen sowohl formaler als auch inhaltlicher Art in jüdischen wie auch in christlichen Quellen. Unter ihrem Namen werden in umfangreichem Maße biblische (und nachbiblische jüdische und christliche) Stoffe versammelt, die als *Isrā'īliyyāt* Eingang in die islamische Tradition gefunden hatten und nun im Zuge der Aufwertung bzw. Islamisierung „Jerusalems“ vermehrt wurden. Nicht nur bilden die eschatologischen Ereignisse, die an Jerusalem anhaften, einen inhaltlichen Schwerpunkt. Auch arabische Übersetzungen ganzer Passagen der Bibel finden sich hier, Themen wie die Bindung/Opferung Isaaks, Jakobs Traum, Zitate aus den Schriftpropheten oder Überlieferungen zu Josua, David, Salomo ebenso wie neutestamentliche Anspielungen stehen neben genuin islamischen Auslegungen zu den Koranstellen, die

<sup>36</sup> Vgl. Stefan Schreiner, *al-Quds*, a.a.O., 314-317 (Lit.!); Andreas Feldtkeller, a.a.O., 62-64.

traditionelle auf Jerusalem bezogen worden sind.<sup>37</sup> Gelegentlich kommt es auf diese Weise zur Konkurrenz mit maßgeblichen islamischen Traditionen, etwa wenn über die *Fadā'il al-Quds* die Opferung Isaaks auf dem Berg Moriya (Gen 22) tatsächlich – wie in der jüdischen Überlieferung – mit dem heiligen Felsen auf dem Tempelberg verbunden wird und so eine (Wieder-)Verortung der wichtigen Abrahamüberlieferung in Jerusalem stattfindet. Für das islamische Opferfest ist konstitutiv, dass Abraham seinen Sohn auf einem Felsen bei Mekka opfern wollte. Die Anziehungskraft Jerusalems ist jedoch groß genug, dass das Motiv auch dort wieder beheimatet wird. Kein Wunder, dass orthodoxe Puristen die Jerusalembegierde mancher Glaubensgenossen nicht nur nicht teilen wollten, sondern auch nach Kräften dagegen vorgingen, zumal die eifrigen Kompilatoren nicht davor zurückschreckten, auch mehr als zweifelhaftes Traditionen aufzunehmen. Ibn Kathir (gest. 1372) und Ibn Taimīya (gest. 1328) gehören zu den erklärten Gegnern der beliebten Jerusalemtraditionen, die als Legenden und Erfindungen zur Belebung der Pilgergeschäfte angeprangert wurden.

Jerusalem war und blieb bei Muslimen hoch im Kurs, und das sicher nicht nur bei palästinensischen Muslimen. Das Gebet auf dem Tempelberg ist jedenfalls mehr wert als ein anderes Gebet – je nach dem, an welchen Überlieferer man sich hält, soll es 300-, 500- oder 50 000-fach zählen.

### **2.3 Die islamischen Eroberungen (*futūḥāt*) und die Folgen für das „Land“**

Ein ganz anderer Strang der Überlegungen setzt nicht beim heiligen Land der Bibel und den Wandlungen seines Verständnisses an, sondern bei der geschichtlichen Frage der Islamisierung von Ländern und Regionen seit der Frühzeit des Islam. Die enge Verbindung von Religion, Politik und Gesellschaftsordnung in der medinischen Gestaltwerdung dessen, was fortan und eigentlich „Islam“ heißen kann, macht nun auch das „islamische Territorium“ auf ganz neue und nachdrückliche Weise zum Thema. Die Fragestellung scheint zunächst über die islamische Eroberung der Levante hinaus nicht im Zusammenhang mit Israel zu stehen, ist aber aufgrund der ihr innewohnenden Anfälligkeit für politische und ideologische Instrumentalisierung für die „Israel/Palästina-Frage“ in spezifischer Weise offen, wie insbesondere die Entwicklungen der vergangenen gut hundert Jahre immer deutlicher gezeigt haben.

Die Wurzeln islamischer Auffassungen von Verteidigung und Angriff, Eroberung und Landnahme finden sich im Koran. Traditionell wird als erster Beleg für die göttliche Erlaubnis zum Kampf der Abschnitt Sure 22,39-41 betrachtet.<sup>38</sup> Die realhistorische Entwicklung wurde von den Eroberungen (*futūḥ*, Pl.

<sup>37</sup> Andreas Feldtkeller, a.a.O., 63.

<sup>38</sup> Vgl. ferner Sure 2,190-195; 4,74-76; 8,39; 9,5ff; 2,154; 3,139-146.169 u. o. Die Durchsetzung „der Religion der Wahrheit“ (des Islam) „über alle Religionen“ stellt sich nach Sure

*futūḥāt*, wörtl. „Öffnung“ für den Islam) bestimmt, die im Rahmen des Dschihad koranisch legitimiert waren.<sup>39</sup>

Es wird an altarabisches (vorislamisches) Brauchtum und Gewohnheitsrecht im sozialen Gefüge der Stämme angeknüpft, wie beispielsweise das Schutzrecht für Nicht-Stammesangehörige bzw. Nichtmuslime zeigt. Die koranische Grundlage dafür ist Sure 9,5-6:

(5) Wenn nun die Schutzmonate abgelaufen sind, dann tötet die Götzendiener, wo immer ihr sie findet, ergreift sie, belagert sie und lauert ihnen aus jedem Hinterhalt auf! Wenn sie aber bereuen, das Gebet verrichten und die Abgabe entrichten, dann lasst sie ihres Weges ziehen! Gewiss, Gott ist Allvergebend und Barmherzig. (6) Und wenn jemand von den Götzendienern dich um Schutz bittet, dann gewähre ihm Schutz, bis er das Wort Gottes hört. Hierauf lasse ihn den Ort erreichen, wo er in Sicherheit ist. Dies, weil sie Leute sind, die nicht Bescheid wissen.

Die Institution des *amān* („Sicherheit, Schutzgewährung“) setzt den entsprechenden sicheren Ort, den Schutzbereich voraus (*maʿman*) – ein Element eines islamischen Territoriums, aus dem sich Pflichten ergeben. Der bekannte Tributvers aus derselben Sure impliziert auf ähnliche Weise islamisches Herrschaftsgebiet, aus dem sich Rechte ergeben, in dem Fall Tribut (*ǧizya*) der Unterworfenen einzuziehen. Sure 9,29:

Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und nicht an den Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und Sein Gesandter verboten haben, und nicht die Religion der Wahrheit befolgen – von denjenigen, denen die Schrift gegeben wurde –, bis sie den Tribut aus der Hand entrichten und gefügig sind!

Die erfolgreichen kriegerischen Auseinandersetzungen der ersten Muslime lassen nun auch Land, das den Feinden abgenommen wird, als von Gott gegebenes Erbe erscheinen. So in den Versen Sure 33,26-27, die nach Meinung vieler Kommentatoren die Situation direkt nach dem sogenannten „Grabenkrieg“ im Frühjahr 627 in Medina widerspiegeln:

(26) Und Er ließ diejenigen von den Leuten der Schrift, die ihnen beigestanden hatten, aus ihren Burgen heruntersteigen. Und Er jagte in ihre Herzen Schrecken; eine Gruppe (von ihnen) habt ihr getötet und eine Gruppe gefangengenommen. (27) Und Er gab euch zum Erbe ihr Land, ihre Wohnstätten und ihren Besitz und auch ein Land, das ihr (vorher) nicht betreten hattet. Und Allah hat zu allem die Macht.

Immer häufiger finden Raub- oder Kriegszüge (*ǧazwa/ǧazawāt*) zum Unterhalt der Muslime oder zur Erweiterung bzw. Erhaltung der islamischen Herrschaft statt. Damit verbunden ist die Verteilung der Beute, die dabei gemacht wird. Auch dies ist an mehreren Stellen im Koran Thema, z. B. in Sure 59,7-9, wo der

---

9,30-35 als unnachsichtiger Kampf gegen die Ungläubigen bzw. Nichtmuslime dar, hier auch und ausdrücklich gegen Christen und Juden.

<sup>39</sup> Vgl. Sure 5,35; 8,72ff; 9,19-22.88f; 49,15; 66,9 u. o.

Frevel gegen den jüdischen Stamm der Banū Naḍīr 625 und die Vertreibung/Vernichtung der jüdischen Stämme aus Medina im Hintergrund steht:

(7) Was Gott Seinem Gesandten von den Bewohnern der Städte als kampflose Beute zugeteilt hat (*afā'a*, vgl. *fai'*), das gehört Gott, Seinem Gesandten und den Verwandten, den Waisen, den Armen und dem Sohn des Weges. Dies, damit es nicht nur im Kreis der Reichen von euch bleibt. Was nun der Gesandte euch gibt, das nehmt; und was er euch untersagt, dessen enthältet euch. Und fürchtet Gott. Gewiss, Gott ist streng im Bestrafen. (8) (Das gehört den armen Auswanderern<sup>40</sup>, die aus ihren Wohnstätten und von ihrem Besitz vertrieben worden sind, weil sie nach Huld von Gott und Wohlgefallen trachten und Gott und Seinem Gesandten helfen. Das sind die Wahrhaftigen. (9) Und diejenigen, die in der Wohnstätte und im Glauben vor ihnen zu Hause waren, lieben (all die,) wer zu ihnen ausgewandert ist, und empfinden in ihren Brüsten kein Bedürfnis nach dem, was (diesen) gegeben worden ist, und sie ziehen (sie) sich selbst vor, auch wenn sie selbst Mangel erlitten. Und diejenigen, die vor ihrer eigenen Habsucht bewahrt bleiben, das sind diejenigen, denen es wohl ergeht.

Ausgehend von dieser Basis sind wiederum mindestens zwei unterschiedliche Aspekte des Umgangs mit dem jeweils für den Islam eingenommenen Land zu beobachten, die im Folgenden kurz beleuchtet werden.

### 2.3.1 Islamische Herrschaft: Übernahme und Nutzung vorhandener Strukturen

Die islamischen Eroberungen der ersten Jahre nach Muhammads Tod erfolgten in atemberaubender Geschwindigkeit in vier Expansionswellen und versetzten zwei Weltreichen den Todesstoß, dem byzantinischen (Ostrom) und dem persischen Sassanidenreich. Die erste Welle von 632 bis zur ersten *fitna*<sup>41</sup> nach dem Tod des dritten Kalifen ʿUtmān b. ʿAffān im Jahr 656 brachte den syrischen Raum, Ägypten, Teile Nordafrikas und den Iran unter islamische Herrschaft. In diese Zeit fällt die Eroberung Jerusalems und Palästinas 637/38 durch den zweiten Kalifen ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb. Weniger als anderthalb Jahrzehnte nach der Umorientierung von Jerusalem nach Mekka wurde somit Jerusalem Teil des islamischen Herrschaftsbereichs, was mit der Unterbrechung des 88 Jahre währenden lateinischen Königreichs von Jerusalem (1099-1187) bis 1967 so geblieben ist. In einer zweiten Welle nach dem Aufstieg der Umayyaden unter Muʿāwiyā wurden weitere Gegenden Nordafrikas (Berber), Ostkhorasan und weite Teile des byzantinischen Reiches erobert (661-683). Die dritte Phase von 692-718 dehnte das islamische Gebiet unter dem Umayyaden-Kalifen al-Walīd I. bis nach Südspanien aus (711 gegen die Westgoten) und endete mit dem Scheitern der Belagerung von Konstantinopel, die erst 1453 gelang. Von 720-740 schließlich verfolgten die Muslime unter Kalif Hišām b. ʿAbd al-Malik weitere Expansionsbestrebungen, wobei diese durch mehrere Fronten und nicht wenige Nie-

<sup>40</sup> *muhāğirūn*: die mit Muhammad 622 von Mekka nach Medina ausgewandert waren (Hiğra).

<sup>41</sup> „Aufruhr gegen die göttliche Ordnung“, innerislamischer Krieg, im Koran: „schwere Prüfung“.

derlagen nicht mehr die Wucht der ersten Jahre entfalten konnten (732 Niederlage bei Tours und Poitiers gegen Karl Martell).

Warum waren die *fitūḥāt*-Kriege so enorm erfolgreich? Die alten Herrschaftssysteme waren erschöpft und litten unter der Erosion aller gesellschaftlichen Bereiche. Der Dschihad zählt zwar nicht zu den fünf Säulen der islamischen Glaubenspraxis, hat jedoch als religiöse Pflicht einen hohen Stellenwert gleich nach der Gebetspflicht.<sup>42</sup> Schon von daher kann vom religiösen Impuls und der religiösen Motivation als Faktoren nicht abgesehen werden, vor allem wenn man im Vergleich dazu die zeitgenössischen byzantinischen Verhältnisse betrachtet. Hinzu kommt, dass die neuen Herrscher in der Regel bestehende Strukturen nicht zerschlugen, sondern ihren Zwecken dienlich machten. In der Praxis bedeutete dies, dass die Muslime die teilweise hochzivilisierten ökonomischen, administrativen und gesellschaftlichen Traditionen und Institutionen des römischen, dann des persischen Reiches übernahmen, erst nur oberflächlich „islamisierten“, um dann freilich später eigene Kulturformen zu entwickeln. *Islamische* Ansprüche wurden auf die Länder in dieser Hinsicht nur eingeschränkt erhoben, dies zuallererst in Gestalt administrativer und juristischer Hegemonie, die freilich langfristig die nichtislamischen Gesellschaftsanteile minimierte oder zum Verschwinden brachte.

Unter dem Gesichtspunkt der Landfrage kommt noch ein anderer höchst relevanter Faktor in den Blick: die Kriegsbeute. Sie spielt im Zuge der „Öffnung“ von Gebieten für den Islam (Eroberungen) eine nicht zu unterschätzende Rolle für Motivation und Zusammenhalt der Kämpfer. Ein Fünftel stand „Allah und seinem Gesandten“ zu, so schon Sure 8,41.<sup>43</sup> Der Rest wurde unter allen anderen Kriegsteilnehmern verteilt. Dabei sind mehrere Beutearten zu unterscheiden.<sup>44</sup> Neben einzelnen Beutestücken (*anfāl*, z. B. ein Schwert, ein Panzerhemd o. Ä.) wurden die Güter, die durch die im Krieg siegende Gemeinschaft in Besitz genommen wurden, *ḡanīma* „Kriegsbeute“ genannt (z. B. Tross, Handelswaren). Mit der Dschihadbewegung kam das im Dschihad von Gott für die Gläubigen

---

<sup>42</sup> Dschihad ist *farḍ kifāya*, d. h. kollektive Pflicht, nicht Pflicht jedes Einzelnen (*farḍ ‘ain*). Wenn eine genügend hohe Anzahl von Muslimen für den Kampf bereitsteht, sind die anderen einstweilen von der Pflicht befreit. Der jeweilige islamische Machthaber entscheidet, wann und für wen aus der „kollektiven Pflicht“ eine „individuelle Pflicht“ wird. Nicht wenige Gelehrte betrachten den Dschihad als sechste der Glaubenssäulen (*arkān*). Nach Ibn Taimīya sind das Gebet und der Dschihad die muslimischen Hauptpflichten (die beiden „höchsten Bekenntniszeichen“, *ahamm amr ad-dīn*). Der hanbalitische Rechtsgelehrte und Theologe ist im wahhabitischen und salafitischen Islam hoch angesehen und beliebt.

<sup>43</sup> Sure 8 als Ganze feiert den Sieg von Badr 624, den die Muslime über die mekkanischen Qurais in einer Schlacht während des Ramadans errangen. Sie trägt den Namen *al-Anfāl* „Die Beute“ (s. ab V. 1).

<sup>44</sup> Vgl. zum Folgenden Tilman Nagel, Mohammed, 316.360f.364.

„zurückgeholte“ Gut und Land hinzu. Dafür wird der Ausdruck *fai'* gebraucht,<sup>45</sup> der das eroberte Land und die darauf erzielten Erträge bezeichnet. Diese Art der Beute reflektiert eine Entwicklung, nach der Muhammad den Gläubigen keine Geschenke aus der Beute mehr zukommen ließ, sondern ihnen *Land* überließ, aus dem sie sich versorgen konnten (s. o. Sure 59). Die Teilnahme am Dschihad war die Gegenleistung dafür.

Mit der Landgabe wurden zu Zeiten unterschiedliche Ziele verfolgt und Landbesitz unterschiedlich bewertet.

a) Ein Modell bestand darin, von der Bewirtschaftung der zugewiesenen Ländereien sogenannte *ṣadaqāt*, eigentlich „Gaben“, zu fordern, was sich zu einer Art (innerislamischen) Tributzahlung entwickelte.<sup>46</sup> Die Stämme verfügten über Land und brachten dafür Abgaben auf, die teilweise hohe Einnahmen erbrachten, welche wiederum an Arme und Bedürftige verteilt wurden. Die männlichen Mitglieder der Gemeinschaft, die erwachsen wurden, erhielten keine Gaben mehr, sondern waren nun zum Dschihad aufgefordert bzw. verpflichtet. Sie mussten nun selber „von Gott zurückgeholtes Land“ bestellen und entsprechend Abgaben fließen lassen.<sup>47</sup>

b) Unter ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (Kalif 634-644) wurde ein Dotationssystem eingerichtet, das mit materiellen Mitteln nicht zuletzt dazu diente, die Dschihadanstrengungen in Gang zu halten.<sup>48</sup> Dschihadkämpfer (*muğāhidūn*) wurden nach Kriegsverdiensten „dotiert“ und so auch zum Kampf motiviert. Dies kam der Mentalität der arabischen Nomaden entgegen, beweglich zu bleiben, und stellte genügend verfügbare Kämpfer bereit. Bodeneigentum wurde nicht als erstrebenswertes Gut betrachtet. Noch Jahrhunderte später wird die Kriegermentalität in mitleidigen Äußerungen gegenüber jenen hochgehalten, die an ihre Scholle gebunden sind und deren Existenz man an der Grenze des Elends wäht.<sup>49</sup> Die Bindung an eigene Erde wurde auf diese Weise gerade nicht begünstigt. Welche Formen diese Haltung annehmen konnte, ist bei *al-Walīd b. Muslim* (gest. um 810) überliefert. Der Damaszener Gelehrte schreibt über ʿUmars Bodenpolitik, dass Ländereien bewusst in den Händen der nichtmuslimischen Unterworfenen belassen worden seien, so dass diese sie bestellen sollten und aus dem Ertrag die Grundsteuer (*al-ḥarāğ*) für die Muslime erhoben werden konnte. Wenn einer der Unterworfenen zum Islam übertrat, hatte er wohl die Steuerpflicht nicht mehr, sein Land und sein Haus gingen jedoch in den Besitz seiner (nichtmuslimischen!) Dorfgenossen über, die nun ihrerseits die Steuerlast

<sup>45</sup> Das Verb *fāʾa* bedeutet zunächst zurückkehren (vom Schatten: von Westen nach Osten wechseln), im IV. Stamm: jemandem zufallen lassen; als Beute geben (wörtlich „zurückkehren lassen“).

<sup>46</sup> Vgl. Tilman Nagel, a.a.O., 383ff (399ff.420ff).

<sup>47</sup> A.a.O., 435.

<sup>48</sup> A.a.O., 521ff.

<sup>49</sup> A.a.O., 527.



zu übernehmen hatten. Der Konvertit verfügte seinerseits über das gesamte bewegliche Vermögen einschließlich Sklaven.<sup>50</sup>

c) ‘Utmān b. ‘Affān (Kalif 644-656) wandte sich von dieser Politik ab und ging dazu über, bestimmten Personen Ländereien zuzuweisen und damit verstärkt Landbesitz in muslimischer Hand zu mehren.<sup>51</sup>

### 2.3.2 Ausgehend von der Arabischen Halbinsel: Territorium des Islam

Der Gedanke eines islamischen Territoriums nimmt seinen Ausgangspunkt beim islamischen Totalanspruch auf die Arabische Halbinsel. Dieser stützt sich auf die Ursprungsorte und -geschichten des Islam und gibt sich eine Grundlage in Muhammads Ansprache während seiner „Abschiedswallfahrt“ nach Mekka im März 632, ungefähr drei Monate vor seinem Tod. In dieser in verschiedener Hinsicht bedeutsamen, mehrfach überlieferten Rede (*ḥuṭbat al-wadā‘*) nimmt die Formel „euer Blut und Gut“ einen wichtigen Platz ein. So etwa gleich zu Beginn, hier nach Ibn Hišām:

O ihr Leute, haltet euer Blut und euer Gut heilig, bis ihr euerm Herrn begegnet, so heilig wie euch dieser Tag und dieser Monat ist, denn ihr werdet einst euerm Herrn begegnen und er wird euch nach euern Werken fragen, und ich habe euch alles geoffenbart (*fā-qad ballaġ-tu*).<sup>52</sup>

Das Leben und der Besitz der Muslime sind dieser Überlieferung zufolge *ḥarām* (unverletzlich, unantastbar, heilig), was nach dem Kontext vor allem als einem Leben in Übereinstimmung mit den göttlichen Geboten und Ordnungen entsprechend zu verstehen ist. Dazu gehören u. a. zinslose Wirtschaft, die islamische Kalenderordnung und die Frau als Gehilfin (oder: Gefangene) des Mannes, die nichts aus sich selbst vermag bzw. beherrscht.<sup>53</sup> Gott selbst hat „euer Blut und euer Gut“ bis zum Jüngsten Tag geheiligt (*inna llāha qad ḥarrama ‘alaikum dimā’akum wa-amwālakum*), und zwar, wie später in der Rede in Dialogen einzeln ausgeführt wird, so wie er „diesen euren Monat“ geheiligt hat, der ein „heiliger Monat“ (*šahr ḥarām*) ist, – so wie er „dieses euer Land“ geheiligt hat, das ein „heiliges Land“ (*balad ḥarām*) ist, – und so wie er schließlich „diesen euren (Fest-)Tag“ des großen Pilgerfestes (*yaum al-ḥaġġ al-akbar*) geheiligt hat.<sup>54</sup> „Dieses euer Land“ (*arḍukum ḥādihī* oder *baladukum ḥādā*) wird mit der Konnotation der „Heiligkeit“ versehen, und das so als „geheiligt/heiliges“ verstan-

<sup>50</sup> A.a.O., 520.

<sup>51</sup> A.a.O., 584.

<sup>52</sup> Ibn Hišām, *as-Sīra an-nabawīya*, Bd. II, Teil 4, 603: „... *inna dimā’akum wa-amwālakum ‘alaikum ḥarām ilā an talqau rabbakum* ...“ Gustav Weil, *Das Leben Mohammed’s*, Bd. II, 316 übersetzt „euer Gut und euer Blut“ („eure Ehre“, wie oft zusätzlich zu lesen ist, steht nicht im arabischen Text).

<sup>53</sup> Oder: besitzt (*fa-innahunna ‘indakum ‘awānin lā yamlikna li-anfusihinna šai’an*).

<sup>54</sup> Ibn Hišām, a.a.O., Bd. II, Teil 4, 605.

dene Land kommt in eine Reihe mit den absolut geschützten Bereichen islamischen Lebens zu stehen.

Mit „diesem eurem Land“ ist entweder Mekka und Umgebung oder doch das ganze dem Islam unterworfenen Gebiet gemeint. Wichtig scheint für die weitere Entwicklung der religiösen Sinnggebung des Verhältnisses zum Land die damit verbundene theologische Deutung zu sein, die sich hier andeutet:

Ihr Leute! Der Satan ließ alle Hoffnung fahren, fortan in diesem eurem Land angebetet zu werden! Doch ist er damit zufrieden, dass man ihm anderswo gehorcht. Ihr erachtet dies für belanglos, er aber ist damit zufrieden!<sup>55</sup>

Zu dieser für uns zentralen Stelle der Abschiedspredigt, deren *terminus ante quem* in der vorliegenden Gestalt das frühe 9. Jahrhundert ist, erklärt Tilman Nagel: „Die Ausdehnung der Herrschaft des Gesandten Allahs bedeutet zugleich die Einengung des Wirkungskreises des Satans. Demnach ordnen sich mit der Islamisierung der Erde die Verhältnisse aufs neue so, wie Allah sie beabsichtigt und am Tag der Schöpfung eingerichtet hatte. Die Einführung des reinen Mondkalenders, das Verbot des Wuchers, die Verkündung des Status der Frauen [...] und die möglichst vollständige Unterbindung aus heidnischer Zeit herrührender Blutfehden [...] schaffen einen Raum, in dem nach Mohammeds Überzeugung Allahs reines Bestimmen herrscht und die Hingewandtheit der Geschöpfe zu ihm gewährleistet ist.“<sup>56</sup>

Historisch führten die sogenannten *ridda*-Kriege, die Kämpfe zur Unterwerfung der nach dem Tod Muhammads vom Bündnis mit den Muslimen abgefallenen Stämme Arabiens 632-633, zur islamischen Einigung der Arabischen Halbinsel.<sup>57</sup> Die *ğazīrat al-ʿarab* „Insel der Araber“ wurde bald programmatisch frei von Nichtmuslimen. An verschiedenen Stellen überliefert die islamische Tradition den Ausspruch des Propheten, der als Begründung für die bis heute in jeder Hinsicht extrem eingeschränkten Rechte von Nichtmuslimen etwa in Saudi-Arabien erhalten muss: „Vertreibt die Polytheisten (*mušrikūn*) von der Ara-

<sup>55</sup> al-Wāqidī, zit. nach Tilman Nagel, Mohammed, 449. Bei Ibn Hišām, a.a.O., Bd. II, Teil 4, 604.

<sup>56</sup> Tilman Nagel, a.a.O., 450 (Die „Hingewandtheit“ der Geschöpfe zu Gott wird arabisch durch *aslama* [*wağhahū*] ausgedrückt, dem ursprünglichen Begriff des „Islam“). Interessant ist, dass Muhammad nach Ibn Hišām – unter der Überschrift „Sendung des Usama b. Zaid nach Palästina“ – unmittelbar nach seiner Abschiedspredigt eine Expedition ins Gebiet von Syrien/Palästina (*šām*) anordnet. Über Inhalt und Zielen dieser Unternehmung wird nichts gesagt. Umso mehr fällt auf, dass dieser Bezug zur *arḍ Filasṭīn* hier markiert wird (Ibn Hišām, a.a.O., Bd. II, Teil 4, 606).

<sup>57</sup> *ridda* heißt soviel wie Apostasie, wobei längst nicht alle der dann endgültig unterworfenen Stammesgruppen in Vertragsverhältnissen mit den Medinensern gestanden hatten. Andererseits konnte die – zu der Zeit durchaus nicht unübliche – Aufkündigung von Bündnissen nach dem Tod des Bündnispartners (in dem Fall Muhammad) nun in einer neuen Qualität als religiöser Abfall vom Islam geahndet werden.

bischen Halbinsel.“<sup>58</sup> Auch die Vertreibung der Juden aus dem Ḥiğāz und der Christen aus Nağrān soll auf Muhammads Befehl zurückgehen. Das Ursprungs- und Kernland des orthodoxen sunnitischen Islam ist in relativ kurzer Zeit *das* islamische Territorium par excellence geworden und bis heute geblieben.<sup>59</sup>

Zur religiösen Sinnsteigerung von Landeinnahmen tragen die Assoziationen bei, die den Dschihad schon früh mit religiösen Riten verbanden: Dabei ist zunächst an die Verbindung von (Pflicht-)Gebet und Dschihad zu denken. Die Aufstellung in Gebetsreihen in der Moschee heißt wie die Aufstellung in Schlachtreihen im Dschihad arabisch *ṣaff*. Dabei kommen in diesen (Gebets- oder Kampf-) Reihen jeweils Personen mit unterschiedlichsten Charakteren, Herkunft, Qualifikationen, sozialem Status etc. in einer Einheit nebeneinander zu stehen. Und die betende Gemeinde folgt dem Imam wie die kämpfende Schar dem Feldherrn.

Gebet und Eroberung sind an vielen Stellen auch der geschichtlichen Entwicklung eng aufeinander bezogen. Wir schließen daher an dieser Stelle den Kreis mit dem oben (2.1 und 2.2) Gesagten, indem wir uns am Ende diesen Aspekt der islamischen Expansion am Beispiel Jerusalems vor Augen führen.

Im kulturellen Gedächtnis von Christen und Muslimen in Palästina spielen Berichte über die Eroberung Jerusalems eine herausragende Rolle, die das Motiv des Gebets von Muslimen dezidiert mit der Inbesitznahme von Orten verknüpfen. Palästina wurde von *ʿAmr b. al-ʿĀṣ* eingenommen, wie Abū Bakr es angeordnet hatte. Doch es ist der Kalif, *ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb*, der der muslimische Protagonist in beiden hier zu nennenden Überlieferungen ist. Die eine Szene, die im Abstand von dreihundert Jahren von Eutychios von Alexandria aufgezeichnet worden ist, dient als „Ätiologie für die unterlassene Gründung einer Hauptmoschee an der Stelle der Grabeskirche“ (Feldtkeller), belegt also gleichsam *ex negativo* den Konnex von islamischem Gebet und „Landnahme“:

Als das Tor geöffnet war, betrat Omar die Stadt mit seinen Kameraden und setzte sich in das Atrium der Anastasis. Da der Zeitpunkt des Gebets für ihn gekommen war, sagte er zu dem Patriarchen Sophronios:<sup>60</sup> „Ich will beten.“ Der Patriarch antwortete ihm: „Anführer der Gläubigen, bete an dem Ort, wo du dich befindest.“ „Ich werde hier nicht beten“, antwortete Omar. Also führte der Patriarch ihn in die Kirche Konstantins und befahl, ein Matte in der Mitte der Kirche auszulegen. Aber Omar sagte zu ihm: „Auch hier werde ich nicht beten“, und er ging hinaus auf die Treppe, die sich nach Osten zu vor dem Portal der konstantinischen Kirche befindet. Er betete ganz allein auf der Treppe. Dann, als er sich wieder gesetzt hatte, sagte er zum Patriarchen Sophronios: „Weißt du, Patriarch, warum ich nicht im Inneren der Kirche gebetet habe?“ „Anführer der Gläubigen“, sagte Sophronios, „ich weiß es

<sup>58</sup> Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Buch 56: K. al-ğihād wa-s-siyar, Nr. 3053; Buch 58: K. al-ğizya wa-l-muwādaʿa, Nr. 3168; Buch 64: K. al-mağāzī, Nr. 4431). (vgl. die Aufnahme z. B. in dem Fatwa [www.islam-qa.com/ar/ref/13759](http://www.islam-qa.com/ar/ref/13759)) Der Ausspruch war in jüngster Zeit zum Schlachtruf der Araber in der Terrororganisation *al-Qāʿida* geworden.

<sup>59</sup> Vgl. dazu näher Tilman Nagel, a.a.O., 551.

<sup>60</sup> Sophronius war Jerusalemer Patriarch 634–638.

nicht.“ Omar antwortete: „Wenn ich im Inneren der Kirche gebetet hätte, wäre diese für dich verloren gewesen und aus deinen Händen genommen, denn nach meinem Tod hätten die Muslime sie in Besitz genommen und gesagt: Omar hat hier gebetet. Aber gib mir ein Blatt Papier, damit ich dir einen Vertrag schreibe.“ Und Omar verfasste ein Dekret: „Die Muslime werden nicht auf der Treppe beten, es sei denn immer nur ein einziger zur selben Zeit. Sie werden sich dort nicht zum Gemeinschaftsgebet versammeln, noch werden sie auf ihr durch den Ruf des Muezzins zusammengerufen werden.“ Nachdem er diesen Vertrag verfasst hatte, gab er ihn dem Patriarchen.<sup>61</sup>

Die zweite Legende – aus relativ später Zeit – lässt ʿUmar sofort nach der Kapitulation der Stadt, also gleichsam beim ersten Kontakt mit Jerusalem bzw. dem „Heiligen Land“, den Betort Davids, den Tempelplatz, aufsuchen, um dort das Gebet zu verrichten und dadurch Jerusalem als heilige Stadt in das „Haus des Islam“ einzugliedern:

„Führe mich zum Betort Davids!“ Und – so heißt es weiter – nicht wie ein Eroberer, sondern als Pilger, in ein einfaches Schaffell und das grobe Baumwollhemd der Beduinen gekleidet, zog er [ʿUmar] vom Patricius geführt und in Begleitung seiner Gefährten vom Ölberg hinunter in die Stadt. Der Patricius zeigte ihm zuerst die Grabeskirche und sagte: „Dies ist der Betort Davids.“ Darauf erwiderte der Kalif nach einigen Augenblicken des Nachdenkens: „Du redest nicht die Wahrheit. Der Gesandte Gottes hat mir von dem Betort Davids eine Beschreibung gegeben, der dieses Bethaus nicht entspricht.“ Darauf führte der Patricius den Kalifen an die Stätte des Davidgrabes auf dem Zionsberg: „Hier ist der Betort Davids.“ Wieder erwiderte der Kalif: „Du lügst, der heilige Ort, den ich suche, sieht anders aus.“ Endlich brachte der Patricius den Kalifen zum Tempelplatz, den sie durch das Bāb Muḥammad betreten. Der Unrat, der den heiligen Platz bedeckte, reichte bis zur Höhe der alten Torhallen und bis in das Gässchen, das da vorbeiführte. „Du kannst nicht anders eintreten“, sagte der Patricius, „als dass du auf dem Bauch hineinkriechst.“ „So sei es denn“, antwortete der Kalif, „auf den Bauch!“ Der Patricius kroch voran, der Kalif und seine Begleiter folgten, bis sie im Innenhof ankamen. Dort konnten sie aufrecht stehen. Der Kalif prüfte den Ort lange und aufmerksam. Er ließ seine Blicke links und rechts schweifen. Dann rief er aus: „Allahu akbar! Bei dem, der meine Seele in seinen Händen hält, das ist der Betort Davids, von dem uns der Gesandte Gottes erzählt hat, als er während seiner Nachtreise zu ihm gekommen ist.“ Der Kalif fand den heiligen Felsen (*aṣ-ṣaḥra*) bedeckt mit einer Menge von Unrat, den die Griechen (d. i. die Christen) aus Hass gegen die Kinder Israel dorthin geworfen hatten. Da breitete er seinen Mantel aus und schickte sich an, damit den Misthaufen zu fegen; und seine (muslimischen) Begleiter folgten seinem Beispiel. Anschließend verrichtete er kniend sein Gebet und sprach: „Betet nicht, bis der Regen diese Stätte dreimal benetzt (und damit den Platz entsühnt) hat.“<sup>62</sup>

Der historische Wert ist selbstverständlich je nach Perspektive umstritten, steht hier aber auch nicht zur Debatte. Die wichtige Rolle, die das Gebet bei der Landnahme spielt, wird aus den Texten exemplarisch ersichtlich: Wo Muslime

<sup>61</sup> Zitiert nach Andreas Feldtkeller, a.a.O., 48. Dort auch zur hermeneutischen Problematik mit Blick auf Historizität und historische Sinngebung jeweils unterschiedlicher Akteure.

<sup>62</sup> ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad Muḡīr ad-Dīn al-Ḥanbalī in seiner „Geschichte Jerusalems und Hebrons“ aus dem Jahre 1496, die in manchem gleichwohl durch frühislamische Quellen bestätigt wird. Zitiert nach Stefan Schreiner, al-Quds, a.a.O., 300.

beten, wird dieses Gebiet für den Islam beansprucht. Das jedenfalls ist für viele Muslime schon durch das Verhalten des Eroberers von Jerusalem belegt.<sup>63</sup>

Vor diesem Hintergrund erscheint die Namengebung von Moscheen im Westen in einem eigenen Licht, um mit einem Seitenblick diesen Abschnitt abzuschließen. Wenn allein fünfzehn Moscheen in Deutschland nach Mehmet II. Fatih, der 1453 das christliche Byzanz einnahm, „Eroberer-Moschee“ benannt sind,<sup>64</sup> so werden damit geschichtliche und ideologische Bezüge aufgerufen, die ihre Wurzeln in den Verflechtungen von Gebet, Dschihad und Eroberungen seit den *fitūhāt* der ersten muslimischen Generationen haben.

### 3 Zwischen *Umma* und „Vaterland“ – Nationalismus, Islamismus, Dschihadismus

Ungeachtet der historischen Entwicklungen im Einzelnen ist es eine Tatsache, dass Jerusalem im Bewusstsein der Heutigen als drittheiligster Ort des Islam fest verankert ist. Der *ḥaram aš-šarīf* soll der Ort sein, der dem Paradies am nächsten ist. Dass ein Gebet dort um ein Vielfaches verdienstvoller und wirksamer sei als an jedem anderen Ort der Welt, wurde schon erwähnt (s. 2.2 Ende). Was sich Muslime diesbezüglich über Generationen erzählten, ähnelte übrigens in Vielem dem, was beispielsweise auch griechisch-orthodoxe Christen über Jerusalem zu berichten wussten. Muslime übernahmen auch den Brauch, bevorzugt in Jerusalem begraben werden zu wollen, weil hier die Auferstehung der Toten ihren Anfang nehme. Seit dem 12. Jahrhundert ist Jerusalem auch Ziel muslimischer Wallfahrten, die allerdings in erster Linie für die in der Region ansässigen Araber hohe Bedeutung haben.

Die Idee der Territorialisierung eines „islamischen Vaterlandes“ bedurfte freilich der politischen Entwicklungen der Moderne, um gedeihen und Fuß fassen zu können. In diesem letzten Abschnitt sind diese nicht im Einzelnen nachzuzeichnen, sondern sollen in aller gebotenen Kürze gleichsam Koordinaten aufgezeigt werden, die das Feld der religiös aufgeladenen politischen Auseinandersetzungen um das Land ungefähr abstecken.

Ein Element ist der arabische Nationalismus, der indessen zunächst keineswegs exklusiv muslimisch geprägt war. Am Entstehen einer arabischen Nationalbewegung auf dem Gebiet von Palästina hatten orthodoxe Christen einen er-

<sup>63</sup> So wunderten sich Christen in Deutschland, die türkischen Muslimen den Kölner Dom am 3.2.1965 zum Abschluss des Ramadans zum Gebet zur Verfügung gestellt hatten, nicht wenig, als die Gäste sich anschließend beim Erzbischof für die Übergabe des Doms an den Islam bedankten. Einige Muslime waren davon ausgegangen, der Ort, an dem sie beteten, sei nun als islamischer Besitz zu betrachten.

<sup>64</sup> So schon vor Jahren bei Ursula Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen*, Freiburg i. Br. <sup>3</sup>2002, 156.

heblichen Anteil, auch Anglikaner und Lateiner. Das anglikanische Bistum hatte schon 1905 eine Vertretung der arabischsprachigen Kirchenmitglieder für ganz Palästina eingerichtet, wohl das erste Gremium dieser Art, das für eine arabische Bevölkerungsgruppe speziell für dieses Gebiet zuständig war. Ein früher Beleg für den Begriff „Palästina“ in seiner modernen Verwendung ist die 1911 in Jaffa von Mitgliedern der arabisch-orthodoxen Bewegung gegründete Zeitung desselben Namens („*Filasṭīn*“).<sup>65</sup>

Auf muslimischer Seite trug die alljährliche Wallfahrt zur Grabstätte des Propheten Mose zur Stärkung einer palästinensischen islamischen Identität bei. In der Zeit der britischen Herrschaft wurde der Einzugsbereich der Teilnehmer des Nabi-Musa-Festes geografisch und sozial immer größer. Die Prozession war ein gesellschaftliches Ereignis, das die Grundlage für ein palästinensisches Kollektivbewusstsein legte und im Lauf der Zeit einen zunehmend politischen Charakter annahm.<sup>66</sup> Nach dem ersten Weltkrieg setzte der Konflikt um die Auslegung und die Umsetzung der Balfour-Deklaration von 1917 ein, die die Errichtung einer nationalen jüdischen Heimstätte in Aussicht stellte. Die Engländer agierten nach beiden Seiten, unterstützten die Einwanderung von Juden und richteten 1922 den Obersten Muslimischen Rat (*al-Mağlis al-islāmī al-a'lā*) ein, an dessen Spitze der ebenso populäre wie berüchtigte Jerusalemer Mufti Amīn al-Ḥusainī (1895-1974) mit großen Freiheiten den wachsenden Widerstand gegen den Zionismus organisierte. Amīn al-Ḥusainī war ein Anführer des arabischen Nationalismus und Schüler des islamischen „Modernisten“ Rašīd Riḍā, dessen Gedankengut bei der Formierung der Muslimbruderschaft von Bedeutung war und so die Prägung des modernen Islamismus vorbereitete. In dem späteren Großmufti hatten nationale und islamisch-modernistische Interessen einen agilen Anwalt, der nicht zuletzt als Schlüsselfigur für die Übernahme antisemitischer Propaganda nach westlichem Muster im Nahen Osten und für die Belebung islamischer Ressourcen des Judenhasses bekannt geworden ist.<sup>67</sup> al-Ḥusainī galt der Mandatsregierung – übrigens mit Billigung arabischer Christen – als der Repräsentant der gesamten palästinensischen Bevölkerung. Als Präsident des Obersten Muslimischen Rates unterstanden ihm die Schariagerichte und die religiösen Stiftungseigentümer des Landes (arab. *auqāf*, Sg. *waqf*). Die mächtige Stützmauer an der südwestlichen Ecke des Tempelberggeländes („Westmauer“, „Klagemauer“, „*al-Burāq aš-šarīf*“) war mit dem davor gelege-

<sup>65</sup> Hier nach Andreas Feldtkeller, a.a.O., 322f.

<sup>66</sup> Vgl. bei Anm. 34 und Hans G. Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst*, 125f; Gil Yaron, *Jerusalem*, 132.

<sup>67</sup> Auf Einzelheiten zu al-Ḥusainīs Verbindungen zu Hitler und der nationalsozialistischen Führung in Deutschland in den 1940er Jahren sowie seiner Rolle in der Nazi-propaganda in Deutschland und von Deutschland aus (Radio Zeesen u. a.) kann hier nicht eingegangen werden, ebenso auf die höchst umstrittene Beurteilung seines Wirkens und seines tatsächlichen Einflusses.

nen Gelände Teil eines, ja des zentralen islamischen *waqf* des Landes, der von Amīn al-Ḥusainī seit den 1920er Jahren mit erheblichem propagandistischem Aufwand als Heiligtum allein für den Islam reklamiert wurde. Die Juden erhoben nur deshalb Anspruch auf diesen Ort, weil sie den Muslimen böswillig zu schaden trachteten, den Felsendom und die Al-Aqsa-Moschee zerstören und den jüdischen Tempel wieder aufbauen wollten. Es gab mehrfach Unruhen mit Toten und Verletzten. Der Nahostkonflikt hatte seinen blutigen Anfang genommen, der Streit um das „Land“ sich am *waqf* des Heiligen Bezirks in Jerusalem entzündet.

Nach der Abschaffung des Kalifats im März 1924 standen auf verschiedenen internationalen Konferenzen drängende Fragen der weltweiten islamischen *Umma* auf der Tagesordnung. Was würde an die Stelle des (freilich zuvor schon faktisch machtlosen) Kalifats treten, welche Institutionen sollten an welchen Orten die Regie des islamischen Internationalismus übernehmen – und welche Regionalmächte würden dabei künftig das Sagen haben? Die spannungsgeladenen Interessen der Parteien des im Entstehen begriffenen Nahostkonflikts und aufseiten der panislamischen Akteure kreuzten sich, Konvergenzen wurden sichtbar, die Politisierung religiöser Ausgangslagen wie auch die zunehmende religiöse Aufladung politischer Konstellationen nahm ihren Lauf.

Aus einem im Jahr 1928 von Amīn al-Ḥusainī einberufenen „Allgemeinen Islamischen Kongress“ in Jerusalem ging eine „Gesellschaft zur Verteidigung der Al-Aqsa-Moschee und der muslimischen Heiligen Stätten“ hervor. Im Dezember 1931 fand in Jerusalem ein weiterer solcher Kongress statt, auf dem die Bedrohung der arabisch-islamischen Identität der „Heiligen Stätten“ durch die ausländische Kolonisation Thema war und eine umfassende „islamische Ökumene“ zum Schutz der Heiligen Stätten gefordert wurde.<sup>68</sup> Die Verknüpfung von Kolonisation und Zionismus als Symbol für die Bedrohung durch die westlichen Mächte übernahm auf diese Weise früh eine „integrierende Funktion für den islamischen Internationalismus“; darüber hinaus stellte das Thema „eine zentrale Schnittstelle zwischen islamischem Internationalismus und arabischem Nationalismus her“.<sup>69</sup> Zu den in Art. 2 der Charta des Kongresses von 1931 formulierten Zielen gehören:

- a) Die Zusammenarbeit unter den Muslimen gleich welcher Herkunft oder Konfession zu fördern, die islamische Kultur und die islamischen Werte zu verbreiten und den Geist allgemeiner islamischer Brüderlichkeit zu fördern.
- b) Muslimische Interessen zu verteidigen und die heiligen Stätten und muslimischen Länder vor jeder Intervention zu schützen.
- c) Christliche Missionsbemühungen und Kampagnen unter den Muslimen zu bekämpfen.

<sup>68</sup> Andreas Meier stellt die Dokumentation zum Allgemeinen Islamischen Kongress in Jerusalem von 1931 unter die Überschrift „Islamischer Ökumenismus zum Schutz der Heiligen Stätten“ (Der politische Auftrag des Islam, 222).

<sup>69</sup> Andreas Meier, Der politische Auftrag des Islam, 224.

fen.<sup>70</sup>

Die „islamische Brüderlichkeit“ sollte übrigens Schiiten durchaus mit einbeziehen. Die Formulierungen sind *auch* vor dem Hintergrund der Zweiten Weltmissionskonferenz zu verstehen, die drei Jahre zuvor (1928) ebenfalls in Jerusalem stattgefunden hatte und ihrerseits einen „christlichen Internationalismus“ zum Thema hatte, wobei die seit der Missionskonferenz in Edinburgh 1910 aufgeworfenen Probleme und nicht zuletzt die Frage der Juden- und „Mohammedaner“-Mission heftig umstritten waren. Für die in diesen Jahren erkennbar zunehmende „Religionisierung“ politischer Interessenkonflikte mit dem „Heiligen Land“ als zentralem Symbol hatten die europäischen Mächte mit ihrer kirchenpolitischen Konkurrenz im 19. Jahrhundert um symbolische Präsenz in Palästina den Grund gelegt.<sup>71</sup> Ende der 1920er Jahre hatte der Status Jerusalems mit den Konflikten um den *waqf* weltweite Bekanntheit erlangt und die Aufmerksamkeit vor allem der islamischen Autoritäten erregt.

Für die Radikalisierung im Sinne späterer Islamisten war ein wichtiger Meilenstein der Tod des als Märtyrer und palästinensischer Nationalheld gefeierten Haifaer Imams ‘Izz ad-Dīn al-Qassām durch britische Kugeln im Jahr 1935. Mit seiner Losung „Dies ist der Dschihad – Sieg oder Märtyrertod“ propagierte er die Rückkehr zur islamischen Ordnung mit Gewalt und Terroranschläge gegen Briten und Juden, auch Zivilisten. Zwar war er höchstwahrscheinlich kein formelles Mitglied der ägyptischen Muslimbruderschaft. Doch inhaltlich vertrat er dieselben Anliegen wie die neue islamische Bewegung, die von dem Volksschullehrer Ḥasan al-Bannā 1928 gegründet worden war.<sup>72</sup>

Ein Motto der Muslimbruderschaft (*Ġamā‘at al-iḥwān al-muslimīn*) lautet:<sup>73</sup>

Allah ist unser Ziel.  
 Der Gesandte ist unser Führer.  
 Der Koran ist unser Gesetz.  
 Der Dschihad unser Weg.  
 Auf dem Weg für Allah zu sterben,  
 ist unsere größte Hoffnung.

Bereits in den 1940er Jahren breitete sich die Muslimbruderschaft in Palästina aus. Im deren revidiertem Programm von 1978 liest sich der Passus, der sich auf die Befreiung des „islamischen Vaterlandes“ bezieht, so:

„Ziele und Mittel: (2) Die Muslimbrüder sind eine universale islamische Organisation, welche sich darum bemüht, die Religion Gottes auf der Erde aufzurichten und die Ziele zu verwirklichen, um derer willen der wahre Islam offenbart worden ist. Diese *Ziele* beinhalten: [...] e) Befreiung des islamischen Vaterlandes von jeder nicht-islamischen Macht in allen seinen Teilen; Unterstützung der islamischen Minderheiten gleich welchen Ortes; Verlangen

<sup>70</sup> Andreas Meier, a.a.O., 225-228, hier: 225.

<sup>71</sup> Andreas Meier, a.a.O., 224 mit Verweis auf Alexander Schölch.

<sup>72</sup> Hans G. Kippenberg, a.a.O., 126.

<sup>73</sup> Vgl. bei Andreas Meier, a.a.O., 390.



nach Vereinigung sämtlicher Muslime, um eine einzige Nation zu werden. f) Errichtung des islamischen Staates, welcher die Vorschriften und Lehren des Islam praktisch anwendet, im Inneren über sie wacht und im Äußeren um ihre Verbreitung und Verkündung bemüht ist. g) Aufrichtige Unterstützung der internationalen Zusammenarbeit unter dem Schutz der islamischen Scharia, welche die Freiheit sichert und die Rechte bewahrt; [...]"<sup>74</sup>

Zur Verwirklichung der Ziele stützen sich die Muslimbrüder u. a. auf die „Instandsetzung der Nation im Sinn des Dschihad“.<sup>75</sup> Die Formulierungen sind so gewählt, dass sie im Sinn einer unpolitischen moralisch-spirituellen Läuterung des Einzelnen oder der Gemeinschaft verstanden werden können, ebenso aber auch einer militanten Lesart im Sinne einer revolutionären Umgestaltung des politischen Systems Raum geben. Überschneidungen mit den Konzepten radikaler islamistischer Gruppen, die den Dschihad als militantes Mittel auch gegen die eigene Regierung richten, sind hier angelegt.

Bis in die 1960er Jahre hinein prädominierten Nationalismus und ethnische Zugehörigkeit den Konflikt, nicht die Religion. Christen, Säkularisten und Islamisten sahen sich gemeinsam im Kampf gegen westliche und jüdische Besatzer, so etwa in der von dem Christen George Habash gegründeten Volksfront zur Befreiung Palästinas (PFLP).

Radikale islamistische Gruppierungen, die sich seit den 1970er Jahren aus der Muslimbruderschaft heraus entwickelt haben, fassten den Dschihad als das entscheidende strategische Mittel auf, um die „islamische Ordnung“ nach ihren Vorstellungen militant durchzusetzen und so Sayyid Quṭbs islamistische Befreiungstheologie gewaltsam umzusetzen. Der Kampf richtete sich mit dem Vorwurf des Unglaubens (*takfīr*)<sup>76</sup> zuallererst gegen den eigenen Staat und die eigene Gesellschaft. Aus dieser Logik ergab sich die fortan bedeutsame Unterscheidung zwischen dem „fernen Feind“ (Amerika, Westen) und dem „nahen Feind“ der (bloß) nominell muslimischen Regime, die es mit äußerster Entschiedenheit zu bekämpfen gilt, da der Abfall vom Islam schlimmer ist als Unglaube an sich. Die Muslime sollten den Dschihad zudem als individuelle Pflicht verstehen, was insofern von der klassischen islamischen Rechtstheorie hergeleitet werden konnte, als in diesem Rahmen eine kollektive Pflicht so lange zur individuellen Pflicht wird, bis sie ausreichend erfüllt ist.

Dabei traten Vorstellungen von der Eroberung („Öffnung“) und der Einnahme von Territorien für den wahren Islam bis hin zur Propagierung eines Kalifats(staates) – etwa seit der „Islamischen Befreiungspartei“ (*Ḥizb at-tahrīr al-islāmī*) des Palästinensers Taqī ad-Dīn an-Nabhānī – in den Vordergrund und wurden zum unaufgebbaren Bestandteil moderner dschihadistischer Ideologien.

<sup>74</sup> Allgemeine Ordnung der Muslimbrüder, in: Andreas Meier, a.a.O., 354-357, hier: 355.

<sup>75</sup> A.a.O., 357.

<sup>76</sup> *takfīr* „zum *Kāfir* erklären“ bedeutet das Absprechen des Glaubens, Exkommunikation, das „Für-ungläubig-Erklären“ von Muslimen durch andere Muslime. Vgl. zum Folgenden Andreas Meier, a.a.O., 368-370.

Ein Beispiel sei aus dem politischen Manifest *al-Farīda al-ġāʿiba* („Die vergessene Pflicht“) der ägyptischen Ġamāʿat al-ġihād (Dschihad-Gruppe) gegeben, dessen Autor Muḥammad ʿAbdassalām Faraġ (hinger. 1982) – wie es typisch ist für nicht wenige dieser Gruppen – keine traditionelle religiöse Ausbildung kannte, sondern als Elektroingenieur nur eine höchst oberflächliche Kenntnis islamischer Wissenschaften hatte, wie u. a. die unkritische Verwendung auch zweifelhafter Hadithe belegt.<sup>77</sup>

[Zum Kampf auf dem Wege Gottes (ġihād)]

Es besteht kein Zweifel, dass die Götzen dieser Erde niemals enden werden, es sei denn durch die Gewalt des Schwertes. [Es folgen Aussprüche des Propheten wie: „Ich bin mit dem Schwert geschickt worden.“]

Der Prophet hat gesagt: „Gott hat mir die Erde enthüllt, und ich sah ihren Osten und ihren Westen, und meine Gemeinde wird mir ihren Besitz bringen.“ (Diesen Ausspruch überliefern Muslim, Abū Dawūd, Ibn Māġā und Tirmidī.) Dies ist bis jetzt noch nicht geschehen, denn es gibt Länder, welche die Muslime noch niemals zu irgendeiner Zeit der Vergangenheit oder Gegenwart [für den Islam] „geöffnet“ (erobert) haben: Also wird es geschehen, so Gott will ... [...]

Als wir um den Gesandten Gottes versammelt waren, schrieben wir auf, was der Gesandte Gottes sagte, als gefragt wurde: Welche der beiden Städte wird zuerst geöffnet werden: Konstantinopel oder Rom? Der Gesandte Gottes antwortete: Die Stadt des Heraklius wird zuerst geöffnet werden, Konstantinopel (überliefert von Aḥmad und Daramī). [...] Dies geschah mehr als 800 Jahre, nachdem der Prophet ihre Öffnung prophezeit hatte, und die Öffnung der zweiten Stadt wird mit der Erlaubnis Gottes gleichfalls verwirklicht werden.

[Der nahe und der ferne Feind]

Es gibt die Behauptung, dass heute der Schauplatz des Dschihad die Befreiung Jerusalems ist, als eines heiligen Bodens. In der Tat ist nach der Scharia die Befreiung der heiligen Stätten für jeden Muslim eine Pflicht. Aber der Gesandte Gottes hat den Gläubigen beschrieben, dass er klug und verständig sei: Das heißt, er weiß, was nützlich und was schädlich ist [...]. Dieser Gesichtspunkt zwingt zu folgender Klarstellung:

Erstens: Die Bekämpfung des nahen Feindes (*al-ʿadūw al-qarīb*) ist wichtiger als die Bekämpfung des fernen Feindes (*al-ʿadūw al-baʿīd*).

Zweitens: Das Blut der Muslime wird geopfert, bis der Sieg verwirklicht ist.

Hier ist die revolutionär-militante Intention explizit, sie wird gegen die „vom Islam abgefallenen“ muslimischen Herrscher gerichtet und, wie es nun regelmäßig der Fall ist, mit der Befreiung des „heiligen Bodens“ Jerusalems verknüpft. Die offenkundige politische Instrumentalisierung des Topos kommt ohne islamrechtlich oder islamtheologisch belastbare Begründung aus, sie ist dessen – aus Sicht der Agitatoren – offenbar auch nicht bedürftig.

Prägnanter als im Fall der ägyptischen Ġamāʿa kommt bei der Hamas der „ferne Feind“ in den Blick. Die *Ḥarakat al-muqāwama al-islāmīya* („Bewegung des islamischen Widerstands“) mit dem Akronym *Ḥamās*, das zugleich „Eifer“ bedeutet, definiert das Ziel der Befreiung im Kampf gegen Israel spezifisch is-

<sup>77</sup> Andreas Meier, a.a.O., 371-378.

lamisch.<sup>78</sup> Arabisch-nationalistische Aspekte der palästinensischen Nationalbewegung fallen weg, an deren Stelle tritt der universale Horizont der weltweiten islamischen *Umma*. So wird der Begriff des „Nationalismus“ (*qaumīya*) völlig zurückgedrängt. Andererseits steht die Ganzheitsideologie des islamistischen Integritismus, wie Andreas Meier es nennt, nicht grundsätzlich im Widerspruch zur Loyalität gegenüber dem „Vaterland“ (*waṭan*), auch wenn der Islamismus die Orientierungen an territorialen und ethnischen Gesichtspunkten sowie an Rechtsschulen tendenziell auflöst. Denn mit *waṭan* ist im Fall der Hamas nicht ein national verstandenes Palästina gemeint, sondern der palästinensische Teil des viel umfassenderen „islamischen Vaterlandes“.<sup>79</sup> Diese für unser Thema höchst interessante Verschiebung hebt die Palästinafrage auf eine trans- und internationale Ebene, auf der unter Heranziehung traditioneller islamischer Rechts- und Staatstheorie Ansprüche auf muslimisches Territorium geltend gemacht werden. Nicht zufällig taucht hier der Begriff des religiösen Eigentums wieder auf, *waqf*, der nach islamischem Recht unter anderem definiert wird als „der Schutz von Eigentum, das zum Gegenstand einer religiösen Stiftung gemacht wurde, vor Missbrauch und die dauerhafte Sicherung der Verwendung seines Ertrags zu einem gottgefälligen Zweck“.<sup>80</sup> Anknüpfend an die frühislamischen Eroberungen (*futūḥāt*) werden jene Territorien, die von Muslimen gewaltsam erobert wurden, als *waqf* und damit als unveräußerliches Stiftungsgut für alle nachfolgenden muslimischen Generationen angesehen. Das *waqf*-Konzept wird erweitert und ausgehend von dem Jerusalemer *waqf* am Tempelberg auf das Stiftungsland Palästina angewandt. Ansprüche auf das Land können nur und müssen auf der Grundlage der Scharia geltend gemacht werden. Die religiöse Deutung des Konflikts wird unhintergebar, gleichsam absolut, letztlich unmittelbar mit Gottes Willen verbunden. Hingegen sind politische Lösungswege ausgeschlossen, da sie sämtlich „Herrschaft der Ungläubigen“ über islamisches Land bedeuten würden. Der einzige Weg, das Waqf-Land für die Muslime zu „öffnen“ bzw. zurückzugewinnen und zu sichern, ist die Erfüllung des Dschihad als individuelle Pflicht eines jeden Muslims (und nicht nur jedes Palästinensers). In dieser Perspektive wird an die Solidarität der arabischen Bruderstaaten appelliert. Auffallend ist freilich, dass und wie im Rahmen der islam(ist)ischen Reinterpretation des Befreiungskampfes (und des Verhältnisses von Land, Nation und *Umma* in diesem Zusammenhang) das westliche Territorialprinzip adaptiert wird. Denn die Vorstellung, auf „jedem Zoll des Bodens“ eines Landes ein Banner zu hissen (Art. 6 der Charta), entspricht nicht islamischen Gepflogenheiten, sondern dem Geist des westlichen Kolonialismus. Der Wiederhall der Landverteilung unter den westlichen Mächten am Ende des Osmanischen Reiches verbin-

<sup>78</sup> Vgl. zum Folgenden Andreas Meier, a.a.O., 384-393.

<sup>79</sup> Andreas Meier, a.a.O., 387.

<sup>80</sup> So bei Andreas Feldtkeller, a.a.O., 429.

det sich mit einer neo-dschihadistischen Ideologie der Landnahme für „die muslimischen Generationen bis zum Tag der Auferstehung“.<sup>81</sup>

Hier Auszüge aus der Charta (*mītāq*) der Hamas von 1988:

*Art. 6:* [...] Die Islamische Widerstandsbewegung ist eine spezifische palästinensische Bewegung, die ihre Loyalität auf Gott richtet, übernimmt den Islam als Lebensordnung und arbeitet darauf hin, das Banner Gottes auf jedem Zoll des Bodens von Palästina zu hissen. [...]

*Art. 11: Die Strategie der Islamischen Widerstandsbewegung: Palästina ist islamisches Waqf-Land*

Die Islamische Widerstandsbewegung glaubt, dass das Land Palästina islamisches *waqf*-Land für die muslimischen Generationen bis zum Tag der Auferstehung ist. Dieses Land oder ein Teil davon darf weder vernachlässigt werden, noch darf auf dieses Land oder einen Teil davon verzichtet werden. [...]

Dies ist der Status Palästinas nach der islamischen Scharia. Entsprechendes gilt für jedes Land, das die Muslime gewaltsam (*anwatan*) erobert haben, denn die Muslime der Eroberungszeit haben es den muslimischen Generationen bis zum Tag der Auferstehung als Stiftungsgut (*waqf*) übertragen ...

*Art. 13:* [...] Politische Initiativen und sogenannte friedliche Lösungen und internationale Konferenzen zur Lösung der Palästinafrage stehen zur Glaubensüberzeugung der Islamischen Widerstandsbewegung im Widerspruch. Denn die Nachlässigkeit in Bezug auf irgendeinen Teil Palästinas ist die Nachlässigkeit in einem Teil der Religion. Der Patriotismus (*wataniya*) der Islamischen Widerstandsbewegung ist ein Teil ihrer Religion ... [...]

Keine Lösung der Palästinafrage außer durch den Dschihad.

*Art. 35: Der Dschihad für die Befreiung Palästinas ist die Pflicht jedes Muslim*

An dem Tag, an dem die Feinde ein Territorium der Muslime erbeuten, wird der Dschihad individuelle Pflicht für jeden Muslim. Angesichts des Raubes Palästinas durch die Juden ist es unausweichlich, das Banner des Dschihad zu entfalten.<sup>82</sup>

Die „Religionisierung“ des Nahostkonflikts wurde seit 1967 – man denke nur an die symbolträchtigen Bilder israelischer Soldaten vor der „Klagemauer“ – über die Ölkrise 1973 und die islamische Revolution in Iran 1979 von verschiedenen Seiten forciert. Die Gründung der Hamas fügt sich ins Bild.

Mit diesen Entwicklungen ist die Landfrage mit dem Brennpunkt Jerusalem/Palästina unwiderruflich in die Koordinaten der islamischen Moderne eingezeichnet. Sie ist als ein Amalgam traditioneller und dann fundamentalistischer Koranauslegung, westlich-kolonialistischer Einflüsse und radikalierter Politideologie breit akzeptiert, wenn nicht gar essenzieller Bestandteil der Identität des breiten Mainstreams der Muslime von Rabat bis Jakarta, von Birmingham bis Kapstadt geworden.

<sup>81</sup> „Diese unislamische Ausdrucksweise ist nur zu verstehen als Reaktion auf die von westlichen Mächten in der arabischen Welt eingeführte Art des Umgangs mit Territorium, um klarzustellen, daß nach der Auffassung von Hamas keine weitere Zerstückelung in Territorien das Palästina-Problem lösen kann, sondern nur eine Lösung für das Land als Ganzes, die nach ihrer Vorstellung islamisch sein muß.“ (Andreas Feldtkeller, a.a.O., 428f)

<sup>82</sup> Andreas Meier, a.a.O., 389-393 (Art. 6 zit. nach Andreas Feldtkeller, a.a.O., 428).

Der Koran hatte im Blick auf das heilige Land und auf Jerusalem keine islamische Vision. Im Gegenteil, Muhammad und die im Entstehen begriffene muslimische *Umma* wandten sich von Jerusalem zunächst ab. Der junge islamische Glaube sollte universal ausgerichtet sein, Ethnie und Genealogie ebenso wenig theologische Bedeutung haben wie das „Land“. Der Jerusalembezug der neuen arabischen Religion war nichtsdestotrotz so stark und ebenso präsent, dass die Hinwendung nach Mekka die Heilige Stadt, die „erste Gebetsrichtung“, nicht außer Acht lassen konnte. Vermittelt durch die tatsächliche frühe Islamisierung des schon für Juden und Christen höchst symbolträchtigen Ortes wie auch durch die intensive theologische Bezugnahme des Islam auf die „Religion Abrahams“, entsprach die Nennung des Jerusalemer Tempelbergs in der Reihe der wichtigsten islamischen Heiligtümer (als „dritter nach den beiden Heiligen Bezirken“) einer inneren Notwendigkeit. Muhammad musste gleichsam „von Mekka nach Jerusalem“, um die Legitimität seines prophetischen Anspruchs zu klären und durchzusetzen.

Über die Erfahrungen der islamischen Eroberungen und Landnahme, die islamische Totalbeanspruchung der Arabischen Halbinsel, die Territorialisierung im Zuge der kolonialistischen Bestrebungen des Westens sowie die darauf einsetzenden politischen und ideologischen Entwicklungen inklusive Radikalisierung und Dschihadismus wurde der islamische Anspruch auf das „Land“ historisch konkret und gleichsam eine feste irreversible Größe. Extreme, wie sie etwa durch Osama Bin Laden und *al-Qā'ida* initiiert wurden, fügen dem nichts wesentlich Neues hinzu, wenngleich auf unerhörte Weise der globalisierte Terror mit der Palästinafrage in Verbindung gebracht wird.<sup>83</sup>

Der Konnex wird in seiner jeweiligen Ausformung zeit- und kontextabhängig aktualisiert. So konnte auch jüngst nach der Wahl des Kandidaten der Muslimbruderschaft zum ägyptischen Präsidenten die zentrale Bedeutung Jerusalem für die arabischen Nationen und alle Muslime durch einen hochrangigen islamischen Geistlichen wieder aufgerufen werden: „Nicht Kairo, Mekka oder Medina, sondern Jerusalem soll mit Allahs Hilfe unsere Hauptstadt werden. Unter

---

<sup>83</sup> Wortlaut der Erklärung Bin Ladens vom 7.10.2001 auf Al-Jazeera (<http://www.mideastweb.org/osamabinladen3.htm>): „[...] Let the whole world know that we shall never accept that the tragedy of Andalusia [Spain] will be repeated in Palestine. We cannot accept that Palestine will become Jewish. And with regard to you, Muslims, this is the day of destiny. This is a new threat against you, all against the Muslims and Medina. So be like the followers of the prophet, peace be upon him, and all countrymen, lovers of God and the prophet within, and a new battle, great battle, similar to the great battles of Islam, like the conqueror of Jerusalem. So, hurry up to the dignity of life and the eternity of death. [...] [...] As to America, I say to it and its people a few words: I swear to God that America will not live in peace before peace reigns in Palestine, and before all the army of infidels depart the land of Mohammad, peace be upon him. God is the greatest and glory be to Islam.“ (vgl. <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,161277,00.html>).

[dem neuen ägyptischen Präsidenten Muhammad] Mursi werden die arabischen Nationen wieder eine Macht mit Jerusalem im Mittelpunkt. Entweder werden wir in Jerusalem beten oder als Märtyrer sterben.“<sup>84</sup>

## Literaturhinweise

### Quellen:

- al-Balāḍurī, Aḥmad b. Yaḥyā: *Futūḥ al-buldān*, hg. von R. M. Radwan, Beirut 1983.
- Bubenheim, A. F. / Elyas, Nadim: Der edle Qurʾān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache, Madina/Saudi Arabien 2005 (2. Auflage).
- [al-Buḥārī:] ʿAbdallāh Muḥammad b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, hg. von Ḥalīl Maʾmūn Ṣīḥā, Beirut 2004.
- Guillaume, Alfred: The Life of Muhammad. A Translation of [Ibn] Iṣḥāq’s Sīrat Rasūl Allāh, Oxford 1955.
- Ibn ʿAsākir, ʿAlī b. al-Ḥasan: *Taʾrīḥ madīnat Dimāšq*, hg. von Muḥibb ad-Dīn ʿUmar al-ʿAmrāwī, Bd. I, Beirut 1995.
- Ibn Kaṭīr, Ismāʿīl b. ʿUmar ad-Dimašqī: *Tafsīr Ibn Kaṭīr*, 8 Teile in 4 Bdn, Beirut 2007.
- Ibn Hišām, Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik: *as-Sīra an-nabawīya*, hg. von Muṣṭafā as-Saqā / Ibrāhīm al-Abyārī / ʿAbd al-Ḥafīz Ṣalabī, 2 Bde in 4 Tln, Beirut o. J. (Kairo 1936).
- [Ibn al-Muraḡḡa] Abū l-Maʿālī al-Mušarraf b. al-Muraḡḡa b. Ibrāhīm al-Maqdisī: *Faḍāʾil bait al-maqdis*, Damaskus 1983.
- Khoury, Adel Theodor: Der Ḥadīṭ. Urkunde der islamischen Tradition, ausgewählt übersetzt von A. Th. Khoury, 5 Bde, Gütersloh 2008-2011.
- Khoury, Adel Theodor: Der Koran Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, 12 Bde, Gütersloh 1990-2001.
- aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-qurʾān*, hg. von M. N. Ḥalabī, 30 Bde, 2. Aufl., Kairo 1954.
- al-Wāqidī, Muḥammad b. ʿUmar b. Wāqid: *Kitāb al-maḡāzī*, hg. von Marsden Jones, 3 Bde, London 1966.
- al-Wāsiṭī, Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad: *Faḍāʾil al-bait al-muqaddas*, hg. von I. Hasson, Jerusalem 1979.
- Weil, Gustav: Das Leben Mohammed’s nach Mohammed Ibn Ishak, bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam, aus dem Arabischen übersetzt von Dr. Gustav Weil, 2 Bde, Stuttgart 1864.

---

<sup>84</sup> Ṣafwat Ḥigāzī im ägyptischen Rundfunk, Juni 2012: <http://www.memritv.org/clip/en/3431.htm> (zuletzt abgerufen am 22.6.2012).

Sekundärliteratur:

- Böttrich, Christfried / Ego, Beate / Eißler, Friedmann: Abraham in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009.
- Busse, Heribert: Der Islam und die biblischen Kultstätten, in: Der Islam 42 (1966), 113-143.
- Busse, Heribert: Omar ibn al-Ḥaṭṭāb in Jerusalem, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 5 (1984), 73-119.
- Busse, Heribert: Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation, Darmstadt 1988.
- Feldtkeller, Andreas: Die „Mutter der Kirchen“ im „Haus des Islam“. Gegenseitige Wahrnehmungen von arabischen Christen und Muslimen im West- und Ostjordanland, Missionswissenschaftliche Forschungen, Neue Folge Bd. 6, Erlangen 1998.
- Gelobtes Land? Land und Staat Israel in der Diskussion. Eine Orientierungshilfe, hg. im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2012.
- Gil, Moshe: A History of Palestine, 634-1099, Cambridge 1992.
- Goitein, Shlomo Dov: The Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam, in: ders., Studies in Islamic History and Institutions, Leiden <sup>2</sup>1968, 135-148.
- Josua, Hanna Nouri: Ibrahim, Khalil Allah. Eine Anfrage an die Abrahamische Ökumene, Proefschrift ter verkrijging van de graad van Doctor in de Godgeleerdheid etc., Leuven 2005.
- Kippenberg, Hans G.: Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe Bd. 757), Bonn 2008.
- Lewis, Bernard: Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert, München 2004 (1., geb. Aufl. 1987).
- Meier, Andreas: Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen; Originalstimmen aus der islamischen Welt, Wuppertal 1994.
- Nagel, Tilman: Mohammed. Leben und Legende, München 2008.
- Neuwirth, Angelika: Erste Qibla – Fernstes Masǧid? Jerusalem im Horizont des historischen Muhammad, in: F. Hahn u. a. (Hg.), Zion – Ort der Begegnung, FS L. Klein, BBB 90, Bodenheim 1993, 227-270.
- Nöldeke, Theodor: Geschichte des Qorāns, bearb. von Friedrich Schwally, 3 Teile in einem Bd., Leipzig <sup>2</sup>1909-38 (5. Nachdruck Hildesheim 2005)
- Roy, Olivier: Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung, München 2006.
- Schmitz, Bertram: Der Koran: Sure 2 „Die Kuh“. Ein religionshistorischer Kommentar, Stuttgart 2009.
- Schreiner, Stefan: Die heilige Stadt der Muslime, in: DAMALS 35/2 (2003), 74-79.
- Schreiner, Stefan: Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung, hg. von F. Eißler und M. Morgenstern, TSMJ 27, Tübingen 2012.
- Speyer, Heinrich: Die biblischen Erzählungen im Qoran, 3. Nachdruckauflage der Ausgabe Gräfenhainichen 1931, Hildesheim u. a. 1988.

- Tibi, Bassam: Kreuzzug und Jihad. Der Islam und die christliche Welt, München 1999 (vollst. TB-Ausgabe 2001).
- Tilly, Michael: Jerusalem, Nabel der Welt. Überlieferung und Funktionen von Heiligtumstraditionen im antiken Judentum, Stuttgart 2002.
- Watt, W. Montgomery (Bell, Richard): Bell's Introduction to the Qur'ān, completely revised and enlarged by W. M. Watt, Islamic Surveys Bd. 8, Edinburgh 1970 (Nachdruck 2002).
- Watt, W. Montgomery / Welch, Alford T.: Der Islam I, Die Religionen der Menschheit Bd. 25/1, Stuttgart u. a. 1980.
- Werblowsky, Zwi: Die Bedeutung Jerusalems für Juden, Christen und Moslems, 2. Aufl., Jerusalem 1994.
- Yaron, Gil: Jerusalem. Ein historisch-politischer Stadtführer, Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe Bd. 675), Bonn 2008.