

JOSEF WOHLMUTH · BONN

## DAS NEUE JERUSALEM ALS TOPOS DER ESCHATOLOGIE

In der heutigen Theologie spielt die Unterscheidung zwischen «Eschatologie» und «Apokalyptik» eine wichtige Rolle. Während «Eschatologie» ein Terminus der neuzeitlichen Theologiegeschichte ist und bis heute einen Traktat der Dogmatik darstellt, der lange Zeit als «Lehre von den letzten Dingen» bezeichnet wurde, geht das Wort «Apokalyptik» (von ἀποκάλυψις = «Offenbarung» oder «Enthüllung») schon auf die biblische Sprache zurück. Ferdinand Hahn umschreibt die Apokalyptik als «ein typisches Phänomen [...] in Krisenzeiten». Es findet sich in Mesopotamien, Persien und Ägypten sowie in Rom. «Die frühjüdische und urchristliche Apokalyptik ist nur eine Teilerscheinung des Gesamtphänomens.»<sup>1</sup> Karlheinz Müller verbindet die Entstehung der Apokalyptik u.a. mit den konkreten Ereignissen des Jahres 167 v. Chr., als Antiochos IV. Epiphanes den Tempel in Jerusalem dem Götzendienst überließ.<sup>2</sup> Das biblische Buch *Daniel* versuchte, die entstandene Provokation zu bearbeiten. Der Verfasser «hat den Glauben aufgegeben, daß Gott schon jemals und irgendwann in der Geschichte Israels rettend und erlösend tätig geworden war.»<sup>3</sup> So sei das Programm einer ganz neuartigen Theologie mit einer ebenso neuartigen Vorstellung von der Erlösung entstanden. Erst wenn Gott das Ende der katastrophal verlaufenden Geschichte bewirken kann, gibt es eine Hoffnung auf Erlösung auch für Jerusalem. Somit erwartet die Apokalyptik ein «von Gott ganz neu zu gestaltendes Heil, für das es keinerlei Analogien in einer zurückliegenden Heilsgeschichte gab».<sup>4</sup> Während die Eschatologie als Traktat mit Jerusalem wenig zu tun hatte, ist die heilige Stadt in ihrer wechselvollen Geschichte der Zerstörungen und des Wiederaufbaus sehr wohl Gegenstand prophetischer Hoffnung und apokalyptischer Erwartung.

*JOSEF WOHLMUTH, geb. 1938 in Laibstadt, Studium der kath. Theologie in Eichstätt und Innsbruck, Promotionsstudien in Tübingen, Bologna, Nijmegen, Regensburg und Bonn. 1964 Priesterweihe in Eichstätt. 1980 Habilitation an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn im Fach Dogmatik und Dogmengeschichte. 1981-86 Professor für Theologie und ihre Didaktik an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln, von 1986 bis 2003 Professor für Dogmatik an der Universität Bonn.*

So vertraute das Prophetenbuch Jesaja nach der Rückkehr aus dem Exil auf die Schöpfermacht Gottes, die in der Lage ist, das neue Jerusalem zum Gottesgarten der Gottesverehrung zu machen. Die Geheime Offenbarung hingegen setzt in apokalyptischer Denkweise noch radikaler auf ein neues Jerusalem, das vom Himmel hernieder steigt. Insofern wird zu fragen sein, inwiefern – über den Propheten Jesaja hinaus – das neue Jerusalem der Geheimen Offenbarung als Topos der Eschatologie verstanden werden kann. Dabei wird zu präzisieren sein, was man unter «Eschatologie» im genaueren Sinn zu verstehen hat, wenn man in sie einerseits die «Apokalyp-tik» als Bruch der Totalität linear verlaufender Geschichte einträgt und zu- gleich vermeidet, den Einbruch der Transzendenz vom Geschichtsverlauf völlig zu trennen.

### 1. Jerusalem als Symbolsystem

Michael A. Grimm hat in seiner Dissertation, die derzeit die umfangreichste und bedeutendste Arbeit zu einer Jerusalemtheologie im deutschen Sprach- raum darstellt, nach umfangreichen Einzelanalysen, die das Thema Jeru- salem in der zeitgenössischen Eschatologie untersucht, die biblischen Grundlagen einer eschatologischen Sicht Jerusalems exegetisch bearbeitet und nach einem Durchgang durch die frühe christliche Theologiegeschichte und die rabbinische Tradition einen systematischen Entwurf zu einer escha- tologischen Bedeutung des Symbolsystems Jerusalem vorgelegt, von der ich mich zur Diskussion herausfordern lasse.<sup>5</sup> Da in meiner Eschatologie Jeru- salem zwar nicht fehlt, aber auch nicht im Zentrum steht, ist ein Gespräch umso mehr angesagt.<sup>6</sup>

Grimm beruft sich in seiner systematischen Zusammenfassung auf Franz Grubers Symboltheologie, die Praxis orientieren und Hoffnung stiften will.<sup>7</sup> «Die Vision vom neuen Jerusalem beschreibt nicht mechanistisch das Ende, sondern teleologisch das Ziel von Geschichte.» (395) Grubers These, die Grimm rezipiert, lautet, «daß die Kontinuität des Leidens von der Dis- kontinuität des Glücks aufgebrochen werden kann, daß die geschichtliche Diskontinuität des Glücks im Eschaton zur Kontinuität wird». (Zit. 395) Der Eschatologie im 20. Jahrhundert sei die Aufgabe gestellt, «angesichts maßloser kollektiver Leidenserfahrung» die christliche Hoffnung durchzu- halten, «ohne das Elend zu negieren oder zu idealisieren». (396) Insofern treffe «die spezifische Struktur eschatologischer Symbolrede» wie Gruber sie verstehe, uneingeschränkt auf die biblische Rede von Jerusalem zu und dies bedeute die Konfrontation der Realität Jerusalems «mit einem neuartigen Jerusalem» und zugleich die Konfrontation der «Realität unserer Städte mit einer neuartigen Stadt». (396) Es sei die Emergenz des Neuen, die bei Gruber für eschatologische Handlungs- und Sprachsymbole charakteristisch ist,

indem «an eingespielten Wahrnehmungen, Praxen und Deutungen neuartig Wirklichkeit eröffnet» werde. (Zit. 396) Grimm folgert daraus: «Die Vision vom neuen Jerusalem gehört deshalb unaufgebbar zum biblischen Fundus eschatologischer Symbolik.» (396)

In Absetzung von F.-W. Marquardts Utopiebegriff, der insgesamt zu abstrakt und wenig sozial- und befreiungstheologisch konnotiert sei, rezipiert Grimm den Symbolbegriff im Sinne einer auf Jerusalem bezogenen «eschatologischen Symbolik». (397)<sup>8</sup> Jerusalem als «ein *universale concretum* der Eschatologie» stehe für eine christliche Hoffnungslehre, die «nach Auschwitz» *coram Deo et coram Israel* auszuarbeiten sei, und ver helfe der christlichen Eschatologie zu einer angemessenen, d.h. befreienden Symbolsprache. (400) Bezüglich einer solchen Symbolsprache folgt Grimm einem Vorschlag B. Janowskis, der das antike Jerusalem als «Symbolsystem» versteht.<sup>9</sup> Im letzten Abschnitt der Arbeit wird eine «Jerusalem-Eschatologie im Umriss» mit insgesamt acht Thesen vorgesehlt. Ich stelle sie in gedrängter Form vor.

Grimms *erste These* lautet: «*Christliche Eschatologie durch <Auschwitz> theologisch signiert, erkennt das lebendige Judentum als primären Adressaten derjenigen biblischen Verheißungen an, die eine Erneuerung Jerusalems proklamieren.*» (408)

Gerne gehe ich mit Grimm davon aus, dass es eine christliche Eschatologie nach Auschwitz ohne eine eschatologische Rettung ganz Israels (vgl. Röm 11,25f.) nicht mehr geben kann. Ich folge Grimm auch darin, dass das Judentum aus der Hebräischen Bibel, zumal des Propheten Jesaja, die Verheißungen, die sich auf Jerusalem richten, auch auf das konkrete Jerusalem anwenden darf. In der Entfaltung der These folgen eine Reihe markanter Konkretisierungen. Die Jerusalembezogenheit des Judentums wird mit dessen Anspruch auf das Land verbunden. Daraus wird der israelisch-jüdische Anspruch auf Jerusalem als Hauptstadt abgeleitet, der dann allerdings durch das Postulat einer Zweistaatenlösung gedämpft wird. (Vgl. 409) Grimm fügt hinzu, «dass christliche Jerusalemtheologie sich nicht vom Kontext des israelisch-palästinensischen Konflikts [...] lösen kann». (411) Die «jüdische Erstadressatenschaft der Jerusalemverheißungen» entpflichte das Judentum nicht, «in Jerusalem im Sinne der Schriftprophetie Recht und Gerechtigkeit aufzurichten (Jes 56,1)». (411) Dem kann ich nur zustimmen.

*These 2* fordert, dass sich «*die eschatologische Symbolik Jerusalems auch im politischen Konflikt um das reale Jerusalem [...] bewähren*» müsse. (412) Daraus folge, dass die christliche Theologie als Antwort auf die Schoa Recht und Gerechtigkeit für die Palästinenser einzufordern habe, da sie diese «der Symbolstruktur der biblischen Verheißungsbilder» schuldig sei. An anderer Stelle betont Grimm mit Recht, dass die Jerusalemtheologie der Geheimen Offenbarung eine kontrafaktische Welt im Auge hat. Eine weitere Konkretisierung bringt zum Ausdruck: «So erweist sich die theologische Vision

eines neuen Jerusalem als erstaunlich kompatibel mit der politischen Utopie Jerusalems als Lebensraum zweier Völker und Hauptstadt zweier Staaten: Israel und Palästina.» (416) Mir stellt sich in den folgenden Überlegungen mehr und mehr die Frage, ob die Herabkunft des neuen Jerusalem nach Offb 21,1–22,6 überhaupt mit politischen Tagesforderungen in Verbindung gebracht werden kann.

*These 3* rekurriert auf den «Wortsinn der auf Jerusalem bezogenen Verheißungen». (417) In diesem Kontext vertritt Grimm mit Recht die These, dass das neue Jerusalem nach Offb 21f. nicht die Kirche im Zustand ihrer Vollendung symbolisiere. Mit welchem Recht aber werden andere konkrete Elemente symbolisiert? Kann gesagt werden, die universale Botschaft der Königsherrschaft Gottes nehme von Jerusalem/Zion seinen Ausgang und kehre auch dorthin zurück? Kirche und Israel sind doch je auf ihre Weise – über Jerusalem hinaus – auf eine Transzendenz verwiesen, die ins Jenseits von Sein, Zeit und Geschichte verweist, und zwar gerade dann, wenn man die Texte in ihrem «Wortsinn» – d.h. in ihrer metaphorischen Bedeutung – ernst nimmt.

Auf die *vierte These* kann ich hier nicht näher eingehen. Sie versucht den Islam bleibend in Jerusalem zu verorten. Dass hier die biblischen Texte als Belege kaum herangezogen werden können, ist sich die These bewusst. (Vgl. 420) Diese spricht davon, dass Christen und Muslime ihre Geltungsansprüche relativieren könnten, wenn sie sich bewusst machten, dass diese «gemeinsam in einem Heilshandeln des Gottes Israels» gründen würden, «der in Jerusalem unter den Menschen wohnen will (Offb 21,3)». (423) Hier müssen in der Tat noch viele historische und theologische Probleme gelöst werden, ehe man sich der eschatologischen Bedeutung des islamischen Jerusalem zuwenden kann.

Die *fünfte These* Grimms bringt zum Ausdruck, das das «Symbolsystem <neues Jerusalem> (Offb 21f)» das Modell einer Transformation aller Städte des 21. Jahrhunderts abgibt. Auch die *sechste These* wendet sich den Strukturen des urbanen Lebens zu und versucht, pastoraltheologische Überlegungen anzustellen. «Christliche Praxis in der Großstadt antizipiert das eschatologische Jerusalem.» (429) Die *siebte These* versteht die Hoffnung auf ein eschatologisches Jerusalem als Ersetzung einer anthropozentrischen Eschatologie durch eine ökologische Theologie. Hier werde auch der ethische Impuls J. Moltmanns wirksam. Mir fällt es jedoch trotz der weiter unten behandelten These von der Wichtigkeit der Eschato-Ethik schwer, ein heute berechtigtes ökologisches Postulat der Theologie der Polis mit dem vom Himmel herabsteigenden Jerusalem zu begründen. Unbestreitbar ist hingegen, dass die christliche Eschatologie auch in ihrer traditionellen Gestalt immer darauf bestanden hat, dass individuelles Heil nicht ohne universales Heil, das die gesamte Schöpfung einschließt, zu denken ist.

Der erste Satz der *achten These* lautet: «Das Symbolsystem Jerusalem korreliert funktional mit dem christlichen Trinitätsglauben.» (434) Grimm beruft sich auf R. Guardini und H.U. von Balthasar, welche die «biblische Jerusalemtheologie trinitätstheologisch» entfaltet hätten. Offb 21f enthülle bei Guardini «die Vollendung der Schöpfung im Herzraum Jesu Christi», der zugleich als innerer Raum der Liebe der drei göttlichen Personen zu verstehen sei. Bei Balthasar sei Schöpfung in ihrer Vollendung eingeborgen «in die Lebendigkeit des trinitarischen Gottes». (434) Hier droht die bisher verfolgte politisch-gesellschaftliche Konkretisierung der eschatologischen Metaphorik in eine «Übertragung» auf innergöttliche Verhältnisse umzukippen, wenn auch im gleichen Atemzug eine Rückbindung in das menschliche Leben angeboten wird: Die immanente Trinität dürfe «nie von der konkreten Sehnsucht der Menschen nach irdischen Lebensräumen isoliert werden». (436) Ja, nach F.W. Marquardt müsse der in der Schoa aus der Welt verdrängte Gott jetzt in der Welt bewährt werden, «indem wir Räume des Lebens und der Kreativität ermöglichen». (437) Es erscheint mir spannungsreich, Guardinis Vollendung der Schöpfung «im Herzraum Jesu Christi» mit Marquardts Gottesbewahrung in der Welt zusammen zu bringen.

Als weiterführend erweist sich aber der Bezug der Trinitätslehre zum rabbinischen *Maqom*-Theorem. *Maqom* ist bei Magdalene Frettlöh «der <Ortsname> Gottes», der «jeden Ort der Welt mit dem *einen* erwählten Ort, Jerusalem/Zion» verbindet. (437) Deshalb sei die Christenheit aufgerufen, «die Stadt Jerusalem als einen unablösbaren Teil unseres trinitarischen Redens von Gott» zu begreifen. Ohne Jerusalem gebe es weder eine jüdische noch eine christliche Rede von Gott. (437) In der Spannung von Konkretion und Universalität trage Jerusalem schließlich dazu bei, «dass die Verheißung einer Teilhabe an Gottes Lebendigkeit kontextuell wird – heute <nach Auschwitz>, heute im Zeitalter der Urbanisierung und des drohenden Wachstumstodes.» (438)

Im Blick auf den systematischen Aufriss Michael A. Grimms komme ich zu dem Ergebnis, dass ich den meisten Aussagen folgen könnte, wenn es nur um Leitlinien einer – durchaus eschatologisch inspirierten – politischen Handlungstheorie ginge, die dazu beiträgt, Jerusalem als Mittelpunkt eines Konfliktherdes zu befrieden. Dazu kann und muss die christliche Theologie einen Beitrag leisten. Ich frage nur, ob er bei Grimm genügend *eschatologisch* ausgerichtet ist. Wenn Jerusalem nämlich Topos der Eschatologie im streng theologischen Sinn sein soll, stehen m.E. noch ganz andere Fragen zur Debatte. Das berechtigte politische Anliegen gerät zu pragmatisch und die eschatologische Dimension, die über das Symbolsystem hinausdrängt, wird der «Vergeistigung» verdächtigt, so dass etwa der Hebräerbrief in der Schlusspassage des Werkes überhaupt nicht mehr genannt wird. Selbstverständlich kann ich Grimms Appell folgen, dass die Eschatologie des

20. Jahrhunderts die christliche Hoffnung gegen das maßlose kollektive Leiden durchzuhalten hat. Aber die Frage, wie aus der Diskontinuität des irdischen Glücks im Eschaton Kontinuität werden kann, wenn die Neuheit eher nach Erneuerung klingt, die nach dem Modell der Stadterneuerung gedacht ist, verlangt theologische Vertiefung.

Grimms Dissertation spricht mit Janowski von einem Symbolsystem Jerusalem, das als solches für die Eschatologie von Bedeutung sei. So gehören etwa Tempel und Gottesgarten, Schöpfung und Neuschöpfung in der biblischen Tempeltheologie engstens zusammen. Trotz dieser Rückbezüge bleibt aber der Symbolbegriff bei Grimm insgesamt unbestimmt.<sup>10</sup> Hier wäre ein Gespräch mit der Symbolik des Heiligen bei Paul Ricœur hilfreich gewesen, wonach das Symbol gegen alle Idolisierung vor Objektivierung geschützt ist. Die Symbole des Heiligen gehören deshalb weder dem Objektbereich des Habens zu, noch dem des Politischen, noch dem des übrigen Kulturellen einschließlich der Kunst an. Die Symbole des Heiligen erschöpfen sich nicht in der Regression (wie bei Sigmund Freud), sondern stehen offen auf Zukunft hin, ohne dadurch erneut verobjektiviert werden zu dürfen.<sup>11</sup> Doch selbst wenn Ricœur die Symbole vor Verobjektivierung schützt, belässt er sie immer noch im Rahmen einer Zeittheorie, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft synthetisiert. Die Symbole gehören somit einer Geschichtsarchäologie und -teleologie zu. Es ist somit das Problem des Symbolbegriffs, das sich auch bei Grimm zeigt, zeit- und geschichtstheoretisch eingegrenzt zu werden. Dadurch bewegt sich die Eschatologie in der Totalität des Geschichtsraumes. Von da ist es nicht weit zur politischen Konkretisierung und so zur Verobjektivierung von Symbol und Metapher. Das Un-vordenkliche und die Zeit jenseits unserer Geschichtszeit Betreffende, die Diachronie, droht, aus der Eschatologie zu verschwinden. Selbst die beachtliche Symboltheorie Günter Baders, der sich Cyprian Krause<sup>12</sup> zugewendet hat, entgeht nicht ganz der Gefahr einer Einordnung des Symbols in ein synthetisierendes Zeitverständnis. Metaphern bei Günter Bader sind, wie Krause zitiert, «Minitexte im Text, die als lupen- oder okularartige Einschlüsse in fernste Vergangenheit oder weiteste Zukunft schauen oder hören lassen» (277)<sup>13</sup>.

Deshalb wird die Beantwortung der Frage, ob und in welchem präzisen Sinn das neue Jerusalem ein *eschatologisches* Symbolsystem ist, davon abhängen, ob dieses noch in der synthetisierenden Zeitstruktur verbleibt oder ob die Totalität des Symbolsystems durchbrochen wird. Aus der Levinas'schen Kritik der christlichen Eschatologie habe ich gelernt: Nur wenn die Eschatologie keine Geschichtstheorie sein will, sondern die Bruchstellen einer Diachronie eröffnet, an denen die absolute Transzendenz die Zeitsynthesen durchbricht, kann sie im wahren Sinn des Wortes Eschatologie sein.<sup>14</sup> Deshalb ist es für meine Überlegungen so wichtig, dass das in die Zeit ein-

brechende *neue* Jerusalem die «un-vordenkliche», «an-archische» Vergangenheit und die absolute Zukunft jenseits der Geschichte bedeutet. Jerusalem darf nicht nur rememoratives oder prognostisches Geschichtssymbol sein, das pragmatisch in die jeweilige Gegenwart eingepasst wird. Aber auch die Kehrseite muss gelten: Hätte ein diachron verstandenes Symbolsystem des neuen Jerusalem überhaupt keine Beziehung zur Geschichte und Gestalt des konkreten Jerusalem, wäre der Beliebigkeit eschatologischer Metaphorik Tür und Tor geöffnet.

## 2. Das neue Jerusalem als Topos der Eschatologie

«Eschatologie» bedeutet, wie eingangs bereits angedeutet, verantwortete Rede vom Äußersten in Fragen des christlichen Glaubens. Sie muss sich deshalb auch der Frage stellen, welchen *eschatologischen* Stellenwert die Rede vom «neuen Jerusalem» hat. In meinem folgenden Versuch gehe ich davon aus, dass der Begriff «Eschatologie» nach folgenden drei Dimensionen des Eschatologischen differenziert werden kann: Eschato-*Ästhetik*, Eschato-*Logik* und Eschato-*Ethik*.

In der Eschato-*Ästhetik* erhalten die Bildwelten, Symbole und die Metaphern, in denen Jerusalem in den biblischen Texten, zumal in den Psalmen<sup>15</sup> und bei den Propheten, ihre räumliche Verortung in einem Weltbild des Augenscheins und im konkreten Jerusalem haben, ihren angemessenen Stellenwert. Günter Bader hat das Psalmwort *Aedificans Hierusalem Dominus* (Der Herr erbaut Jerusalem) auf das Himmlische Jerusalem angewendet und von ihm gesagt: «Das Himmlische Jerusalem ist aus nichts als aus Metaphern erbaut.»<sup>16</sup> Dabei ist nicht von vorneherein entschieden, ob die ästhetisch qualifizierten Ausdrucksformen in Sprache, Musik oder Malerei, wie sie auch die christliche Liturgie prägen, mehr oder weniger zu bedeuten geben als die Begriffe, die den Wahrheitsdiskurs orientieren, wenn die Eschato-*Ästhetik* zur Eschato-*Logik* drängt. Ausgangspunkt einer Eschatologie, die sich an Jerusalem orientiert, sind also zunächst die biblischen Texte, in denen Jerusalem besungen wird, oder jene prophetischen Visionen, die im Prophetenbuch des Jesaja den Wiederaufbau des zerstörten Jerusalem betreffen. Die apokalyptische Poesie der Geheimen Offenbarung, in der durch kühnste Metaphorisierung das neue Jerusalem vom Himmel hernieder steigt, provoziert geradezu den Wahrheitsdiskurs der Eschato-*Logik* und wirft die unerbittliche Vertrauensfrage auf, die mit der Heilsfrage der gesamten Menschheit zu tun hat. Aus den schweigenden Steinen, mit denen Jerusalem nach allen Zerstörungen immer wieder neu aufgebaut wurde und die so Schicht auf Schicht das heutige Jerusalem bilden, erstehen in der Bibel gleichsam die Symbole und Metaphern, mit denen das geschichtliche Jerusalem als «Symbolsystem» und somit als Phänomen in Zeit und Geschichte

die Basis für den eschatologischen Wahrheitsdiskurs bildet. Es sei nur kurz angedeutet, dass die *Eschato-Ästhetik* die *Eschato-Logik* in folgender Weise orientiert: Ein geschichtlich bedingtes und auf Geschichte begrenztes Jerusalemer Symbolsystem, das weiteren Metaphorisierungen offen steht und Ausdruck einer unstillbaren Sehnsucht nach dem Allerheiligsten des Tempels ist, wird in der Geheimen Offenbarung durch das apokalyptische Symbolsystem des neuen Jerusalem kontrapunktiert. Beide Symbolsysteme haben ihre Bedeutung, doch das kontrafaktisch-apokalyptische verweist am ehesten auf den Bruch der Totalität. Das Symbolsystem des neuen Jerusalem wird an-archisch und trans-teleologisch. Die Metaphorik des hereinbrechenden himmlischen Jerusalem sprengt jeden Vergleich mit dem irdischen Jerusalem aller Zeiten: Zeit und Geschichte werden beendet. Jerusalem als Topos der *Eschato-Logik* eröffnet auf diese Weise den weiten Raum einer negativen Theologie mit einer unabschließbaren Hervorbringung von Metaphern und Begriffen, die den Wahrheitsdiskurs beflügeln, ohne ihn abschließen zu können. Deshalb muss in der *Eschato-Logik* die Frage erlaubt sein, ob die unabschließbare Metaphorisierung der Sprache zuletzt nicht doch bei einer «schlechten Unendlichkeit» stehen bleibt und den Hiatus zwischen Zeit und Ewigkeit durch die Synchronie einer Geschichtsteologie ersetzt. Die ästhetischen Texte des neuen Jerusalem und die Versuche der *Eschato-Logik*, ihre eschatologische Wahrheit zu erweisen, können die Skepsis einer schlechten Unendlichkeit nicht überwinden. Die unabschließbaren Symbolisierungen und Metaphorisierungen Jerusalems bedeuten die Relativierung des Eschatologischen überhaupt.

Deshalb ist die dritte Dimension des Eschatologischen, die *Eschato-Ethik* oder *Eschato-Praxis* in Bezug auf Jerusalem unverzichtbar und muss daraufhin befragt werden, ob Jerusalem ein Topos der Eschatologie ist, der wahre Unendlichkeit erschließt. In Anlehnung an Emmanuel Levinas habe ich versucht, das damit Gemeinte an Mt 25,31ff. aufzuzeigen.<sup>17</sup> Levinas hat sich wiederholt in einem Atemzug auf Jes 58 und Mt 25 berufen, um den Durchbruch zur wahren Unendlichkeit aufzuzeigen. Im Augenblick der Begegnung mit dem Menschen in Not gibt es keine Ausrede, man habe noch nicht richtig verstanden, worum es beim Menschsein *letztlich* gehe oder der Ruf sei nicht deutlich genug ergangen. Levinas zufolge geht der Anruf dem Verstehen voraus und provoziert ein «Geben», das sich erst beim Endgericht in seiner endgültigen eschatologischen Valenz erweist. Dies bedeutet deshalb alles andere als eine Individualisierung der *Eschato-Praxis* oder eine Reduktion der Eschatologie auf die materiale Ethik.<sup>18</sup> In der Begegnung mit dem Antlitz eröffnet sich der Augenblick der Verantwortung.

Mir scheint, dass die biblischen Texte, die vom neuen Jerusalem sprechen die drei Dimensionen der Eschatologie betreffen. Die ästhetische Dimension habe ich angesprochen, ebenso die logische, die zumal im Laufe der Theo-

logiegeschichte zu immer neuen Versuchen der Wahrheitsfindung angeregt hat. Es überrascht aber vor allem nicht, dass zum neuen Jerusalem auch die eschato-*ethische* Dimension gehört, und zwar im fundamentalen Sinn verantwortlichen Handelns, das auf der Unversuchung des Paradieses beruht, in der die Tora in einer Welt der Überfülle die Unterscheidung zwischen Gut und Böses vorlegt. Die Eschato-*ethik* hebt, wie Ulrich Berges exegetisch gezeigt hat,<sup>19</sup> bereits im Schlusskapitel des jesajanischen Prophetenbuches an. Berges kommt u.a. zu dem Ergebnis, dass die jesajanische Vegetationsmetaphorik mit Hilfe der Kombination von Gottesgarten und Tempel am Ende den neuen Himmel und die neue Erde verheiße (vgl. Jes 65,17), was schließlich bedeute: «Die Neuschöpfung (arb) von Himmel und Erde und die Jerusalems sind parallel gestaltet, so dass es sich nicht um ein kosmisches Ereignis im Sinne einer apokalyptischen Neuordnung handeln kann.» (87) Eine radikale Wende der bisherigen Lebensverhältnisse stehe in Jerusalem bevor, die nur JHWHs Schöpferkraft bewirken könne. Deshalb orientiere sich der Aufbau des nachexilischen Jerusalem nicht am zerstörten einstmaligen Jerusalem, sondern «am Archetyp des Garten Eden» (88). Jesaja stelle sich das neue Jerusalem nicht ohne Tempel vor. Aber der Tempelbau selbst sei kein «schöpferischer» Vorgang. JHWHs Schöpfermacht sei vielmehr unvergleichlich. Gleichwohl kämen dem Tempel auf dem Zion und dem Gemeinwesen Jerusalem zentrale Bedeutung zu. (90) Unter der Vorgabe des «neuen Himmels und der neuen Erde» komme es darauf an, «wie an dieser Schöpfung mitgebaut wird, was für ein Tempelkult (66,3) stattfindet und wie Menschen im Garten Eden (51,3) miteinander umgehen» (90) So ziele also die Aussage von der Neuschöpfung nicht auf ein kosmisches Ereignis ab, «sondern auf die wunderbare Verwandlung der Gottesstadt zugunsten der Knechte JHWHs» (92).<sup>20</sup> Diese Ordnung des neuen Jerusalem kann nicht mehr gestört werden, weil jene, «die sich gegen JHWH auflehnen, aus dem Heilsgelände entfernt (werden) (66,24).» (92) Diesen eschato-*ethischen* Aspekt einer letzten Scheidung zwischen Gut und Böses wird auch die Geheime Offenbarung aufgreifen. (Vgl. Offb 21,8.27) Indem aber die Menschen im neuen Jerusalem vor die eschatologische Urentscheidung gestellt werden, die bei Jesaja auf die Paradiesestradiation zurückgreift, in der Geheimen Offenbarung jedoch in die Metaphorik des herabsteigenden Jerusalem einbezogen wird, wird Jerusalem zum Topos einer Eschatologie, die das letzte Gericht in den Augenblicken der menschlichen Entscheidung zwischen Gut und Böses bereits präsent sein lässt.

Die neutestamentliche Exegese, die Michael A. Grimm meisterhaft referiert,<sup>21</sup> hat herausgearbeitet, dass Offb 21,1-22,5 ein Kommentar zu Jesajas Jerusalemtheologie ist. Die Schöpfermacht Gottes und die paradiesische Lebensfülle erfährt in Offb 21,1f. eine Radikalisierung, so dass Jerusalem nicht als Telos der Geschichte zu gelten hat, sondern als der unverfügbare

Einbruch Gottes in Raum und Zeit, die zugleich deren Vollendung bedeutet. Gott selbst ist als Herrscher über die gesamte Schöpfung der Tempel, er, der Schöpfer, und das Lamm. (Offb 21,22f.) Nachdem die Metaphorik des Neuen vom herabsteigenden Jerusalem weder Tag- noch Nachtzeiten noch einen Tempel kennt, wird das eschato-*logische* Signal gesetzt, dass es nicht mehr um das Jerusalem der Geschichtszeit gehen kann. Schließlich gibt es die eschato-*ethische* Unterscheidung zwischen Gut und Böses, wie soeben gezeigt. Die Unreinen und die Übeltäter haben keinen Zugang, sondern nur «die, die im Lebensbuch des Lammes eingetragen sind» (Offb 21,27). Die Scheidung zwischen Gut und Böses erhält den ganzen Ernst der Eschato-*Ethik*, so dass das neue Jerusalem auch nicht bei dem inhaltsarmen Ruf «Komm!» der Braut wie bei Jacques Derrida<sup>22</sup> stehen bleiben kann, sondern eine Fülle des Lebens eröffnet, die mit Metaphorik des Paradiesischen nur schwach angedeutet werden kann. Jerusalem wird zum Topos einer Eschatologie, die in der Eschato-*Ethik* wahre Unendlichkeit eröffnet: Gott, der sich in seiner Liebe den Menschen zuneigt und der Mensch, der im *amor benevolentiae* den Himmel bereits berührt, der sich unverfügbar herabneigt.

Indem die christliche Kirche die atl.-prophetischen Texte in ihren Kanon aufgenommen hat, wird man mit der Hermeneutik Walter Benjamins, an die Giorgio Agamben erinnert hat, sagen, dass die prophetische Jerusalemtheologie ebenso als das Unabgeschlossene zu lesen ist wie die messianische Zeit als unabgeschlossen gilt, in der die Perikope des neuen Jerusalem geschrieben wurde. Aber beide Texte machen die prophetischen und apokalyptischen Visionen wie zu einer großen Abkürzung der Menschheitsgeschichte, in der alles zusammengefasst und zugleich vollendet wird.<sup>23</sup> Frühjüdische und frühchristliche Jerusalemtheologie bleiben aufeinander bezogen. Für die christliche Theologie wird das neue Jerusalem zum Grundsymbol des Glaubens, das die unzählbare Schar der Geretteten aus den Zwölf Stämmen Israels ebenso betrifft wie die aller Völker und Nationen. (Vg. Offb 7,4-10) Der Christ nimmt an der eschatologischen Hoffnung Israels teil, wenn etwa in der Totenliturgie die Bitte ausgesprochen wird, dass die Engel den Toten begleiten und in die heilige Stadt Jerusalem führen mögen. Ästhetik und Logik des Eschatologischen steigern sich hier zur auch persönlichsten Vertrauensfrage. Die Kirche singt auch die Jerusalem psalmen, ohne sie dem Judentum zu entreißen. In Ps 87,5 wird beispielsweise poetisch besungen, dass jeder in Zion geboren sei.

Ich kann also als christlicher Theologe auch gut gelten lassen, dass eine jüdische Jerusalemtheologie eine andere ist und geschichtlichere Züge hat. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, dass das Judentum eine besondere Beziehung zu dieser Stadt aufrecht erhalten hat, und zwar auch durch die langen Jahrhunderte der Zerstreung, wie es aus der Ode *An Zion* von Jehuda

Halevi aus dem 11. Jahrhundert hervorgeht. Ich zitiere nur wenige Zeilen daraus:

«[...] Hier kam der Höchste zu Dir herab;  
 und der Dich erschuf, Brach Deine Tore gemäß den Himmelstor-Lagen.  
 Und Gottes Lichtglanz umstrahlte Dich, – wie konnten da noch  
 Sonne und Mond und der Sterne Lichter Dir tagen?  
 Wie könnt die Seel' ich da aus[zu]gießen, wo Gottes Geist  
 auf Deine Großen sich goß – wie könnt ich wohl zagen.  
 [...] Barfuß und bloß durch die Trümmerwüsten wandern, die einst  
 Dein Tempel waren – wo gäbs gleich köstlich Behagen.  
 Dort wo gewohnt Deine Cherubim im innersten Raum,  
 Dort wo geruht, der entschwand, des Heiligtums Schragen.  
 [...] Selig, wer harrt, und erlebts, und schaut, wie aufgeht dein Licht,  
 Des Strahlgeschosse die nächtgen Schatten durchschlagen,  
 Deine Erwählten zu schau'n im Glück, zu jubeln mit Dir,  
 Die neu du jugendlich prangst wie einst in Urtagen.»

Franz Rosenzweig, der dieses Gedicht übersetzt hat,<sup>24</sup> das jährlich am 9. Av, dem Gedächtnistag des Brandes des ersten und zweiten Tempels, in den Synagogen vorgetragen wird, schreibt in seiner Interpretation<sup>25</sup> dazu: «Man pflegt die Erzählung, daß Jehuda Halevi am Ziele seiner Pilgerschaft im Angesicht der heiligen Stadt sein Lied auf den Lippen von einem Araber erschlagen sei, als Sage abzutun. Sie ist es ohne Zweifel. Aber noch weniger Zweifel ist, daß auch die Geschichte nicht viel anders gewesen sein kann. Wer dieses Gedicht gedichtet hat, den mußte es in seine Todesstunde begleiten. Es ließ keinen Raum mehr für anderes.»<sup>26</sup> Hier steigern sich Schmerz und Sehnsucht zu einer Intensität, dass man ahnen kann, was der Blick auf das Verlorene an Kräften freisetzte, wenn auch zunächst nur zur Pilgerschaft. Es ist einerseits die Erinnerung an die große Vergangenheit zur Zeit des Tempels mit seinem innersten Kern, den Säulen («Schragen») des Allerheiligsten, in dem der Heiligste ruhte, aber auch entschwand. Hier kehrt der Glanz der Urzeit nach Zion zurück und erinnert an Jesajas Prophetie. Die Sprache des Dichters, in der die Jahrtausende mitsprechen, vermag die Trauer über das Verlorene zu überwinden.

Dem christlichen Pilger oder Touristen von heute wird Jerusalem zur konkreten Begegnung mit den Memorien seines Glaubens und zu einem Ort, an dem die drei großen Religionen Judentum, Christentum und Islam auf engstem Raum zusammen sind und jeweils ihre eigenen Pilgerscharen anlocken. Die Zerstörungen sind der Stadt bis heute ins Gesicht geschrieben. Aber auch die Spuren jüdischer, christlicher und muslimischer Präsenz drücken sich ins christliche Gedächtnis ein. Im vierten Jahrhundert hat Kaiser Konstantin Jerusalem ein neues architektonisches Gesicht verliehen, indem er die große Basilika an der vermuteten Stelle von Golgotha errichten und

über das Grab Jesu eine Rotunde bauen ließ. Der Islam hat im 7. Jahrhundert den Tempelberg neu bebaut, der seit dem Jahre 70 n. Chr. ein Ruinenfeld war. Nach der Gründung des Staates Israel wurden auch die Spuren der jüdischen Vergangenheit gesichert. Der Platz vor den Grundmauern des Herodianischen Tempels sind zum religiösen Zentrum des heutigen Judentums geworden.

Die große Vision der Geheimen Offenbarung setzte nicht auf den Wiederaufbau Jerusalems, sondern auf das eschatologisch neue Jerusalem. Der Name ›Jerusalem‹ hält alle je ergangenen Verheißungen zusammen. Der christliche Pilger besucht ein Jerusalem, in dem er den Beginn der eschatologischen Auferstehung der Toten in Jesus Christus verortet, dessen Tod der Hebräerbrief mit dem Eintritt des Hohenpriesters am Jom Kippur in das Allerheiligste zur Zeit des Tempels vergleicht (vgl. Hebr 9,11-14). Der Pilger wird sich bewusst machen, dass er, wo immer er zuhause sein wird, sich in der Fremde befindet. Erst die Engel werden ihn in die heilige Stadt führen. Andererseits wird das neue Jerusalem ihm überall schon gegenwärtig sein, wo der Schöpfer selbst der Tempel ist, zu dem auch wir, die Heidenvölker, durch das Lamm auf dem Thron Zugang haben. Der christliche Pilger wird das neue Jerusalem als Topos der Eschatologie im oben angezeigten Sinn besser verstehen, wenn er Ort und Geschichte des konkreten Jerusalem und die damit verbundene große biblische Literatur der Verheißungen kennt.<sup>27</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> F. HAHN, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1998, 1; vgl. F. HAHN, *Die eschatologische Dimension des Offenbarungshandelns Gottes*, in: DERS., *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, Tübingen 2002, 737-798; J. MAIER, *Apokalyptik im Judentum*, in: H. ALTHAUS (Hg.), *Apokalyptik und Eschatologie*, Freiburg-Basel-Wien 1987, 43-72.

<sup>2</sup> K. MÜLLER, *Apokalyptik/Apokalypsen III. Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale*, in: TRE 3 (1978) 202-251, hier bes. 211, 218.

<sup>3</sup> K. MÜLLER, *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik*, Stuttgart 1991, 30.

<sup>4</sup> K. MÜLLER, *Das Weltbild der jüdischen Apokalyptik und die Rede von Jesu Auferstehung*, in: *Bibel und Kirche* 52 (1997) 8-18, hier: 17.

<sup>5</sup> Vgl. M. A. GRIMM, *Lebensraum in Gottes Stadt – Jerusalem als Symbolsystem der Eschatologie*, Münster 2007 (= *Jerusalem Theologisches Forum* Bd. 11), bes. 395-438.

<sup>6</sup> Vgl. J. WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn u.a. 2005.

<sup>7</sup> Vgl. F. GRUBER, *Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung*, Freiburg/Br. 1997.

<sup>8</sup> Grubers Befürchtung, mit einer eschatologischen Symbolik Jerusalems auch nationalistische Züge des Zionismus zu favorisieren, führt nach Grimms Einschätzung bei Gruber zu einer ›Jerusalemvergesenheit‹. (398) Deshalb komme Marquardt, der Jerusalem in das jüdisch-christliche Verständnis der Eschatologie einbezogen habe, eine besondere Bedeutung zu.

<sup>9</sup> B. JANOWSKI, *Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie*. In: O. KEEL/E. ZENGER (Hg.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (QD 191), Freiburg-Basel-Wien 2002, 24–68. Nach Janowski, der sich seinerseits auf C. Geertz stützt, beruht ein religiöses Symbolsystem «auf dem Wechselverhältnis zwischen der ‹Vorstellung einer allgemeinen Seinsordnung› (‹Weltauffassung›) und den durch sprachliche und/oder bildliche Zeichen vermittelten ‹Stimmungen und Motivationen in den Menschen› (‹Ethos›), die jener ‹allgemeinen Seinsordnung› als der letztgültigen Wirklichkeit entsprechen [...]» (30).

<sup>10</sup> Vorbehalte gegen diese Form des Symbolverständnisses gibt es viele. Schon Th. W. Adorno hat den Symbolbegriff bezüglich einer Symbolisierung des Heiligen als zu realpräsentisch empfunden, als sei das Göttliche in der symbolischen Gestalt gegenwärtig. Dies aber komme mit dem Bilderverbot in Konflikt. Bei der Reflexion über die Zeitstruktur der Sakramente spielt die Dreidimensionalität des Zeitbewusstseins ebenfalls eine wichtige Rolle. Auch dort erhebt sich die Frage, ob die christlichen Sakramente diesen Rahmen sprengen.

<sup>11</sup> Vgl. P. RICŒUR, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969. Vgl. zur Geschichte des Symbolbegriffs und seiner neueren Verwendung die verschiedenen Beiträge in HWPh X 710–739 (Symbol) und 739–741 (Symbolische Form), 742f. (Symbolische Prägnanz).

<sup>12</sup> Vgl. C. KRAUSE, *Mysterium und Metapher. Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader*, Münster 2007.

<sup>13</sup> So zitiert aus G. BADER, *Die Abendmahlsfeier*, Tübingen 1993, 29.

<sup>14</sup> Vgl. E. LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg-München 1987, bes. 19–34 (Vorwort).

<sup>15</sup> Vgl. E. ZENGER, «Ich liebe den Ort, da deine Herrlichkeit wohnt» (Ps 26,8). *Tempeltheologische Semiotisierung des Alltags im Psalter*. In: KEEL/ZENGER, *Gottesstadt und Gottesgarten*, 180–206.

<sup>16</sup> G. BADER, *ÆDIFICANS HIERUSALEM DOMINUS. Über die Weise der Herabkunft der himmlischen Stadt in der Apokalypse*, in: M. MOOG-GRÜNEWALD/V. OLEJNICZAK LOBSIEN (Hg.), *Apokalypse. Der Anfang im Ende*, Heidelberg 2003, 1–13. hier: 11.

<sup>17</sup> Vgl. WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung*, bes. 122–143.

<sup>18</sup> Grimm spricht an mehreren Stellen das ethische Problem an, verbleibt aber im Bereich der materialen Ethik, wenn etwa die ökologische Frage zur Debatte steht. In der *Eschato-Ethik* geht es um die fundamentalmoralische Frage der menschlichen Verantwortlichkeit bezüglich der Entscheidung zwischen Gut und Böses.

<sup>19</sup> Vgl. U. BERGES, *Gottesgarten und Tempel. Die neue Schöpfung im Jesaja-Buch*. In: KEEL/ZENGER, *Gottesstadt und Gottesgarten*, 69–98, bes. 71–92.

<sup>20</sup> Berges schreibt abschließend: «Das Heiligtum und sein Opferkultus können nur dann in die Vision vom eschatologischen Jerusalem, vom paradiesischen Garten Zion, integriert werden, wenn sie auch für JHWH-Gläubige aus den Völkern, ja selbst für Verschnittene offen stehen. Der gottgefällige Kult ist im neuen Jerusalem nur von Israel und den Völkern gemeinsam zu verrichten.» (92) Die Ordnung der vor-noachitischen Zeit ohne Blutvergießen und blutige Tieropfer soll auf dem Zion erneut Gestalt annehmen.

<sup>21</sup> Vgl. GRIMM, *Lebensraum in Gottes Stadt*, 171–239 (Kurzfassung 238f.).

<sup>22</sup> J. DERRIDA, *Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie*, in: DERS., *Apokalypse*, Wien-Köln 1985, 9–90, hier: 87f.

<sup>23</sup> Vgl. G. AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt/M. 2006, bes. 153–162.

<sup>24</sup> Vgl. F. ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi. Zweiundneuzig Hymnen und Gedichte deutsch. Mit einem Nachwort und mit Anmerkungen. Der sechzig Hymnen und Gedichte*, zweite Ausgabe, Berlin o.J., 148–150. Vgl. neuere Ausgabe: F. ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi* (= GS 4/1), Den Haag u.a. 1983, hier (textidentisch): 250–253.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 257–259.

<sup>26</sup> Ebd. 259.

<sup>27</sup> Deshalb hat es mich gedrängt, meine eigenen Eindrücke und Reflexionen aus den Jahren meines Jerusalemaufenthalts zugänglich zu machen. Vgl. J. WOHLMUTH, *Gast sein im Heiligen Land. Ein narrativ-theologisches Reisebuch*, Paderborn u.a. 2008, bes. 37–66.