

Oliver Glatz

»Der Tempelberg ist in unserer Hand!« Tempelberg und Klagemauer zwischen nationalen und religiösen Interessen

Prolog: 1990, Erste Intifada

Am 8. Oktober 1990, während des jüdischen Laubhüttenfestes und im dritten Jahr der Ersten Intifada, des palästinensischen Aufstandes gegen die israelische Besatzung, kursierten Gerüchte, dass die nationalreligiöse jüdische Gruppe »Getreue des Tempelberges« auf dem Plateau des Jerusalemer Tempelberges den Grundstein für den dritten jüdischen Tempel legen wollte. Muslimische Gläubige nahmen diese Ankündigung sehr ernst. Und obwohl die israelische Polizei versicherte, den »Getreuen des Tempelberges« den Zutritt auf das Plateau zu verweigern, kam es zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen palästinensischen Demonstrierenden und israelischen Sicherheitskräften; mindestens 16 Palästinenser und eine Palästinenserin kamen dabei ums Leben. Unter den Dutzenden Verletzten waren auch zu Hilfe gerufene arabische Rettungskräfte sowie jüdische Betende auf dem unmittelbar darunterliegenden Platz vor der Klagemauer, die von Demonstrierenden mit Steinen beworfen worden waren.¹ Es war eines der blutigsten Ereignisse der Ersten Intifada und es erschütterte die palästinensische Gesellschaft nachhaltig. Die Auseinandersetzungen hatten eine weitere Radikalisierung des Konflikts zur Folge: Die islamistische Hamas kündigte drei Tage später an, den bereits gewaltsamen Kampf gegen die israelische Besatzung nicht nur gegen israelische Sicherheitskräfte, Siedlerinnen und Siedler zu führen, sondern auch auf die israelische Zivilbevölkerung außerhalb der besetzten Gebiete auszuweiten.²

Heilige Stätten fungieren in Konflikten oft als Kristallisationspunkte religiöser und/oder nationaler Identität und tragen wesentlich dazu bei, dem Konflikt einen religiösen und/oder nationalen Bezugsrahmen zu geben. Gerade im »Heiligen Land« gibt es zahlreiche Orte, die von mehreren Seiten als heilig betrachtet und daher mit unterschiedlichen Ansprüchen verbunden werden – sei es Freiheit der Religionsausübung, physische Präsenz, Souveränität, Kontrolle oder Besitz. Herausragend in dieser Beziehung ist das Areal von Tempelberg und Klagemauer in der Jerusalemer Altstadt. Der Tempelberg wird von jüdischen Gläubigen als Ort des ersten und zweiten jüdischen Tempels verehrt. Im Islam ist das Plateau, das Felsendom und Al-Aksa-Moschee beherbergt, das »Noble Heiligtum«, der Ausgangspunkt der Nacht- und Himmelsreise Muhammads.³ Die Klagemauer, nach jüdischer Lesart »Westmauer«, ist die westliche Mauer des Fundaments des zweiten Tempels. Sie wurde spätestens mit Beginn der Neuzeit zum zentralen jüdischen Gebetsort, weil dort die Gottesgegenwart am stärksten sei.⁴ Nach islamischer Tradition ist sie der Ort, an dem Muhammad sein wundersames Reittier Buraq angebunden habe, bevor er in den Himmel aufstieg.

1 Vor allem auf Polizeiaussagen beruht die Schilderung der Ereignisse bei Nadav Shragai, *Har ha-Meriva. Ha-Ma'avaq 'al Har-ha-Bait*, Jerusalem 1995, S. 340–363.

2 Flugblatt der Hamas vom 11.10.1990.

3 Koran 17,1.

4 Vgl. Nadav Shragai, *Ha-Kotel ha-Ne'elam*, Jerusalem 2016, S. 64, 72.

Innerhalb eines größeren nationalen oder religiösen Konflikts wird ein mehrfacher Anspruch auf heilige Stätten oft als exklusiv verstanden und der Gegenseite der Anspruch auf den Ort aberkannt. Eine Bedrohung oder Umstrittenheit heiliger Stätten erhöht wiederum ihren Wert, aber auch die Legitimität der beteiligten Gruppen. Auf den folgenden Seiten soll die Umstrittenheit von Tempelberg und Klagemauer nachvollzogen werden, um die Wechselwirkungen zwischen Religion und Nationalismus darzustellen. Dabei bilden drei Ereignisse die Ausgangspunkte meiner Betrachtungen: die Klagemauerunruhen im Jahre 1929, die israelische Eroberung der Jerusalemer Altstadt mit Klagemauer und Tempelberg im Jahre 1967 sowie der Ausbruch der Al-Aksa-Intifada im Jahre 2000.

Die Klagemauerunruhen 1929

Der Zionismus war in seinen meisten Ausprägungen keine religiöse Bewegung. Obwohl er auf der religiösen Tradition der Sehnsucht nach Zion aufbaute, waren seine tonangebenden Strömungen säkular und areligiös, in Teilen sogar anti-religiös. Jerusalem stand nicht im Fokus des frühen Zionismus, viel zu sehr stand die Stadt mit ihrer religiösen Bevölkerung für das negative Bild des »Diaspora-Judentums«. Dies änderte sich mit der Balfour-Deklaration und dem Beginn der britischen Herrschaft 1917, als Jerusalem als Sitz der britischen Verwaltung in Palästina immer wichtiger wurde.⁵ Muslimischen wie jüdischen Gruppen wurden die Ansprüche auf die heiligen Stätten bewusst und sie versuchten, ihre jeweiligen Ambitionen zu konsolidieren. Aus osmanischer Zeit stammten die sogenannten Status-quo-Regelungen, die es beispielsweise jüdischen Gläubigen erlaubten, an der Klagemauer zu beten, nicht aber, Gegenstände mit- oder anzubringen (und sei es auch nur vorübergehend), weil dies einen Anspruch auf die Mauer, damals muslimischer Stiftungsbesitz, geltend machen könnte. Das Aufeinanderprallen von unvereinbaren Ansprüchen auf die Mauer führte dazu, dass das scheinbar banale Aufstellen einer Trennwand zwischen Männern und Frauen zu Jom Kippur 1928 Auslöser von Provokationen wurde.⁶ Muslimische Gläubige bekräftigten ihren Besitzanspruch, indem sie die schmale Gasse vor der Mauer für den Durchgangsverkehr öffneten und ein muslimisches Gebetshaus direkt daneben errichteten. Die säkulare linkszionistische Arbeiterbewegung, die damals dominierend war, warnte bereits vor einem Religionskonflikt: »[W]ir dürfen nicht vergessen: Die zentrale Rolle in der Wiederbelebung des hebräischen Volkes spielen andere Werte: Einwanderung, Arbeit, Land. [...] Es ist uns verboten, [den Auseinandersetzungen] einen religiösen Charakter zu geben, der das arabische Volk zusammenführen würde, das heute geteilt und zertrennt ist.«⁷ Der muslimische Mufti Amin al-Husseini versuchte seinerseits, Kontakte zu muslimischen Bewegungen zu knüpfen, um in aller Welt auf die vermeintliche Gefahr für den Tempelberg aufmerksam zu machen.⁸ Viele Gläubige fürchteten nämlich, dem jüdischen Anspruch auf die Klagemauer würde der Anspruch auf den Tempelberg und damit die Zerstörung von Felsendom und Al-Aksa-Moschee folgen.⁹ Jüdische, eigentlich säkulare rechtszionistische Bewegungen hielten schließlich 1929 eine lautstarke Demonstration an der Mauer ab, mit dem Singen der zionistischen Hymne *Ha-Tikva* und dem Blasen von Schofarhörnern – eine bewusste Aneignung einer religiösen Symbolik durch nationalistische Kräfte.¹⁰ Diese Demonstration gilt als Auslöser für die bis dahin schwersten Ausschreitungen und Pogrome im ganzen Land, mit 249 Toten und fast 500 Verletzten, besonders unter den traditionellen, nichtzionistischen jüdischen Gemein-

5 Vgl. Tamar Mayer, *Jerusalem In and Out of Focus. The City in Zionist Ideology*, in: Tamar Mayer / Suleiman A. Mourad (Hg.), *Jerusalem. Idea and Reality*, London 2008, S. 225–227.

6 Vgl. den Text von Stuart Charmé auf S. 186.

7 *Davar*, 6.8.1929.

8 Vgl. Hillel Cohen, *Year Zero of the Arab-Israeli Conflict 1929*, Waltham 2015, S. 78.

9 Vgl. Gudrun Krämer, *Geschichte Palästinas*, München 2002, S. 261.

10 Vgl. Ann Mosely Lesch, *Arab Politics in Palestine 1917–1939*, Ithaca 1979, S. 208–210; Charles S. Liebman/Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel*, Berkeley 1983, S. 78.

den von Hebron und Safed. Hillel Cohen interpretiert die Ereignisse des Jahres 1929 als eigentlichen Beginn des israelisch-palästinensischen Konflikts.¹¹ Auch international fanden die Auseinandersetzungen starke Beachtung. Der Konflikt wurde damals im Wesentlichen als Religionskonflikt gedeutet, dennoch war der Nachhall auf nationalistischer Ebene größer: Ab diesem Punkt wurde die Solidarität mit den Palästinensern zu einem zentralen Kristallisationspunkt der erstarkenden arabischen Nationalbewegungen in den arabischen Ländern.¹²

Die israelische Eroberung der Jerusalemer Altstadt 1967

Im Krieg 1948 fiel die Jerusalemer Altstadt mit Tempelberg und Klagemauer an Jordanien; Jüdinnen und Juden wurden aus der Altstadt in den neu gegründeten Staat Israel ausgewiesen. 19 Jahre später, im Sechstagekrieg im Juni 1967, konnte Israel einen überraschenden militärischen Sieg erringen. In diesem Krieg eroberte Israel ein Territorium, das größer war als das bisherige Staatsgebiet, einschließlich der Jerusalemer Altstadt. Der Funkspruch »Der Tempelberg ist in unserer Hand!« des israelischen Kommandeurs Mordechai Gur und ein Foto, das drei israelische Soldaten zeigte, die ehrfürchtig vor der gerade eroberten Klagemauer standen, wurden zu ikonischen Ausdrücken einer Euphorie nach dem gewonnenen Krieg. Der unerwartete Sieg wurde von weiten Teilen der israelischen Öffentlichkeit als göttlich-messianisch interpretiert,¹³ was sich nicht zuletzt im Namen des Krieges niederschlug, der an Gottes Erschaffung der Welt in sechs Tagen erinnerte. Diese messianische Interpretation legte die Wurzel einer neuen ideologischen und politischen Richtung in Israel, die sich seit den 1970er Jahren entfalten sollte und oft »Neozionismus« genannt wird. Gekennzeichnet ist sie durch eine Verbindung von Nationalismus und Religion; im Gegensatz zum »klassischen«, säkularen Zionismus gilt der säkulare Nationalstaat nicht als Ziel, sondern nur noch als Zwischenform auf dem Weg zu einer religiösen Renaissance.¹⁴ Die Nationalreligiösen und mit ihnen die Siedlerbewegung sollten zu den erkennbarsten Vertretern dieser Ideologie werden.

An der Klagemauer wurden zügig Fakten geschaffen, um israelische Ansprüche auf die heilige Stätte zu verfestigen. Die Häuser vor der Mauer wurden bereits unmittelbar nach der Eroberung der Altstadt großflächig abgerissen, um den großen Platz zu schaffen, der sich heute dort befindet. Schwieriger war die Frage, wie mit dem Tempelberg und den darauf befindlichen muslimischen Heiligtümern umgegangen werden sollte. Der israelische Verteidigungsminister Moshe Dayan entschied, die Klagemauer zu einem jüdischen Ort zu machen, und den Tempelberg zwar unter israelische Souveränität zu stellen, die Aufsicht über das Areal (einschließlich Felsendom und Al-Aksa-Moschee) aber bei den (jordanischen) muslimischen Stiftungsbehörden zu belassen. Jüdinnen und Juden sollten das Recht bekommen, das Areal zu betreten, allerdings nicht dort zu beten.¹⁵ Diese vermeintliche »Aufgabe« des Tempelbergs wurde erleichtert durch das traditionelle jüdischreligiöse Verbot, das Tempelplateau zu betreten, weil sich heute niemand im Zustand der dafür erforderlichen Reinheit befindet; ein Verbot, das das ultraorthodoxe Judentum (mit wenigen Ausnahmen) bis heute nachdrücklich verfehlet.¹⁶ Im nationalreligiösen Lager gab es aber Gegenpositionen: Shlomo Goren, damals Oberrabbiner der israelischen Armee, bedauerte, dass Felsendom und Al-Aksa-Moschee nicht sofort gesprengt worden seien und forderte, den Ort für jüdische

11 Programmatisch ist Cohens Titel »Year Zero of the Arab-Israeli Conflict« (Lebanon / New Hampshire 2015).

12 Vgl. Norman Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, Philadelphia 2003, S. 94–98.

13 Vgl. Yona Hadari, *Mashiah Rakuv 'al Tanq*, Jerusalem 2002, S. 94–139.

14 Vgl. Uri Ram, *The Globalization of Israel*, New York 2008, S. 231–234.

15 Vgl. Gershom Gorenberg, *The End of Days. Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount*, Oxford 2000, S. 102–104.

16 Vgl. Amnon Ramon, *Delicate Balances at the Temple Mount 1967–1999*, in: Marshall J. Breger / Ora Ahimeir (Hg.), *Jerusalem. A City and Its Future*, New York 2002, S. 321–322.

Betende frei zu geben.¹⁷ In den folgenden Jahrzehnten bildeten sich mehrere Tempelbewegungen, deren unterschiedliche Forderungen vom Recht, auf dem Berg zu beten bis zur Errichtung eines dritten jüdischen Tempels reichten.¹⁸ 1984 deckten die israelischen Geheimdienste den sogenannten »Jüdischen Untergrund« auf, der aus radikalen Vertretern der Siedlerbewegung bestand. Die Mitglieder des Untergrunds planten eine Sprengung des Felsendoms und erhofften sich dadurch nicht nur das Ende des Friedensvertrags mit Ägypten, sondern sie wollten selbst den Grundstein für den dritten Tempel legen, um dadurch den messianischen Erlösungsprozess unmittelbar voranzutreiben.¹⁹ Während die Tempelbewegungen anfangs nur marginal waren, haben sich ihre Forderungen in den letzten Jahren kontinuierlich verbreitet.²⁰

Der Ausbruch der Al-Aksa-Intifada 2000

Als der israelische Oppositionschef Ariel Sharon am 28. September 2000 mit einem massiven Aufgebot an Sicherheitskräften den Tempelberg besuchte, war dies als Betonung der israelischen Souveränität auf dem Plateau gedacht. Dieses Signal richtete sich in erster Linie an die israelische Wählerschaft. Sharon versuchte zum einen, sein Profil gegenüber seinem Parteirivalen Benjamin Netanjahu zu erhöhen, zum anderen protestierte er gegen das Verhandlungsangebot des israelischen Ministerpräsidenten Ehud Barak an den palästinensischen Präsidenten Yassir Arafat.²¹ Während Ost-Jerusalem und der Tempelberg bisher als zu schwieriges Thema von den israelisch-palästinensischen Friedensverhandlungen ausgeschlossen worden waren, hatte Barak zwischenzeitlich angeboten, den Palästinensern die Verwaltung des Areals zu übertragen oder ihnen eine zusätzliche Souveränität (neben der israelischen) einzuräumen. Arafat wollte volle Souveränität über den Tempelberg, war aber bereit, die Klagemauer und das jüdische Viertel der Altstadt an Israel abzutreten. Tatsächlich war die Frage des Tempelbergs die entscheidende Frage, an der die Verhandlungen scheiterten.²² Vor diesem Hintergrund wurde Sharons Besuch auf dem Tempelberg von vielen Palästinenserinnen und Palästinensern als Gefahr für die muslimischen Stätten auf dem Plateau gesehen. Der Besuch wurde zum Auslöser der Zweiten Intifada, der sogenannten »Al-Aksa-Intifada«, in der Frust und Desillusionierung über die fehlenden Erfolge des Friedensprozesses in einer Gewaltspirale kulminierten.

Seit der Ersten Intifada ist die palästinensische Gesellschaft von einer starken Polarisierung zwischen säkular-nationalistischen und islamistischen Bewegungen gekennzeichnet. Auf der einen Seite dominiert Fatah (»Nationale palästinensische Befreiungsbewegung«), gegründet 1959 und seit 1967 die tonangebende Kraft innerhalb der PLO, auf der anderen die islamistische Hamas (»Islamische Widerstandsbewegung«), gegründet 1987. Die Hamas verwendete islamische Begriffe, bezog sich auf islamische Quellen, verwies auf islamische Feiertage und betonte die islamische Bedeutung der Al-Aksa-Moschee und Jerusalems. Die PLO hingegen bediente eine säkulare, links-revolutionäre Rhetorik, verwies auf nationale Gedenktage und stellte Jerusalem als *arabische* Stadt in den Vordergrund. Die Al-Aksa-Moschee wurde von der PLO fast immer in Verbindung mit der christlichen Grabeskirche genannt, um die Überkonfessionalität der Bewegung abzubilden.²³ Mit der Al-Aksa-Intifada, die nun Felsendom und Al-Aksa-Moschee zu zentralen Elementen des Aufstandes machte, näherten sich islamistische und nationalistische

17 Vgl. Shragai, *Har ha-Meriva*, S. 29.

18 Vgl. Motti Inbari, *Jewish Fundamentalism and the Temple Mount*, Albany 2009.

19 Vgl. Ehud Sprinzak, *Brother Against Brother*, New York 1999, S. 161–165.

20 Vgl. Eliav Taub / Aviad Yehiel Hollander, *The Place of Religious Aspirations for Sovereignty Over the Temple Mount in Religious-Zionist Rulings*, in: Marshall J. Breger u. a. (Hgs.), *Sacred Space in Israel and Palestine*, London 2012, S. 139–143.

21 Vgl. Idith Zertal / Akiva Eldar, *Lords of the Land*, New York 2007, S. 405–407.

22 Vgl. Galia Golan, *Israeli Peacemaking Since 1967*, London 2015, S. 148–149, 156.

23 Vgl. Jean-François Legrain, *Les voix du soulèvement palestinien*, Le Caire 1991. Für Jerusalem speziell siehe die dort abgedruckten Flugblätter der Hamas vom 13.3.1988 und der Vereinigten Nationalen Führung (=PLO) vom 21.5.1988 und 22.6.1988, S. 84, 150 bzw. 178 (arabischer Teil).

Bewegungen in ihrer Symbolik an. So nannte die Fatah ihre wichtigste Miliz in diesem Aufstand »Al-Aksa-Märtyrerbrigaden« und vereinigte in deren Logo die palästinensische Fahne mit dem Felsendom, setzte mithin auf die gleichen grafischen Elemente wie das Hamas-Logo.

Während im Laufe der Intifada die rhetorische und symbolische »Islamisierung« der palästinensischen Bewegungen vorherrschend war, geht die Angleichung inzwischen auch in die entgegengesetzte Richtung: In der neuen Charta, die sich die Hamas im Jahre 2017 gab (und in der in Artikel 19 eine De-facto-, nicht aber eine De-jure-Anerkennung von Israel in den Grenzen von vor 1967 als Möglichkeit zumindest nicht ausgeschlossen wird), heißt es in Artikel 10: »Die Stadt Jerusalem ist die Hauptstadt Palästinas, [mit] ihren islamischen und christlichen heiligen Stätten, allen voran die gesegnete Al-Aksa-Moschee. [Jerusalem] ist feststehendes Recht des palästinensischen Volkes und der arabischen und islamischen Nation. Wir geben es nicht auf und werden keinen Teil davon abtrennen.«²⁴ (Man beachte hierbei nicht nur die Integration der christlichen heiligen Stätten, sondern auch das Fehlen der jüdischen Stätten.) Der Fatah-Politiker Jibril Rajoub stellte jüngst seinerseits in Aussicht, im Rahmen einer Friedenslösung den Status quo der israelischen Souveränität über die Klagemauer zu akzeptieren, wenn Palästina die volle Souveränität über den Tempelberg erhält.²⁵ Auch wenn er damit nicht über das Angebot Arafats während der Friedensverhandlungen im Jahre 2000 hinausging, nötigte ihn innerparteiliche Kritik, seinen Vorschlag zurückzuziehen.²⁶ Jegliche mögliche Veränderung des Status quo auf dem Tempelberg wird allerdings von palästinensischer Seite mit zunehmendem Alarmismus betrachtet, zumal die Tempelbewegungen inzwischen selbst in der israelischen Regierung präsent sind. Die Auseinandersetzungen um die Anbringung von Metalldetektoren im Juli 2017 zeigten dies sehr deutlich.

Fazit

Klagemauer und Tempelberg stehen im Zentrum nationaler und religiöser, israelischer und palästinensischer, jüdischer und muslimischer Ansprüche. Immer wieder waren sie Ausgangspunkte von Auseinandersetzungen und Orte, an denen bestehende Konflikte kulminierten. Während die Auseinandersetzungen an der Klagemauer 1929 vor allem religiös gedeutet wurden, waren es fortan zwei nationale Ansprüche, die einander gegenüberstanden. Einen großen Wendepunkt für den Nahen Osten stellte der Krieg 1967 dar. Der unerwartete Sieg Israels wurde in Teilen der israelischen Gesellschaft messianisch gedeutet, Nationalismus sakralisiert. Große Teile der Nationalreligiösen, aber auch Teile der Likud-Partei folgten dieser Deutung. In Teilen der arabischen Gesellschaften wiederum wurde die Niederlage 1967 als Scheitern der vorherrschenden Ideologien Sozialismus und Nationalismus interpretiert. Dem wurde als Alternative das vermeintlich Eigene gegenübergestellt: der Islam, der nun als Islamismus in eine politische Ideologie umgeformt wurde. In Palästina politisierte sich die bis dahin apolitische Bewegung der Muslimbrüder mit der Ersten Intifada und betrat als islamistische Hamas die politische Bühne. Die Zweite Intifada bewirkte schließlich einen religiösen Schub auch für die nationalistischen palästinensischen Kräfte.

Nationale Ansprüche sind immer verhandelbar; bei religiös definierten Ansprüchen ist das ungleich schwieriger. Als Yassir Arafat bei seinen Verhandlungen mit Ehud Barak sagte, er könne den Status des Tempelbergs nicht verhandeln, da er nicht das Mandat aller muslimischen Gläubigen der Welt habe, bewegte er sich in einem religiösen Bezugsrahmen.²⁷ Auch Barak zeigte sich nicht bereit, die

²⁴ Vgl. *Al-Mayadeen*, 2.4.2017

²⁵ Vgl. Haaretz, 4.6.2017, <http://www.haaretz.com/israel-news/1.793502>.

²⁶ Dov Lieber, Abbas's religious adviser: Every stone of Western Wall must be under Muslim control, *The Times of Israel*, 12.6.2017.

²⁷ Vgl. Golan, *Peacemaking*, S. 149.

israelische Souveränität über den Tempelberg ganz aufzugeben, wohl auch angesichts der religiösen Bedeutung des Areals für das Judentum. Die Lösung eines als religiös definierten Konfliktes kann nur innerhalb dieses Bezugsrahmens erfolgen, dafür müssen religiös begründete Konzepte entwickelt und angewendet werden. Dies sollte nunmehr die Aufgabe der Akteurinnen und Akteure im israelisch-palästinensischen Konflikt sein.

Oliver Glatz studierte Judaistik und Islamwissenschaft an der Freien Universität Berlin und der Hebräischen Universität in Jerusalem. Er arbeitete am Lehrstuhl für Religionswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum und am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur der Ludwig-Maximilians-Universität München. Bis 2017 war er für das Jüdisch-Islamische Forum der Akademieprogramme am Jüdischen Museum Berlin tätig. Zu seinen Forschungsinteressen gehören theologisch legitimierte politische Bewegungen im Nahen Osten und Juden in der Islamischen Welt.