

Anonymus

## Jerusalem: Gedanken über eine «einzige und universale» Stadt für die monotheistischen Religionen

Es ist nicht leicht, in einer systematischen Abhandlung den Ursprung und die wesentlichen Gegebenheiten einer lebendigen Tradition aufzunehmen: «Ursprung» bedeutet hier soviel wie das «Begründende» oder, anders gesagt, eine radikal erste Offensichtlichkeit in der Ordnung des Sinnes, der jede spätere Auslegung übersteigt. In einem solchen Maß, daß – wenn man ihn anzuschauen versteht – daraus die noch unberührte und noch aufzunehmende Bedeutung des Ursprungs hervorgeht. Es ist wahrscheinlich ratsam, darauf zu bestehen: der Platz, den Jerusalem<sup>1</sup> in jeder der drei Religionen aufgrund der jeweiligen Offenbarung einnimmt, ist das Maß sowohl seiner Einzigkeit wie auch seiner Universalität. Diese beiden Grundlinien sollten als solche nicht mehr in Frage gestellt werden.

### *Abraham, erster Vorübergehender*

Dieser «Mensch aller Anfänge» ist in der Tat dem entstehenden Jerusalem begegnet. Indes läßt sich bei diesem ursprünglichen Ereignis weder das eine noch das andere von einer einzigen dieser drei Traditionen unter Ausschluß der anderen aneignen. Sie finden sich umgekehrt dabei als miteinbezogene wieder, besser, sie stehen damit in Gemeinschaft.

Das Judentum sieht in Abraham, wenn man dies überhaupt in Erinnerung rufen muß, den Bahnbrecher des Abenteuers des Glaubens in diesem Akt, der gleichzeitig Trennung und Hingabe an das Unvorhersehbare Gottes war. Er bleibt, dies ist ganz klar, der sinnbildliche Vater, das einwandfreie lebendige Zeugnis des Glaubens des hebräischen Volkes, vor Gott und vor den Menschen. Selbst als sich dieses als Volk in Palästina niederließ und das «verheißene Land» einmal durch die Eroberung besetzt war und die ersten Früchte des Bodens als Opfergaben gebracht wurden (man kennt den symbolischen Anklang dieser Geste kosmischer wie zugleich sakraler Integration), taucht die schützende Gegenwart wieder auf: «Dann sollst du anheben und vor dem Herrn, deinem Gott, sprechen: «Ein umherirrender Aramäer war mein Vater...» (Dtn

26,5). Die abrahamitische Wanderschaft ist, anders gesagt, «Glaubenseinberufung». Wenn sie Etappen durchschreitet, wenn sie Hindernissen und Augenblicken der Stockung begegnet, erkennt sie sich vor allem in deren Überstieg; wie etwa anlässlich der Aufforderung, die von dem noch Höheren gekommen ist und die alle Seßhaftigkeiten und alle Bindungen – bis zum einzigen Sohn Isaak – in Frage stellt und auf die der gleiche Abraham am Berg Moria mit «Hier bin ich» antwortet. Zwischen diesen beiden Enden des «Bruches»: «Ziehe hinweg» und «Hier bin ich» (der sich erst in der eschatologischen Vollendung wieder schließen wird, denn aus ihr bricht die Neuheit des Lebens hervor, von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott) wacht Abraham als universaler Fürbitter: «Vater aller Gläubigen».

Ehrlich gesagt sind wir mit diesen letzten Bemerkungen bereits in den Raum eingetreten, den die islamische Tradition eröffnet hat, um die abrahamitische Universalität aufzunehmen. Ein Raum, der unseres Erachtens von der eigentlich theologischen Reflexion noch zu sehr vernachlässigt ist und dessen Erforschung zum größten Teil auf den Bereich der Spezialisten oder gar auf Grenzbereiche des Denkens beschränkt ist...

Denn die Anpasserei hilft, daß jedesmal – oder beinahe jedesmal –, wenn davon die Rede ist, die islamische Verankerung «im Glauben Abrahams» (angesichts der schon jetzt fest aufgestellten und triumphierenden Entwicklungsgeschichte der beiden anderen Traditionen) nach der Art eines Rückschrittes in der Ordnung der Zeit so gut wie in jener der Religion abgehandelt wird.

Nun hat aber in den Augen ihrer Vertreter die islamische Anschauung von Abraham denselben Wert wie eine Wiederaufnahme, aber in der Ordnung der Offenbarung, ausgehend genau von seinem «Eigennamen» Abraham<sup>2</sup>. Dies könnte zu einem großen Teil seine außergewöhnliche Klarheit und Durchsichtigkeit in einem erklären. Wir möchten sie sehr kurz in Erinnerung rufen. Mit den Worten des Korans (2,48) war Abraham «weder Jude noch Christ, sondern ein *«hānif»*, ein *Gläubiger schlechthin*. Er war und bleibt deshalb der *Imam* (jener, der die Orientierung gibt, der Führer) von allen Gläubigen schlechthin (3,60). Dies ist die wesentliche prophetische Funktion Abrahams: sie wieder ans Licht zu bringen ist der besondere Plan des Islams. Daraus ergeben sich klar zwei Konsequenzen: der muslimische Glaube kann nicht anders als den Ausschluß der anderen ebenfalls in Abraham gründenden Glaubensgemeinschaften ausschließen; auf eine positive Weise: weil sie «der Vater aller Gläubigen» bereits im *Sinn* des Glaubens, dessen Zeuge er ist,

versammelt (Sinn in der zweifachen Bedeutung des französischen Wortes «sens»: *Richtung* und *Kommunikation* einer Bedeutung), finden sie sich, jeder an seinem Platz, einbezogen in die *Abl-al Kitab*, die «Gemeinschaft der Leute des Buches».

Das Entstehen dieser Traditionslinie wurde – das muß man sich vergegenwärtigen –, wenn auch erst in allerersten Ansätzen, zum Eintritt in die Zeiten der Geschichte und zum Weg durch diese Zeiten der Geschichte. Umso mehr, als sie, wie man sich erinnert, von Anfang an den Ort kreuzt, den wir als das «entstehende Jerusalem» angesprochen haben. Die grundlegende Topologie der Stadt erscheint von hier und jetzt an und bezeichnet die noch immer offenbarende Bedeutung, die auch das Maß abgeben wird für die Treue der Stadt zu sich selber im Plan Gottes so gut wie für jene der Gläubigen, die sich zu ihr «hinwenden» werden, um sich nach ihr auszurichten<sup>3</sup>.

Nun sehen wir aber auch hier und jetzt den christusbezogenen Horizont über dieses entstehende Jerusalem sich erheben. Es befindet sich noch diesseits (oder jenseits) des Bereiches der quantifizierbaren Geschichte. Diese kann normalerweise nur Hypothesen aufstellen in bezug auf die sehr wahrscheinlich zutreffende Identifikation des Ortes mit dem künftigen Jerusalem der Bibel. Er heißt «Salem», bedeutungsvoller Eigenname an sich und durch das, was er sagt, «Friede»: «Melchisedek aber, der König von Salem, brachte Brot und Wein heraus; er war ein Priester des höchsten Gottes. Und er segnete ihn und sprach: Gesegnet ist Abram vom höchsten Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, und gepriesen der höchste Gott, der deine Feinde in deine Hand gegeben hat! Und Abram gab ihm den Zehnten von allem» (Gen 14,18–20).

Der Stadt, wo «der Name Gottes wohnen wird», muß man sich, ohne Wortspiel, nähern wie einem «Nicht-Ort», in einem Überschreiten des individuellen oder kollektiven Selbst, einer beginnenden Feier einer neuen Liebe. Der christliche Glaube wird denn auch im Kreuz Christi die Chiffre des Wortes finden, das am Anfang bei Gott war und dessen «Hingabe» (*kénosis*, Phil 2,7) bis zum Tod die Liebe eines Gottes «sagt», die uns zuerst liebte: die Sicht eines «Jerusalem, Stadt der Liebe» findet darin sehr wahrscheinlich eine der seltenen, aber unerschütterlichen Bestätigungen.

#### *Ein Reich in Jerusalem. Abstriften des Tempelkults vom rechten Wege*

Diese ersten Gründungen von Jerusalem, deren Plan durch die Offenbarung bestimmt ist, werden unver-

meidlicherweise dazu dienen, darauf die historische Stadt zu errichten, die im Verlauf ihrer komplexen Zukunft nie aufhören wird, sich auf diesen Ursprung zu beziehen. Sie erscheint denn auch wie in eine Spannung hineingestellt (und das auf einer typologischen Ebene, die auch für andere später aus Jerusalem herausgewachsene religiöse Formen gilt, wie zum Beispiel die etablierte Christenheit) zwischen einer theokratischen Tendenz auf der einen Seite und den Freiheitsregungen in der Erinnerung sowohl an seine ursprüngliche Berufung wie an seine eschatologische Bestimmung auf der anderen Seite. Illustration gleichzeitig wie Struktur der grundsätzlichen und, so lange wie die Geschichte dauert, unlösbaren Antinomie, denn sie markiert die *Dauer* gerade der Geschichte zwischen dem «Jerusalem von oben» (dem himmlischen) und dem «Jerusalem von unten» (dem irdischen).

Von diesem letzteren kennt man die Etappen einer Entfaltung, die von einem zweifachen Prinzip geregelt wurde, einem staatlichen (dem «Thron Davids») und einem religiösen (dem «Tempel»). Als David die Bundeslade von Kirjath-Jearim dahin überträgt, «macht er aus dem kanaanitischen Heiligtum Jerusalem eine gottgeweihte Stadt, das politische und sakrale Zentrum Israels, die Hauptstadt, die weder von ihrer geographischen Lage noch von ihren wirtschaftlichen Vorteilen her hätte gerechtfertigt werden können»<sup>4</sup>. Das ursprüngliche «kanaanitische Heiligtum», sehr wahrscheinlich unter den später hinzugekommenen Schichten die erste feststellbare Schicht, war jenes der Jebusiter, einer Völkerschaft, deren Name «im Verzeichnis der von Israel ausgetilgten Völker»<sup>5</sup> sich findet. Denn die Ambivalenz wird von nun an in einem Höchstmaß hier gegenwärtig sein. Sie leugnen oder verschweigen zu wollen, hieße beinahe, gleichzeitig die konkrete Wirklichkeit dieser Stadt auslöschen zu wollen, in einem solchen Maß, daß man zugleich die Wahrheitsbedeutung der prophetischen Anklage, die an das andere Jerusalem appelliert, um gegen dieses hier zu protestieren, auf eine einfache Metapher reduziert.

Das einmütige Verhängnis der Kriege und Mißgeschicke verschont die «heilige Stadt» gewiß nicht; sieht man sie indes aber nicht, von der Höhe ihrer Zukunft her, die erste systematische Bewerkestellung dessen leiten, was man wohl einen «geheiligten Völkermord» nennen muß? Die Art, auf die sich die Eroberung des Raumes («Heiliges Land») vollziehen wird, der dazu bestimmt ist, ihre Grundlage abzugeben, wird denn auch als ein Recht bzw. eine Pflicht verstanden, die sich aus der «monotheistischen» Ausschließlichkeit herleitet, die über den Lauf der Geschichte und über

die Freiheit der Menschen geworfen wird (Dtn 20,10–17, Jos 6,20–21 und 24,13).

Erscheinung eines neuen «Universalitätsmodells» durch Ausbreitung eines «Zentrums» aufgrund der «Macht und Ehre» (die sowohl doktrinär wie materiell sind)? Eine faszinierende Frage, die man im Verlauf der Jahrhunderte abendländischer Zivilisation wieder antreffen wird. Wir begnügen uns hier mit der beiläufigen Anmerkung, wie sehr sich die künftige Institution des «Religionskrieges», namentlich im Abendland und sogar nach seiner Säkularisierung, seine Vorbilder aus dem ursprünglichen Schema dieses Unternehmens entlehnt, das im Schatten von Jerusalem geführt worden war ...<sup>6</sup>

Unter der Komplexität der Themen und Probleme verbirgt sich die in gewisser Hinsicht immer noch unerwartete Bedeutung der Verbindung Jerusalem-Tempel. Es geht um die «skandalöse» Möglichkeit, daß sogar im Herzen des abrahamitischen Monotheismus ein besonderer, auf ihn abgestimmter Götzendienst sich wieder entwickelt; nicht durch eine von außen kommende Verunreinigung, sondern durch eine innere Abweichung von dem in der Offenbarung erhaltenen Sinn. Anerkennen wir zunächst, daß wir in unserer Kultur Zeit gebraucht haben, um die Naivität des einschüchternden Kataloges zu verstehen zu beginnen, der aufgestellt wurde, um die «heidnischen», archaischen, primitiven usw. Religionen anzuklagen. Selbst ohne die Interpretation durch das Symbol und die Hierophanien zu Hilfe zu nehmen, die dazu neigen, dem Sakralobjekt sein Gewicht zu nehmen, unterstreicht im Gegenteil die Materialität desselben, die so hart ist, daß sie zuweilen auf die kosmische Mineralität hinweist, den Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen. Im «Idol» vermischt man nicht das eine und das andere, man repräsentiert darin vielmehr den Abstand. Anders subtil erscheint die Rückkehr zum Götzendienst gerade an den Orten, wo sich die Einzigkeit Gottes aussagt. Denn diese «Orte» – und mit ihnen ihr Sprecher, Gott – scheinen sich sogar in ihrer Exklusivität anpassen zu lassen: gehalten für «mich» allein und den anderen verweigert. Der Abstand zwischen dem einzigen Gott und seinen Gläubigen wird in der «religiösen» und institutionellen Rückentwicklung vergessen, die sie als solche aufstellt: «monotheistisch» durch den Ausschluß des anderen.

«Jerusalem», wie wir gesehen haben, Orientierungspunkt des Raumes abrahamitischen Glaubens, verfestigt sich, indem es «göttliche Identität» anzeigt, die vom einen in dem Maße angeeignet wird, wie sie in der «göttlichen» Enteignung des anderen gründet. Ungefähr mit diesen Begriffen beschrieb Gregor von

Nyssa im 4. Jahrhundert das Ableiten des Glaubens zu einem «Götzendienst des wahren Gottes». Das prophetische Wort beruft sich dann wie in einem Exorzismus auf ihn als auf den Unbenannten von Jerusalem, den «Fremdling». Die irdische Stadt wird im Geist wahrgenommen wie eine götzdienerische, *Sodom und Aegypten* (Off 11,8), Länder der wesentlichen Ungastlichkeit gegen den Besuch Gottes und die Freiheit des Menschen. Und am Ostermorgen nimmt der lukanische Bericht die Rückkehr des Auferstandenen auf als jene des «einzigen Fremden in Jerusalem» (Lk 24,18).

#### *Der nächtliche Aufstieg des Propheten*

Jerusalem – das «irdische», das «himmlische» – ist auch in der islamischen Offenbarung nicht abwesend, selbst bevor sie Teil der Geschichte des Islams ist. Die Tatsache selber ist schon singeladen. Die entsprechende Sure des Korans spricht sich im inneren Rhythmus einer visionären Erzählung klar aus. Der Text setzt die traditionelle Bedeutung der heiligen Stadt mit ihrem Tempel als bekannt voraus, obwohl der Tempel zu dieser Zeit materiell zerstört war; seine Bedeutung bleibt jedoch, weil sie auf das zeitlose «Frühersein» seines «oben» situierten Paradigmas gegründet ist. Zu diesem Ort hin wird dieser «Fremde», «der aus der Ader des Glaubens Abrahams hervorgegangen ist», des Nachts von seinem arabischen Heiligtum weggeführt, nachdem er symbolischerweise die einstige Stätte des Tempels berührt hat. «Ehre dem, der seinen Diener vom allerheiligsten Tempel (*al-masjad al-haram*, von Mekka) bis zum entferntesten Tempel (*al-masjad al-aqsâ*, der Tempel von Jerusalem) reisen ließ, um den herum Wir Unseren Segen gegeben haben, um ihn einige von Unseren Zeichen sehen zu lassen» (Koran 17,1). Der Text beschreibt im Anschluß an die nächtliche Reise (*isra*) von Mekka nach Jerusalem den eigentlichen nächtlichen Aufstieg (*mi'râi*) an der Seite Gabriels durch die sieben – mit Hilfe der «Himmelpforte» Jerusalem geöffneten – Himmel. Vor der Pforte jedes dieser sieben Himmel wird Gabriel nach seinem Namen gefragt und nach jenem seines Begleiters, Muhammad, bevor dieser dem zuvor abgesandten Propheten begegnet und seinerseits von ihnen erkannt wird.

Es gehört nicht zu unserem Thema, hier die möglichen Interpretationsebenen dieses grundlegenden Textes des Islams zur Sprache zu bringen. Es kommt im Gegenteil nur darauf an, dessen außergewöhnlichen Sinnzusammenhang zu unterstreichen, von dem schließlich das Bild Jerusalems selber profitieren wird. Man ist hier offensichtlich in erster Linie mit einem

«Szenario» prophetischer Einführung und Einsetzung des neuen «Gesandten Gottes» (*Rassul-Allah*) konfrontiert, der durch den materiell bedeutungsvollen Ort von Jerusalem «durchgehen» muß, um anschließend zur Erscheinung des «Himmlischen» hinzutreten. Weniger vermerkt ist, obwohl für das Verständnis des Islams entscheidend, an dieser Stelle die grundsätzliche Anerkennung eines *prophetischen Pluralismus*. Der «letzte der Propheten», Muhammad, hat nicht die Absicht, die anderen ins Vergessen zu schicken; er steigt im Gegenteil zu ihnen auf, um sich in den göttlichen Plan einbeziehen zu lassen, dessen legitime Ankündiger sie waren. Sie werden als solche begrüßt. Diese «Universalität» im prophetischen Geist kann sich nur in dem schon gegenwärtigen und wirkenden «Jerusalem von oben» ereignen. Jenes von «unten» könnte höchstens in einer nie von ihm selber gewährleisteten Transparenz dazu hinführen. Denn diese Transparenz (dritte Anmerkung zu unserem Text) ist nichts anderes als die Aufrichtigkeit, die Treue in der *Ausrichtung* auf das himmlische Jerusalem: einzig in dieser Öffnung des Glaubensblickes verdient die «heilige Stadt» ihre Würde als «erste qibla» («*aula al qibla theyn*», Koran 2,136: die erste der beiden *qibla*, die andere ist Mekka) des Islam. Die muslimische Tradition nennt sie ebenfalls *Orient* oder Sonnenaufgang im Gegensatz zur irdischen Welt, die als «Sonnenuntergang» gesehen wird.

Dies ist im wörtlichen Sinn eine Kreuzessituation, die wahrscheinlich zu verstehen erlaubt, weshalb für den christlichen Glauben und trotz seinen starken historischen Verankerungen der grundlegende Sinn Jerusalems nicht im christologischen Horizont erscheint, sondern im wesentlichen in einem pneumatologischen Horizont.

#### *Die christusbezogene Wende: die Herabkunft des Geistes*

Man kann es im übrigen nicht unterlassen, die beiden Momente derselben Offenbarung zu einer einzigen Einheit zusammenzufügen. Man läuft höchstens Gefahr, sich einigen überkommenen Gedanken zu widersetzen. Erinnert Jerusalem nicht spontan an den seit langem vertrauten Bilderhandel der Frömmigkeit gegenüber den heiligen Stätten, wo Christus gelebt hat und gekreuzigt wurde? Führt man nicht Pilgerfahrten durch, unterhält man nicht Frömmigkeitsbewegungen, Frömmigkeitsinstitute in seinem Namen? Ist die «heilige Stadt» nicht übersät mit Stationen und Wegen, die mehr als einmal aus der religiösen Praxis des christlichen Westens übertragen wurden, gerade auch wenn man den Ort fortgesetzt «Heiliges Grab» nennt,

der für die erste Tradition einfach die *Anastasis* (die Auferstehung) war?

Wir werden sicher nicht bei diesem Jerusalem, das in den unsicheren Regionen der Psychologie und der religiösen Bräuche gebaut ist, nach seiner wirklichen Bedeutung für den christlichen Glauben fragen. Diese ist grundlegend eingetragen in der christusbezogenen «Person» selber: Ort, Erkenntnis, Erscheinung des Mysteriums Gottes. Die Exegeten des Neuen Testaments haben es nicht unterlassen, auf die Geringheit des Platzes aufmerksam zu machen, den die Stadt Jerusalem einnimmt, und zwar in sich betrachtet als kulturelle Grundlage des Bundes und als konkretes Symbol des ethnisch-politischen Schicksals des jüdischen Volkes. Die «heilige Stadt» wird nicht durch Zurückweisung, sondern durch Inkaufnahme relativiert.

Wir werden auf diesem gewöhnlich weniger erkannten Aspekt eines wesentlichen Jerusalem bestehen, wo die drei geistlichen Traditionen wiederum eine gemeinsame Beziehung finden werden. Man wird uns gewiß erlauben, besonders dem Weg der ostchristlichen Tradition zu folgen, die in dieser Hinsicht verhältnismäßig empfindsamer ist, und damit zugleich eine für die drei Gemeinschaften der Gläubigen gemeinsame Sprache von intellektueller und streng ontologischer Bedeutung wiederzufinden, bevor eine gewisse semantische Spaltung sie auf verschiedene harmlose Sinnebenen neu verteilt. So der Begriff *Gastfreundschaft*. Die Vieldeutigkeit des Begriffs «Jerusalem», wir haben oft daran erinnert, beruht zum großen Teil auf den politisch-religiösen Pendelausschlägen von Versuchen, sich eine Stadt, die eine Universalität anderer Ordnung symbolisiert, auf ausschließliche Weise anzueignen. Geschlossene oder offene Stadt? Gastfreundliche oder ungestaltliche Stadt? Aus der ganzen abrahamitischen Tradition geht recht klar hervor, daß die Antwort von der Bedeutung abhängt, die man dem künftigen Jerusalem gegenüber dem «irdischen» beimißt. Abraham selber hat die Probe der Gastfreundschaft bestanden, die seine Gestalt als Glaubender und seine Rolle als Fürbitter in der Entfaltung der Offenbarung bestätigen mußte. Anlässlich der «*Philoxenia*» (Liebe zum Fremden) von Mamre (Gen 18) erhält er den göttlichen Besuch, den Sodom und Gomorrha zurückweisen werden.

Für den christlichen Glauben bedeutet das «Zerspringen» des irdischen Jerusalem im Heiligen Geist auch eine Ausdehnung der Gastfreundschaft Gottes bis an das Ende des Seins. Für diesen selben Glauben gibt es gewiß ein konkretes Zeichen seiner Aufnahme, nämlich die Eucharistie, wo sich die Spur des in unserem Raum und unserer Zeit vergegenwärtigten

(durch Epiklese, würde die östliche Tradition sagen) himmlischen Jerusalem einträgt. Das Lamm, wie geschlachtet vor dem Thron stehend (Offb 5,6), Bild des Auferstandenen und einziger «Ort» der eucharistischen Feier, wie es die byzantinische Liturgie sagt, bedeutet in der Tat, daß Gott im eucharistischen Jesus Christus mit *jedem Menschen*, der auf die Welt kommt (Maximus Confessor), im aktiven Sinn des Wortes «mitfühlt». Von daher versteht man auch besser, weshalb die fundamentale Ekklesiologie eine Ekklesiologie der *communio* entsprechend den vielfältigen Bedeutungen dieses Begriffs sein müßte (Eucharistie, Ortskirchen, Kollegialität). In gewisser Hinsicht ist Kirche überall, wo die Eucharistie sich gegenwärtig setzt in der Fülle des Glaubens, die sie voraussetzt: ihr einziges «Zentrum» bleibt dieses himmlische Jerusalem, in dem man keinen Tempel sieht; «denn der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel, und das Lamm» (Offb 21,22). Jedes andere «Zentrum» von Autorität oder kirchlicher Jurisdiktion (nennen wir sie Rom, Konstantinopel, Moskau...) darf nur vorläufig sein, unter dem «Gericht» (in der «Krise»), in seiner Transparenz am Jerusalemer Modell von Gemeinschaft in Christus «bis er wiederkommt» hängend.

Diese Rückkehr nun, dieses letzte Wiedersehen, fällt noch und immer unter das Zeichen der Gastfreundschaft. Ist der vom Christus des Jüngsten Gerichtes vorgetragene Bericht (Mt 25) etwas anderes als eine höchste Anerkennung, an der Schwelle zum Reich Gottes, der unendlichen, zugleich göttlichen und menschlichen Bedeutsamkeit dieser Gastfreundschaft: «Ich war hungrig, ich war durstig, ich war nackt, ich war im Gefängnis, ich war fremd ... und ihr habt mich beherbergt ...»? Diesen Text als eine nachdrückliche Einladung allein zur «wohltätigen» Aktion zu übersetzen, würde seinem wirklichen Verständnis sicher nicht gerecht. Die Gastfreundschaft bezeichnet hier die bedingungslose Aufspaltung jeder Verslossenheit, jener eines irdischen Jerusalem mit eingebriffen, durch den aufmerksamen Wunsch, die unvorhersehbaren Pläne Gottes aufzunehmen. Es bedeutet anzuerkennen, daß von nun an alle den gleichen Abstand zu Gott haben, daß das *Da-sein* des anderen so den unveräußerlichen Ort darstellt, wo Gott selber erscheinen kann.

Und da finden wir uns vor dem anderen Kennzeichen wieder, beim recht rätselhaften Rest, der an Jerusalem von den drei Religionen unter natürlich verschiedenen Gesichtswinkeln anerkannt wird. «Mutter» (Ps 87,5: «Mann für Mann ist in ihr geboren.») – jede Stadt ist das! –, «Metropole» auf eine gewisse Weise wegen der ihr eigenen Dynamik: Ausdehnung, Kostenübernahme, Schutz. Ein religiöses

Zentrum mit vielleicht noch mehr Grund: Metapher des Glanzes, des offensichtlichen Triumphes und der Gewährleistung von Sicherheit durch den betreffenden Glauben. Man wird sich indes daran erinnern, wie die prophetische Offenbarung des Alten Testaments auf dem Werk der Barmherzigkeit besteht, der *Tröstung*, dessen Gegenstand und Zeichen zugleich Jerusalem ist und sein wird (Jes 40 und vor allem 54).

### Das Zwischenzeichen

Die Zeiten, die mit dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung begannen, beschleunigten den Eintritt Jerusalems in die großen Spiele der Weltgeschichte. Es ist fortan nicht mehr nur ein in einen heiligen Text eingeschriebener Name, eine im Horizont des Glaubens errichtete Stadt. Der Aufstieg der beiden Universalreligionen – Christentum und Islam – zunächst, dann die klassischen Konflikte der Nationen reißen es bald in die brandenden Fluten ihrer aufeinanderfolgenden Konfrontationen mit. Die «heilige Stadt» wird auch ein einfacher Bezugspunkt der Weltchronik. Von da ab entdeckt man ein Jerusalem, das sich nicht nur innerhalb des Horizontes der drei Religionen befindet, sondern ebenfalls *zwischen* ihren entsprechenden Glaubens- und Lebensbereichen: Zwischen-Zeichen. *Zwischenzeichen* noch in einer anderen Hinsicht; denn Jerusalem beendet fast unter unseren Augen seine Bahn zwischen einer bekannten Vergangenheit und einer unbekannteren Zukunft, zu der es eingeladen ist: es wird sich einmal mehr erklären müssen, was für es nie eine einfache Sache war.

Wir fassen uns in diesem Überblick über die Jahrhunderte notwendigerweise knapp. Erinnern wir uns einfach an die jüdische Sicht eines Jerusalem als Kontrapunkt zu seiner Diasporasituation hauptsächlich vom 2. Jahrhundert an. Die «Erinnerung» an das irdische Jerusalem wird sich aus der jüdischen Religion nicht auslösen. Wie könnte es anders sein? Es bleibt in das zentrale System der Gesetzesvorschriften, der *mitzvot*, einverleibt, von denen gesagt wird, daß ihre vollständige Beobachtung nur auf dem Boden des «Heiligen Landes», an erster Stelle in Jerusalem möglich ist. Deren Aufzählung wäre zu lang und im übrigen fruchtlos.

Die traditionellerweise wichtigen Begriffe von «Exil» und «Rückkehr» erhalten in der Folge Nuancen. Der Islam zum Beispiel hat zu ihnen von einer ganz anderen Ausrichtung des Glaubens her einen Zugang. «Man sagt dir: kehre zurück! Aber der Gedanke der Rückkehr schließt in sich den Gedanken einer früheren Gegenwart, und wehe dir, wenn du unter Ort der Rückkehr Damaskus, Bagdad oder irgendeine

andere Heimat auf der Erde verstehst» (Sohrawardi, Brief der Türme der Zitadelle). Oder dieses berühmte Wort des Imam Ja'afar (ein Wort, das später ein *hadith* wurde): «Der Islam hat im Exil seinen Anfang genommen (in Medina), und er kehrt ins Exil zurück (nach Jerusalem, der letzten *qibla*), wie er angefangen hat; und wohl denen unter den Gliedern der Gemeinschaft Muhammads, die ihre Heimat verlassen (um die Gerechtigkeit wiederzufinden).»

Genau die muslimische Gemeinschaft stößt schließlich, historisch gesprochen, an die Mauern der «heiligen Stadt». Mit Omar (632) tritt Jerusalem in die *Oikumene* des Islams (*dar-al-Islam*) ein. Ein beispielhafter Eintritt in verschiedenen Hinsichten. Ihm ging eine viermonatige Belagerung voraus, und er war von keiner Zerstörung oder Gewaltanwendung begleitet: die *Sure 17* vom nächtlichen Aufstieg des Propheten wacht über die Taten des neuen Eroberers. Jener, der ihn aufnimmt, ist seinerseits keine gewöhnliche Persönlichkeit. Sophronius, Patriarch von Jerusalem, in der Nachfolge der Bischöfe der ersten Kirche des christlichen Glaubens, Mönch und Kontemplativer, war unter anderem ein aktiver Mittler der Versöhnung und des Friedens zwischen den kirchlichen Zentren seines Jahrhunderts<sup>7</sup>. Er scheint angesichts des Ereignisses nicht das Gefühl eines Zusammenbruchs des Christentums gezeigt zu haben, auch nicht jenes einer Demonstration der Überlegenheit des Islams: ganz einfach Wechsel der Zeiten und Begegnung – Auge in Auge – der beiden Religionen unter Anrufung eines «Jerusalem von oben». Omar kommt im übrigen als Pilger, und nicht als Oberhaupt eines Reiches: «Der Kalif zog auf seinem Kamel sitzend mit einem abgetragenen Mantel ein» (Theophanos, Chronographie, Ausgabe DeBoor, S. 339). Zur Stunde des Gebetes wollte ihm Sophronius die *Anastasis*-Kirche zum Gebet anbieten, er lehnte die Einladung aber mit der Bemerkung ab: «Wenn ich in deinem Tempel beten würde, würdest du ihn verlieren, denn die Muslime würden ihn dir nach meinem Tod mit der Begründung wegnehmen: hier hat Omar gebetet» (Eutychius, Annalen: PG 111, 1099c). Die allererste Geste des Kalifen ist, sich persönlich für die Freilegung der seit langem unter einer Menge Schutt bedeckten alten Tempelmauer (*Haram al-Scharif*) zu verwenden. Die Gegenwart des Islams in Jerusalem beginnt mit einem bescheidenen Bethaus, das Omar in der Nähe des abrahamischen Felsens bauen ließ. 691 erbaute der Omayyaden-Kalif Abd al Malik den «Felsendom» (fälschlicherweise «Omarmoschee» genannt), und wenig später (er selber oder sein Sohn) die große Moschee am südlichen Ende der heiligen Mauer, *al Aksâ*: die Spur der *Sure 17* ist jetzt klar ausgedrückt und bestätigt.

Das muslimische Jerusalem wird nie ein politisch-religiöses Zentrum sein, aber das konkrete Zeichen seiner prophetischen und eschatologischen Ausrichtung. Die Forderungen, deren Gegenstand die Stadt und ihr Gebiet im Gefolge geschichtlicher Wechselfälle von seiten eines Islams, der sich daraus ausgeschlossen fühlte, zuweilen wurde, zeigen diesen Sinn sehr deutlich auf, der stark verwurzelt ist in der Einsicht seiner Zugehörigkeit zur abrahamitischen Gemeinschaft, die für ihn lebendige Wirklichkeit war.

Denn es gibt auch die zwei wichtigen in Jerusalem angebrachten Inschriften, ein wirkliches Glaubensbekenntnis des Islams. Sie sind immer noch in den Moscheen des *Haram al-Scharif* angebracht, und ihre Lektüre bleibt aufregend. Die erste betrifft Jesus und befindet sich im Windfang des Felsendoms: sie wird von Osten her gelesen. «Maria, Gott verkündigt dir die Freude eines Wortes von seiner Seite: der Messias, Jesus, Sohn Marias, so ist sein Name» (*Sure 3,40*). Die zweite befindet sich in der Nische der Achse der Aqsa und betrifft das Verhalten Gottes in bezug auf Maria: «Jedesmal, wenn Zacharias bei Maria in das Heiligtum eintrat, fand er für sie Nahrung. Und wenn er sagte: woher kommt dir, Maria, diese Nahrung? antwortete sie: Von Gott, der satt macht, wen er, ohne Maß, will» (*Sure 3,37*). Weshalb Gott selber Maria in ihrem Fasten unterstützte, auf diese Frage antwortet der Islam ohne zu zögern: Damit sie in ihre «einzige unter allen» Berufungen eintrete, Jungfrau Mutter des Messias, Sidna Aïssa, Unseres Herrn Jesus<sup>8</sup> zu sein.

Diese Zwischenzeichen wurden offensichtlich nicht immer nach dem Verständnis des Glaubens aufgenommen und entziffert, der von den Orten gefordert war, wovon sie sprachen. Man wird denn auch nicht lange warten müssen, bis die westliche Christenheit – noch im Begriff, sich zu bilden und zu behaupten – sich gegen Jerusalem aufmachen wird. Kreuzzüge: eine der gelungensten Arglisten der Geschichte, denn wenn einmal der Eifer und die Begeisterung der Anfänge unterwegs vom rechten Weg abkamen, brachten sie eine Menschheit hervor, die ganz anders war als jene, die am Anfang zu siegen glaubte. Das irdische Jerusalem markierte den zeitlichen Pol dieser sich über beinahe vier Jahrhunderte hinziehenden von Ausschreitungen begleiteten Bewegungen. Der Name «Kreuzzug» wurde so etwas wie das Markenzeichen eines bestimmten westlichen Stils, die Sache des christlichen Glaubens in der Welt zu vertreten. Schicksalswendungen der Geschichte im weitesten Sinne des Wortes, gewiß, deren Folgen jedoch noch immer auf dem allgemeinen Zustand des Bewußtseins und der Dinge lasten, was wir unter dem Blickpunkt dieser Ausführungen rasch schildern möchten. Denn zum

ersten Mal wurden die «heiligen Stätten» (deren Sinn die östliche Christenheit wie der Islam auf der Höhe des «himmlischen Jerusalem» verankert hatten) zum Einsatz eines kriegerischen Wettkampfes mit dem Willen im Hintergrund, die Überlegenheit des einen Glaubens über den anderen zu beweisen: Die Geste der Kreuzfahrer wird an genau diesem Punkt und gewissermaßen auf eine regressive Art an den ersten vormals begangenen Vernichtungen «göttlichen Rechts» in Palästina anknüpfen. Noch subtiler, die «Geschichte» als angehäufte und weitergeführte Plan (denn die Kreuzzüge sind gleichzeitig ein leitender und ein formender Gedanke der westlichen Christenheit) und die Wahrheit des Glaubens vermischen sich, bis sie eine gewisse Homogenität erreicht haben: wenn sich der Glaube zurückzieht, fährt die historische Aktion durch erworbene Trägheit fort, in seinem Namen zu handeln.

Wir haben, was sich von selbst versteht, keinesfalls die Absicht, auf eine vereinfachende Weise das Phänomen der Kreuzzüge allein verantwortlich zu machen für diese starke Einflußnahme der Geschichte im Gebiet des Glaubens. Eher Symptom eines Zusammenwirkens im besonderen Werdegang der sich ausbreitenden westlichen Gesellschaft, die bald die für die ganze Welt einzig prägende und normgebende sein wird. Wenn man unser Thema streng betrachtet, kommt man indes nicht umhin, die Beseitigung der anderen «Zentren» zugunsten des neuen römischen Zentrums hervorzuheben (vgl. zum Beispiel den Brief Innozenz' III. an die Kreuzfahrer des 4. Kreuzzuges): Jerusalem wird die Residenz eines «lateinischen Königreiches» (1099) ebenso, etwas später, Konstantinopel (1204). Jenseits des anfechtbaren, aber letztlich vorübergehenden Aspekts dieses ersten Falls von politisch-kirchlichem Kolonialismus erfolgt der Riß mehr in der Tiefe.

Die Ekklesiologie der *Communio*, die, wie wir gesehen haben, in gewisser Hinsicht *auf* Jerusalem gründet, wird nun schrittweise durch eine Ekklesiologie der Jurisdiktion und des Zentralismus ersetzt. Die Ortskirchen, von Jerusalem und Antiochien bis Konstantinopel und weiter im Norden, erleben, wie ihre apostolische Hierarchie ersetzt oder verdoppelt wird durch eine andere, unter der Autorität Roms stehende. Dieses Mal sind die Umgestaltungen von größerer Tragweite, als man dachte. Ein ganzes Kirchenverständnis, ein konkreter Sinn von Kirche verschieben sich und werden neu bestimmt als ein unmittelbares oder verschobenes Ergebnis dieser doppeldeutigen Anziehung, die an der Jahrtausendwende vom irdischen Jerusalem auf die westliche Christenheit ausgeübt wurde. Für diese scheint die Universalität des

Glaubens von nun an durch die Vermittlung eines im wesentlichen historischen institutionellen Zentrums (die «ewige Stadt») zu erfolgen, dessen Rolle unvermeidlicherweise Ausbreitung und Vereinheitlichung in sich schließt. Jerusalem selber ist in gewisser Hinsicht an die Peripherie verbannt, namentlich seit dem 16. Jahrhundert. Bis es wieder in das Bewußtsein und in die Aktualität der drei Religionen treten wird, wird es in Zukunft an die Spannungen seiner eigenen Geschichte und zugleich an die Doppeldeutigkeit seiner religiösen Stellung anzuknüpfen haben.

### *Hoffnungen...*

Die drei Religionen scheinen zu lange gezögert zu haben, das zu leben und zu verstehen, was ihnen im Herzen ihres eigenen Glaubens erlaubt hätte, beim anderen den Anteil desselben lebendigen Gottes anzuerkennen, in schöpferischen und in bezug auf die herrschende intellektuelle Routine zweifelsohne befreienden Begriffen. Jerusalem, das im Grunde genommen alles dazu bestimmte, für die drei Gemeinschaften den vorzüglichsten Ort der Begegnung und des Friedens zu bilden (vor allem in unserer Zeit, die durch so zahlreiche Versuche internationaler Annäherung gezeichnet ist...), ist nicht mehr als der Gegenstand eines gierigen, erlogenen politischen Anspruchs mit höchstens einer religiösen Bezugnahme als Alibi. «Die Trennung zwischen dem Staat Israel und seiner Religion ist undenkbar und unerwünscht..., auf jeden Fall nicht vor einigen Generationen; unsere Führer werden weiterhin die moralische Rechtfertigung der Bibel nötig haben, um die Wiedergeburt des israelischen Volkes auf das göttliche Recht zu gründen» (Prof. Walter Grab von der Universität Tel-Aviv; vgl. *Le Monde Diplomatique*, Januar 1971, S. 8).

Klarheit, die dazu einlädt, noch weiter zu gehen, hinter den nie genügend in Frage gestellten Anschein. Der bestimmende Faktor dieser Situation könnte, grundsätzlich, sehr wohl von den ungleichen *historischen Lebensbedingungen* (im genauen Sinn von Niveau der politischen, wirtschaftlichen, technologischen Entwicklung im Sinne des westlichen Modells) abhängig gemacht werden, die den gegenwärtigen Zustand der drei Gemeinschaften beeinflußt. Wenn die Erklärungen der amtlichen westlichen Kirche zum Thema des «Heiligen Landes» keine Unwissenheit und Distanz an den Tag legen, begnügen sie sich damit, sich nach den bereits formulierten diplomatischen Stellungnahmen auszurichten. Die östliche Christenheit, die wahrscheinlich durch ihr Wesen am meisten in dem geistlichen und konkreten von Jerusalem überdachten Raum verwurzelt ist, ist in ihrer

Gegenwart seit langem und aus den gleichen «historischen» Gründen schweigsam. Der Islam ist, wie wir gesagt haben, erst im Begriff, seine schwierige Rückkehr in die offene Geschichte, aus der er ausgeschlossen wurde, zu vollziehen. Im Augenblick erscheint die nähere Zukunft Jerusalems, man muß dies wohl anerkennen, wie aufgehängt am Vorgehen einer nationalistischen Strömung westlicher Machart und biblischer Tonalität, des Zionismus. Letzte Arglist der Geschichte? Denn sein Wunsch, mit der Erde des Nahen Ostens wieder Kontakt aufzunehmen und sich darauf einzurichten, versetzt Israel von neuem in eine «ursprüngliche» Situation. Es findet sich wieder gleichsam vor einem «zweiten Beginn» seines religiösen Bewußtseins, dazu aufgefordert, seine Treue nicht nur vor «seinem Gott», sondern vor allem vor «Seinesgleichen» (die sich im übrigen zu demselben Gott hinwenden) von neuem zu verstehen und zum Ausdruck zu bringen. Die abrahamitische Gastfreundschaft mit der

ganzen vergessenen Schwere ihrer eschatologischen Forderungen an Glauben, Verständnis und Leben tritt von neuem hervor. Es ist wahr, daß der entgegengesetzte Trieb in der pragmatischen – und illusorischen – Ordnung unserer Welt stärker bleibt. Er äußert sich in der Entfremdung der anderen im Namen eines Machtplanes, der die anderen wieder einmal aus der Geschichte verdrängen will. Läuft Israel aber nicht Gefahr, wenn es die anderen entfremdet, sich selber in dieser Ecke der Welt, wo es danach strebt, sich zu integrieren, mehr und mehr zu entfremden?

Und schließlich haben sich die wesentlichen Entscheidungen im Umkreis des Themas Jerusalem nicht geändert. Sie werden nur drückender, brennender: «Jerusalem, Jerusalem, ... wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen..., und ihr habt nicht gewollt!» (Lk 13,34). «Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen» (Offb 21,2).

<sup>1</sup> Der Name «Jerusalem» ist im Hebräischen dual: j̄rušalajim. Die Kommentatoren haben darin oft einen Hinweis auf die konstitutive Bipolarität gesehen.

<sup>2</sup> Es scheint uns nutzlos, wie man es zuweilen gemacht hat, über die «abrahamitische Ader» des Islams aufgrund der Hagar-Genealogie (Gen 16) zu spekulieren, die ein kaum metaphorischer Beleg zum Verständnis unseres Themas ist. Wir möchten dafür auf die recht unerwarteten Überlegungen von Schelling über die «Archaizität» des Islams der Gestalt des Melchisedek und des johanneischen Jerusalem hinweisen (vgl. Schelling, Sämtliche Werke, Ausgabe Cotta, XI, S. 167).

<sup>3</sup> Diese beiden Ausdrücke – «sich zurechtfinden», «sich hinwenden zu» – haben, wie wir im folgenden sehen werden, für die drei geistlichen Traditionen eine quasi-technische Bedeutung.

<sup>4</sup> Encyclopaedia Judaica 9 (Jerusalem 1971) 1378 ff (Artikel Jerusalem).

<sup>5</sup> Der Islam, dem man gewohnheitsmäßig die Institution des «heiligen Krieges» zuschreibt, ist in dieser Beziehung sehr lauter. Für ihn hat das durch die Umstände aufgezwungene militärische Unternehmen nur einen untergeordneten, minderen, vorläufigen Wert. Man kennt jene berühmten *hadiths* («Ausprüche») Muhammadas zur Rückkehr einer bewaffneten Expedition: «Wir sind vom kleinen heiligen Krieg zum großen heiligen Krieg zurückgekehrt» (zum geistlichen Kampf). Und zu einem, der ihn fragte, ob er sich sein Heil

allein durch das Heldentum unter den Waffen sichern könne: «Nein, und selbst wenn du bis zum Stichblatt kämpfst.»

<sup>6</sup> Wie in der Erzählung der Verklärung: «... und redeten von seinem Lebensausgang (*exodos*), den er in Jerusalem vollenden sollte» (Lk 9,31).

<sup>7</sup> Man kann das Werk zu Rate ziehen: Christoph von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem* (Beauchesne, Paris 1975).

<sup>8</sup> Nach gewissen Autoren waren diese Inschriften vom Islam als Akt der Wiedergutmachung gegenüber den jüdischen Polemiken, die Maria als Ehebrecherin hinstellten, gemeint. Während seines Aufstandes (132–135) tötete Barkochba alle Judenchristen, die sich weigerten, sich ihm anzuschließen (vgl. Louis Massignon, *Parole Donnée* [Juliard, Paris 1962] 269).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

## DER VERFASSER

Hochschulprofessor für Vergleichende Religionswissenschaft und Erkenntnistheorie, orthodox, möchte lieber anonym bleiben wegen des inchoativen Charakters seiner Überlegungen, zumal er durch seine Arbeit und seine Beziehungen mitten in die gegenwärtigen Konfrontationen der drei großen religiösen Traditionen gestellt ist, die das Thema des vorliegenden Beitrages sind.