

JOSEF WOHLMUTH · BONN

JERUSALEM –
STADT CHRISTLICHER KONFESSIONEN –
STADT DREIER WELTRELIGIONEN

Eine Stadt, die trennt und verbindet

Auf verschiedene Weise lässt sich über Jerusalem schreiben. Alex Stock hat jenseits aller touristischen und auch pilgermäßigen Interessen, mit denen heute viele Menschen nach Jerusalem kommen, vor allem darauf aufmerksam gemacht, dass Jerusalem, so wie es heute vorgefunden wird, eine in Stein gehauene *Theologie*, d.h. eine ortsbezogene Gotteslehre darstellt.¹ Ich will versuchen, vor allem narrativ an das Thema heranzugehen. Immer wieder ist zu hören, dass ein einziger Besuch genügt, um von dieser Stadt nicht mehr los zu kommen. Dies gilt umso mehr nach längeren Aufenthalten, denn sie wirken so intensiv nach, dass es, wenn man darüber schreibt, zu einem ganz eigenen Stil führt. Überall schwingt unweigerlich mit, wie anders diese Stadt in religiöser, kultureller und auch politischer Hinsicht ist und welche geschichtliche und theologische Last auf ihr liegt. Die meisten Jerusalembesucher und auch Pilger haben nur wenige Stunden, um sich mit einigen Aspekten Jerusalems vertraut zu machen. Ich habe im Abstand von fast 20 Jahren zweimal für acht Monate dort gearbeitet (1984/85 und 2003/04) und konnte nach meiner zweiten Rückkehr gar nicht anders, als über die Erfahrungen schreibend nachzudenken. Die folgenden Ausführungen nehmen darauf Bezug² und greifen Fragen auf, die viele Pilger beschäftigen, wenn sie längst wieder zuhause angekommen sind. Drei Aspekte greife ich heraus: 1. Die Vielfalt der christlichen Konfessionen, 2. die drei Weltreligionen und 3. der Streit um Jerusalem als einer Stadt, die trennt und verbindet.

1. Stadt mehrerer christlicher Konfessionen

Jerusalem ist keine christliche Stadt. Aber es leben in ihr auf engstem Gebiet eine Reihe christlicher Konfessionen zusammen, die sich im Laufe der

JOSEF WOHLMUTH, geb. 1938, Priesterweihe 1964. Prof. em. für Dogmatik an der Universität Bonn, mehrmals Studiendekan des Theologischen Studienjahrs an der Abtei Hagia Maria Sion in Jerusalem, von 2004 bis 2011 Leiter des Cusanuswerkes.

Jahrhunderte um die heiligen Stätten angesiedelt haben und erst in jüngster Zeit von einem gefährlichen Aderlass bedroht sind. Wo stößt man auf diese christlichen Denominationen? Es gibt in der Altstadt das «christliche Viertel», wo man griechisch-orthodoxe, armenische, griechisch-katholische (melkitische), katholische und evangelische Angehörige ihrer Kirchen in den engen Gassen und in ihren Läden antreffen kann. Das armenische Viertel beherbergt die Angehörigen dieser altehrwürdigen Kirche und zugleich eine Ausbildungsstätte ihres künftigen Klerus. In diesen christlichen Vierteln liegen auch die Patriarchalsitze dieser Kirchen und die Propstei der evangelisch-lutherischen Erlöserkirche. Je näher man der Grabeskirche kommt, werden bisweilen auch Mitglieder der Bruderschaft vom Heiligen Grab in ihren schwarzen Gewändern auffallen, denen die Pilgerschaft dann im Heiligen Grab in ihren Wächteraufgaben begegnen wird.

Wer als christlicher Pilger nach Jerusalem kommt, kann es kaum erwarten, den Ort aufzusuchen, an dem der Überlieferung nach seit der spektakulären Pilgerreise der Kaiserinmutter Helena (zwischen 326 und 328 n. Chr.) das Kreuz Jesu aufgefunden worden sein soll und eine rege Bautätigkeit Kaiser Konstantins in Jerusalem einsetzte. Wer deshalb die Grabeskirche oder (nach griechischer Bezeichnung) die «Anastasis», d.h. Auferstehung(skirche) betritt, wird nicht zuerst nach der Architektur und Geschichte fragen. Er wird kommen, um zu beten und wie die Gläubigen der Orientalischen Kirchen niederzuknien und zu berühren. Kurz: Um in Ruhe dessen zu gedenken, was an diesem Ort verehrt wird. Nicht selten aber werden die in Stille Betenden erfahren, dass dem alles im Wege zu stehen scheint. Auf einen gewissen Pilgerandrang werden alle Besucher gefasst sein, auch auf eine gewisse Beachtung der Ordnung, auf der das Aufsichtspersonal besteht.

Wer sich in der Grabeskirche zum ersten Mal sehend und hörend aufhält, wird notgedrungen mit der Frage konfrontiert, wem dieser Kirchenraum gehört, zumal das Heilige Grab und die Höhe von Golgotha. Die Frage stellt sich vor allem durch das, was hier je nach Tages- oder Festzeit zu hören ist. Denn die christlichen Denominationen teilen sich in einer diffizilen Bemessung den Raum und treffen sich dort häufig nicht zeitlich versetzt, sondern gleichzeitig, je nach der Vorgabe des eigenen liturgischen Kalenders. Daher kommt es, dass zumal in der Morgenzeit verschiedene Stimmen zu hören sind: Da erklingt aus der lateinischen Kapelle der Franziskaner neben den gregorianischen Gesängen die Orgel, während eine kleine koptische Gemeinde in einer Nische auf der Rückseite des Heiligen Grabes die Liturgie feiert. Bisweilen ertönen zur selben Zeit die kräftigen Stimmen der armenischen Seminaristen aus einer ihrer Kapellen. Nur die jüngeren Konfessionen der Reformation haben in der Grabeskirche keine Stimme. Dafür hat Kaiser Wilhelm II. bei seinem Jerusalembesuch 1898, d.h. noch zu osmanischer Zeit, neben der Grabeskirche die lutherische

Erlöserkirche eingeweiht. Weitere Reformationskirchen sind über die Stadt verstreut.

Bei aller historischen Unsicherheit, ob der Ort der Hinrichtung Jesu und seines Grabes nach etwa 300 Jahren noch identifiziert werden konnte, ist heute aufgrund der verschiedenen Ausgrabungen dennoch gesichert, dass es sich um ein hügeliges Steinbruchgebiet gehandelt haben muss, das tatsächlich in die herodianische Periode und somit angenähert auch in die Zeit Jesu zurückreicht. Höhenunterschiede sind immer noch zu erkennen. Man muss z.B., um an den Ort zu kommen, an dem Golgotha verehrt wird, eine steile Treppe hinaufsteigen. Das Heilige Grab liegt auf Kirchenniveau entsprechend tiefer als Golgotha. Wer es in seinem derzeitigen Zustand als fast einsturzgefährdetes Heiligtum im Heiligtum zu sehen bekommt, wird eher erschrecken. Wenn man sich dem Andrang der Pilger aussetzt und jene Stelle betritt, um derentwillen man schließlich nach Jerusalem kommen wollte, wird klar, dass der Ort der Auferstehung Jesu ein leerer Ort ist, von dem man sich wünschen würde, dass auf jegliche Ausstattung verzichtet würde. Da ist das einzig Wichtige, ein wenig Platz und Stille zu finden, um niederzuknien und das Wort des Johannesevangeliums auf sich wirken zu lassen: «Selig, die nicht sehen und doch glauben» (Joh 20,29). Oder um im Markusevangelium zu hören: «Er ist nicht hier» (Mk 16,6).

Die orthodoxe Christenheit ist von alters her vor allem durch das Griechisch-orthodoxe Patriarchat in der Grabeskirche präsent. Als Jerusalem 135 n. Chr. praktisch dem Erdboden gleichgemacht wurde und den römischen Namen *Aelia Capitolina* erhielt, wurde der Bischofssitz in die neue Hauptstadt Palästinas nach *Caesarea maritima* verlegt. Im Canon 7 des Konzils von Nizäa wird festgehalten, dass Jerusalem dennoch seinen kirchlichen Rang behalten soll.³ Als im 5. Jh. Jerusalem die Patriarchatswürde zuerkannt wurde, begann eine stabilisierende Phase der Byzantinischen Kirche, freilich bald beeinträchtigt durch persische Eroberung 614 und islamische Präsenz ab 638, als Patriarch Sophronius mit Kalif Omar einen *status vivendi* aushandeln musste. 1009 wurde unter al-Hakim die Grabeskirche weitgehend zerstört, einer der Gründe für die nachfolgenden Kreuzzüge. Als die Kreuzfahrer im Jahre 1099 Jerusalem eroberten, sah es zunächst so aus, als würden sich die mittlerweile getrennten Kirchen des Ostens und des Westens verbünden. Aber bald kam es zur Errichtung eines Lateinischen Patriarchats und zur Vertreibung des Byzantinischen Patriarchen. Als 1244 Jerusalem endgültig verloren war, wurde der Orden der Franziskaner 1333 mit der Wahrung der lateinischen Interessen beauftragt. Zwischen den franziskanischen Rechten und den Vorrechten der Byzantinischen Patriarchen kam es wiederholt zu Streitigkeiten über die und in der Grabeskirche, bis 1852 ein Dekret des Sultans regelte, wie die Zuständigkeiten dort geregelt sein sollen. Es gilt im Prinzip bis heute.⁴

Sowohl die innerchristlichen Konflikte als auch die verschiedenen politischen Vorgänge haben dazu beigetragen, dass es über Jahrhunderte in Jerusalem zu einer innerchristlichen Ökumene so gut wie nicht kommen konnte. Man könnte sagen, die christlichen Kirchen in Jerusalem lebten die meiste Zeit in getrennter Verschiedenheit. Auch die lateinische Präsenz der Kirche in Jerusalem war alles andere als auf Verständigung und Frieden ausgerichtet. Erst heute, im Zeitalter ökumenischer Besinnung, gibt es Ansätze, zu einer versöhnten Verschiedenheit zu kommen. Wenn man das weiß, wirken die in der Grabeskirche auf engstem Raum stattfindenden Begegnungen zwischen Griechen, Kopten, Armeniern und Lateinern nur auf den ersten Blick irritierend. Bei längerem Aufenthalt lässt sich diese verwirrende Vielfalt der christlichen Konfessionen sogar als wohlthuende Mehrstimmigkeit erfahren. Es sind ja vor allem die orientalischen Liturgiegemeinschaften, die über Jahrhunderte in Jerusalem leben. Seit Jahrzehnten bemüht sich etwa die ökumenische Fraternität um bessere Beziehungen der christlichen Konfessionen. Die Gebetswoche für die Einheit der Christenheit wird kaum irgendwo so intensiv gefeiert wie in Jerusalem, indem jeden Tag eine andere Kirche besucht und in ihr gebetet wird.

Die Früchte dieser ökumenischen Bemühungen sind nicht ausgeblieben. In sehr erfreulicher Weise hat sich seit der Wahl des Orthodoxen Patriarchen von Jerusalem, Theophilus III., das ökumenische Klima sichtlich verbessert. Ich habe das erfahren, als durch Vermittlung von Erzbischof Aristarchos eine Gruppe Studierender aus der Bischöflichen Studienförderung *Cusanuswerk* überraschenderweise zu einer Audienz eingeladen wurde. Sie war für alle eine eindrucksvolle Begegnung. Wie aus Gesprächen mit Erzbischof Aristarchos hervorging, geht das Griechische Patriarchat derzeit bewusst auf die orthodoxe Bevölkerung arabischer Zunge zu. Womöglich hat gerade das gute Beispiel der melkitischen (griechisch-katholischen) Kirche unter der Leitung eines arabischen Patriarchen gezeigt, wie wichtig es ist, auf die einheimische Bevölkerung zuzugehen. Eine Ökumene, in der man voneinander lernt, ist gewiss nicht die schlechteste. Beim Besuch eines Gottesdienstes in der melkitischen Pfarrei Jerusalems kann man sich davon überzeugen, wie lebendig der Glaube auch unter schwierigen politischen Bedingungen gefeiert und gelebt werden kann.

Die neuere Präsenz der lateinischen Christenheit in Jerusalem ist stark an die Ordensgemeinschaften gebunden, die zur Pilgerbetreuung oder durch Gründung von Schulen und Krankenhäusern in Jerusalem leben und arbeiten. Das wurde durch die Neubegründung des Lateinischen Patriarchats in Jerusalem im Jahre 1847 deutlich gefördert. Die Ordensgemeinschaften haben heute mangels Nachwuchs aus Europa allerdings Mühe, ihre Präsenz in Jerusalem (und im Heiligen Land insgesamt) aufrecht zu erhalten. Gottlob siedeln sich auch neue Gemeinschaften an. So findet man beispielsweise

in der *Via dolorosa* an der sechsten Station eine Kommunität der Kleinen Schwestern. Die älteste durchgehende Präsenz seit dem 14. Jh. hat der Orden des heiligen Franziskus, der neben der Grabeskirche u.a. auch in *Dominus flevit* am Ölberg die Pilger betreut. Auch Frankreichs Katholizismus hat dank früheren Engagements des französischen Staates durch die von den Dominikanern betreute *École Biblique* eine weltweite Reputation. St. Étienne, die Gedenkstätte des Ersten Märtyrers der Christenheit, und die Residenz der Weißen Väter an der Kirche S. Anna, beide im Ostteil Jerusalems gelegen, sowie die Betreuung des Heiligtums *Petrus in Gallicantu* verstärken die französisch-katholische Präsenz in Jerusalem.

Im Vergleich zu den 1980er Jahren hat durch Einwanderung aus dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion auch die Russisch-orthodoxe Kirche wieder eine deutlichere Präsenz in Jerusalem, sieht man von der Konstanz der beiden Nonnenklöster auf dem Ölberg einmal ab. Das armenische Patriarchat, das 1311 aus dem Bischofssitz hervorgegangen ist, war für die armenische Kirche in der Zeit des Genozids während des Ersten Weltkriegs eine große Stütze. Fast stolz erzählte uns der Patriarch bei einer Audienz davon, dass er mit seinen Eltern geflüchtet war, dann in Jerusalem seine Ausbildung erhielt, um nach langen Jahren seiner Tätigkeit in verschiedenen Ländern wieder nach Jerusalem zurückzukehren. Die armenische Kathedrale wurde an der Stelle errichtet, wo der Überlieferung nach der Apostel Jakobus im Jahre 44 enthauptet worden sein soll. Es sei dahingestellt, wessen Jakobusgrab hier in Jerusalem verehrt wird – das Grab des Apostels Jakobus des Älteren oder das des Herrenbruders.⁵

Die Dominanz der griechischen Tradition in der Grabeskirche ist durch die feierlichen Gottesdienste im Katholikon, dem größten Raum der Grabeskirche in unmittelbarer Nähe zum Heiligen Grab, unüberhörbar. Der lateinischen Kirche steht neben der Kapelle im linken Seitenschiff auch ein Bereich auf der Höhe von Golgotha zu, wo viele Pilgergruppen, aber auch die Jerusalemer Gemeinde, Gottesdienste feiern. Golgotha selbst wird von den Griechen betreut. Dort befindet sich nicht nur ein Altar mit einer Ikone der Kreuzigung, sondern auch der Felsspalt, in den viele Pilger, niederbeugt unter die Altarplatte, die Hand hineinlegen, wo der Überlieferung nach das Kreuz gestanden haben soll, ehe der berührbare Felsen zersprungen ist. An Sonntagen ist es die syrische Gemeinde, die in einem dunklen und nicht sehr gepflegten Raum hinter dem Heiligen Grab ihre Sonntagsliturgie feiert. Auf der rechten Seite des Vorhofs der Grabeskirche kommt man in die Kapellen der Äthiopier, die sich übereinander befinden und mit einer Treppe verbunden sind. Man kann die Oberkirche über das Dach der Grabeskirche verlassen. Die syrische und äthiopische Tradition in Jerusalem beschränkt sich inzwischen leider auf immer kleinere Gemeinschaften.

Was die Architektur der Grabeskirche betrifft, hat Kaiser Konstantin den heiligen Ort, an dem das Kreuz Jesu gestanden und sein Grab gelegen haben soll, mit zwei prächtigen Bauten ausgestattet. Die geographische Lage des Kreuzeshügels, der außerhalb der damaligen Stadtmauern Jerusalems lag und im Vergleich zum Tempelberg höher gelegen ist als dieser, ist in der heutigen Einfügung in die Altstadt nicht mehr zu erkennen. Konstantin errichtete zwei große Sakralbauten: Einen basilikalischen Längsbau (genannt *Martyrion*) und getrennt davon einen großen Zentralbau über dem Heiligen Grab. Von der Basilika sind heute nur noch die Fundamente erhalten, sichtbar vom tiefsten Punkt der Grabeskirche, der Kapelle der heiligen Helena. Die Konstantinische Rotunde mit ihren Säulen ist trotz mancher Zerstörung in ihrer Struktur weitgehend erhalten, aber inzwischen in das Gesamtgefüge der Grabeskirche einbezogen. Beim ersten Betreten wird die Verwirrung über das architektonische Ensemble nicht ausbleiben. Der heutige Zustand geht zum großen Teil auf die Kreuzfahrerzeit zurück, die über die 1009 weitgehend zerstörte Konstantinische Basilika einen neuen Kirchenbau errichtet hat und dabei sowohl den Hügel von Golgotha als auch das heilige Grab zu einer Einheit zusammenführte. Weitere Ein- und Umbauten in den folgenden Jahrhunderten geben keinen Blick auf die Gesamtanlage mehr frei, wie man ihn beim Eintritt in eine Kirche erwarten würde.

Unabhängig von allen Zerstörungen und Umbauten, unabhängig auch von allen konfessionellen Besitzverhältnissen ist und bleibt das Ensemble der Auferstehungskirche der wohl zentrale Ort und die heiligste Stätte der Christenheit. Hier treffen sich Menschen aus aller Welt, vor allem auch die christlichen Pilgerschaften aller Konfessionen, hier begegnen sie den in Jerusalem lebenden christlichen Kirchen, zumal orientalischer Provenienz.

Auf der Suche nach Spuren der Jerusalemer Urgemeinde wird man auf den heutigen Berg Zion verwiesen. Der Berg Zion, der einst «weit im Norden» lag (Ps 48,3) und in alttestamentlicher Zeit Synonym für den Tempel und sein Areal wurde, ist mit dem heutigen *Har Zion* nicht zu verwechseln. Seit fast einhundert Jahren leben hier Mönche des heiligen Benedikt. Die Abteikirche ist mit der Erlöserkirche eine Stiftung des Deutschen Kaisers Wilhelm II. Sie wurde auf mittelalterlichen Ruinen errichtet. Der Plan, beim Bau der Abteikirche das mittelalterliche Obergemach, das als Abendmahlssaal gilt und heute ein profaner Raum ist, in die neu entstehende Abteikirche einzubeziehen, wurde nicht verwirklicht, weil man sich über die Besitzstände nicht einigen konnte. Die Abteikirche ist somit der nächstgelegene christliche Sakralbau neben dem *Coenaculum* und konnte insofern die *memoria* des Abendmahlssaales mit übernehmen. Dazu hat die Entschlafung Mariens auf einem langen geschichtlichen Weg vom Kidrontal auf dem heutigen Zion ihre zweite Gedenkstätte erhalten. Das Gedächtnis des Pfingstereignisses – die Geburtsstunde der Kirche – wirft mit

der Lokalisierung des Abendmahlssaales die historische Frage auf, ob der heutige Zion nicht als Ausgangspunkt der christlichen Gemeinde in Jerusalem anzusehen ist.

Am Pfingstfest, dem jüdischen Wochenfest *Schawuot*, werden der lukianischen Apostelgeschichte zu Folge die engen Grenzen Jerusalems bereits gesprengt. Die Hinwendung zu den Völkern beginnt, so dass die Völkerwallfahrt in umgekehrter Richtung ihren Lauf nimmt. Die Verheißung der Völkerwallfahrt aus Jes 2 könnte man insofern als realisiert betrachten, als Jerusalem über die Jahrhunderte hinweg Pilgerstätte der aus den Heidenvölkern entstandenen Völkerkirche geblieben ist. Dafür steht die heutige Abteikirche mit ihrem vielfältigen Programm der Pilgerbetreuung und Friedensarbeit. Ausstrahlung erhält die Abtei nicht zuletzt durch die Errichtung des Theologischen Studienjahres für deutschsprachige Studierende beider großen Konfessionen, dessen 40jähriges Bestehen bald gefeiert werden kann.

Der Staat Israel sorgt heute dafür, dass alle Gäste und Pilger freien Zugang zu den heiligen Stätten der Christenheit, zumal zur Grabeskirche, haben. Inzwischen ist allerdings der Zusammenhalt der christlichen Gemeinden, die alle über die Grenzen des heutigen Staates Israel hinausreichen, durch die neu errichteten Grenzen und Checkpoints, Zäune und Mauern stark erschwert. Palästinensischen Christen aus dem Autonomiegebiet ist es kaum möglich, die heiligen Stätten in Jerusalem regelmäßig zu besuchen. Aber auch die christlichen Kirchen, die seit Jahrhunderten in Jerusalem nahe den Heiligtümern angesiedelt sind, fühlen sich im Heiligen Land bisweilen wie Fremde im eigenen Haus, während viele ihrer Zugehörigen, die um ihre Zukunft bangen, die Stadt verlassen.⁶

2. Stadt dreier Religionen mit zwei heiligen Bergen

Die Region Palästina war kein unbevölkertes Land, als die neuere jüdische Einwanderung gegen Ende des 19. Jh. einsetzte. In den Jahrhunderten der osmanischen Herrschaft war Jerusalem eine Stadt mit gemischter Bevölkerung und vor allem geprägt von der islamischen und christlichen Tradition, hinter der die jüdische Tradition lange Zeit zurückstehen musste. Mit der jüdischen Einwanderungswelle in der Zeit des Dritten Reiches und nach dem Zweiten Weltkrieg veränderte sich dies aus bekannten Gründen erheblich. Nach der Staatsgründung Israels 1948 und nach all den Vorgängen der letzten Jahrzehnte stellt sich im Blick auf das heutige Jerusalem als Hauptstadt Israels die Frage, ob es auf längere Sicht den Charakter einer Vielvölker-Stadt, einer Stadt der drei großen Weltreligionen behalten oder eine jüdische Hauptstadt werden soll, in der muslimische und christliche Bevölkerungsgruppen höchstens noch eine geduldete, verschwindende Minderheit sein werden.

Es gibt, so ist zu hören, Leute, die auf dem Tempelberg einen dritten Tempel errichten wollen. Die Realisierung würde m.E. einen Weltenbrand entfachen. Dabei wissen doch alle drei religiösen Traditionen nur zu gut, dass der Gott Israels, den sie als den einen Schöpfergott verehren, von seiner Herkunft her kein ‚Jerusalem‘ ist. Er kommt von draußen, vom Sinai her, und ist deshalb nicht an diesen einen Ort gebunden, mag dieser Ort noch so heilig (gewesen) sein. Das Tempelweihegebet Salomons ist nur eines der vielen Textbeispiele, das verkündet: Gott braucht kein Haus, weil er der Schöpfer des Himmels und der Erde ist. Aber es soll Gebetsort aller Völker sein (vgl. 1 Kön 8,22-53). Gleichwohl ist der Tempelberg in Jerusalem für keine der drei großen Religionen bedeutungslos. Von Jehuda Halevi stammt eine Ode an Jerusalem, die zeigt, dass die Sehnsucht nach einer Rückkehr der Juden nicht erst aus dem Zionismus erwachsen oder Ergebnis der Schoa ist. Bei jedem Pesach geben Juden der Hoffnung Ausdruck, das Fest im nächsten Jahr in Jerusalem feiern zu können.

Jerusalem ist die Stadt der drei Religionen und zweier Berge. Der eine Berg, Golgotha, ist der heilige Berg der Christenheit. Doch wie ist es mit dem Tempelberg, auf den das Judentum aus seiner Geschichte und der Islam seit dem 7. Jh. unserer Zeitrechnung je ihren Anspruch erheben? Ist er teilbar unter Juden und Muslimen?

Auffallendstes Kennzeichen Jerusalems ist der muslimisch bebaute Tempelberg, den die islamischen Eroberer als Trümmer-, Schutt- und Abfallhaufen vorgefunden haben. Deshalb, so wird erzählt, habe sich der Kalif Omar nach der Einnahme der Stadt vom Jerusalemer Stadtoberhaupt an die Stelle führen lassen, wo David gebetet hat. Man hätte den Muslim an Davids Grabstätte führen können, aber dieses hätte er nicht als Gebetsstätte Davids akzeptiert. So wurde Omar schließlich zum ehemaligen Tempelberg geführt, der durch enge Gassen führte und damals nur kriechend betreten werden konnte. Hier genau, so erkannte der muslimische Spurensucher, ist der Ort, an dem David gebetet hat, so gehe es auch aus den muslimischen Quellen hervor. Sofort beschloss er, an dieser Stelle zu bauen.⁷

Dass die Christen den Tempelberg nicht zu ihrem heiligen Berg machen wollten, ist wohl auf zwei Gründe zurückzuführen: 1. Für die christliche Religion stand im Mittelpunkt, was mit Jesus in Jerusalem geschehen war. 2. Den Tempelberg wollte man nicht bebauen, um die Wunde offen zu halten, die – wie man in den ersten Jahrhunderten meinte – durch den Unglauben der Juden geschlagen worden sei. Damit aber war der einst heiligste Ort bis zum Beginn der muslimischen Herrschaft ein Ort der Leere. Umso erstaunlicher ist, dass die Bebauungen auf dem Berg Golgotha und auf dem Tempelberg architektonisch korrespondieren. Dies ist freilich auf Grund der heutigen Bebauung der Jerusalemer Altstadt nicht auf Anhieb erkennbar. Tatsächlich aber ist der Tempelberg architektonisch eine

Antwort auf den heiligen Berg der Christenheit in Jerusalem: Wie die Konstantinische Bebauung des angenommenen Hügels der Kreuzigung Jesu und seines Grabes in einem basilikalischen Längsbau und der Auferstehungsrunde bestand, so wurde auf dem Tempelberg der Felsendom als Rundbau und die AlAqsa Moschee als basilikalischer Längsbau errichtet. Rundbauten sind Memorialbauten, im einen Fall das Grab Jesu, im anderen Fall das Gedächtnis des einstigen Allerheiligsten im Tempel und von Morija, d.h. dem Berg des Abrahamsopfers. Die vorchristliche Erwähnung dieser Tradition in 2 Chr 3,1 setzt den Ort, an dem David mit dem Bau des Tempels begann, mit dem Berg Morija gleich. Der Koran preist Abraham als Gottergebenen an mehreren Stellen und nennt ihn deshalb einen «Muslim». Er habe an den einen Gott geglaubt, von dem die Christen abgewichen seien (Sure 3,67). Wenn in Sure 37,99-113 eine eigenständige Interpretation von Gen 22 vorgelegt wird, findet Morija keine Erwähnung und eine Identifizierung mit Jerusalem wird im Koran, soweit ich sehe, nicht vorgenommen. Aus den Inschriften des Felsendoms geht meiner Kenntnis nach auch keine Anspielung auf den Berg Morija hervor.⁸ Die Sure 17,1, in der von der Nachtreise des Mohammed gesprochen wird, in der der Prophet vom nahen Gebetsplatz «zur ganz fernen Moschee» getragen wird, konnte wohl nur im Nachhinein auf den Tempelberg übertragen werden, wo der «entfernteste Gebetsraum» den Namen *AlAqsa* bis zum heutigen Tag trägt. Sobald sich die Betenden auch in Jerusalem nach Mekka gewendet hatten, wurde *ElKuds* im Rang der muslimischen heiligen Städte nach Mekka und Medina auf die dritte Stelle zurückgestuft.⁹

Lässt also der Anspruch der drei Religionen auf ihre jeweiligen heiligen Orte und die damit zusammenhängende Geschichte nicht notwendigerweise befürchten, dass diese Religionen, solange Jerusalem besteht, über eine getrennte Verschiedenheit nicht hinauskommen werden? Im Blick auf das heutige Jerusalem der drei Weltreligionen hat der Salzburger Systematiker Hans-Joachim Sander topographische Überlegungen angestellt: Während die Wer-Frage die Religionen zusammenführe und eine, trenne sie die Wo-Frage.¹⁰ Was Sander diagnostiziert, wirft ein Licht auf die Frage, ob der Dialog dieser Religionen nicht zum Scheitern verurteilt ist, zumal der Blick auf ihre Geschichte skeptisch macht. «Juden, Christen und Muslime beziehen sich auf denselben Gott und sind sich zugleich durch eine gewalttätige Religionsgeschichte in Ablehnung und Misstrauen verbunden. Es gibt eine unvermeidbare Nähe zwischen ihnen und zugleich eine hohe Kultur der Distanzierung voneinander» (47). Bei allen drei Religionen stehe der Name Gottes im Mittelpunkt, doch er zeige jeweils die Differenzen an. Einerseits relativiere der je eigene Gottesname den des anderen. Jeder erhebe aber zugleich Anspruch auf Wahrheit und definitive Abgeschlossenheit der Offenbarung. Für Sander sind die Namen Gottes «sprachliche Konstruktionen»

und die Offenbarungen werden mit Ansprüchen präsentiert, so dass das Wer und das Wo Gottes auseinandertreten. «Das Wer Gottes, das im Grunde von allen als bei allen identisch angenommen wird, kann gerade in dieser Weise nicht identifiziert werden, sobald es konkret unter Menschen verortet wird» (49). Besteht aber nicht die Möglichkeit, auf Konkretisierungen Gottes durch Name und Anspruch zugunsten reiner Transzendenz zu verzichten? Sander sieht in diesem Versuch eine intellektuelle Verführung, weil er «eine höhere Einsicht in das Wesen Gottes suggeriert» (49). Die drei Religionen könnten auf ihre Wahrheitsansprüche nicht verzichten, weil sie damit ihre Identität aufgeben würden. «Es wird unmöglich bleiben, eine religiöse Wahrheit zu entwickeln, die eine vereinigende Kraft entfalten kann und die den einen Gott zwischen Juden, Christen und Muslimen zum Ausdruck bringt» (51). So werde zwar von allen Dreien das gemeinsame Wer Gottes unterstellt, doch die Konkretisierung erhebe zugleich einen Machtanspruch, der verlangt, um der eigenen Identität willen die Differenz aufrecht zu erhalten (vgl. 51). Was in dem engen Zueinander der drei Religionen in Jerusalem zu erfahren ist, zeige, dass jede der drei Religionen «ihre eigenen Orte, um Gott zu identifizieren» hat und «jeder heilige Ort eine Gegengeschichte zu den anderen» (53) aufweist. Daraus zieht Sander die Konsequenz: «Es wäre deshalb auch illusionär, von Religionen zu erwarten, auf Konkurrenz mit anderen zu verzichten und stattdessen einer Ortlosigkeit das Wort zu reden, die eine konkurrenzlose religiöse Idealität möglich machte» (55).

Auf den ersten Blick scheint dies unbestreitbar zu sein. Architektonisch hat das Judentum seit der römischen Zerstörung der Stadt in den Jahren 70 und 135 verloren und sich bis heute nicht erholen können. Weder die neu erbaute Große Synagoge in der jüdischen Neustadt Jerusalems noch die Rekonstruktion der Rambam-Synagoge in der jüdischen Altstadt können das Verlorengegangene aufwiegen oder mit der islamischen Bebauung des Tempelberges konkurrieren. Was heute als «Klagemauer» den Juden zugänglich ist, ist kein wieder erbauter oder erhaltener herodianischer Tempel, sondern nur eine Grundmauer, die Herodes zur Erweiterung des Tempelareals als Befestigungsmauer errichtet hat. Es ist nicht einmal ein Mauerrest des ehemaligen Tempels selbst. Was also bedeutet es *theologisch*, dass der Tempelberg weder christlich noch jüdisch, sondern muslimisch bebaut ist? Vielen ist dies ein Ärgernis, gerade heutigen gläubigen Juden, die Jerusalem als ihre wahre Heimat betrachten. Aber auch der Christenheit war es nicht recht, dass die Eroberer den frei gehaltenen Platz bebauten, zumal sich damit auch ein religiöser Anspruch erhob, der zur Konkurrenz der zwei Religionen die neue Konkurrenz einer dritten Religion heraufführte. Das ist die religionsgeschichtliche Wirklichkeit Jerusalems bis heute. Hinzu kommt, dass ein Dialog zwischen den Religionen auf Augenhöhe derzeit zusätzlich verstellt

ist, weil Christentum und Islam in Jerusalem politisch einer jüdischen Dominanz gegenüberstehen. Die Gefahr, die notwendige Verständigung in religiösen und politischen Fragen mit Waffen auszutragen statt mit Dialog, scheint unvermeidbar. Ist also ein Religions-«Dialog» zur politischen Verständigung in Jerusalem unmöglich?

Ein Gewährsmann jüdischer Provenienz versucht, diese Frage grundsätzlich zu beantworten. Es ist Emmanuel Levinas, der in einem kurzen Beitrag aus dem Jahr 1959¹¹ auf die Bedeutung des Monotheismus in den drei in Jerusalem beheimateten Religionen hingewiesen hat: «Das lange historische Zusammenwirken zwischen Juden, Christen und Moslems, ihre geographische Nachbarschaft rings um das Mittelmeer, ihre gegenseitige Durchdringung allenthalben in unserer homogenen strukturierten Welt, in dieser realen Welt, die sich um Anachronismen nicht schert, schafft, ob man es will oder nicht, eine faktische Gemeinschaft zwischen Juden, Moslems und Christen, auch wenn ernste Mißverständnisse sie trennen und sogar in Gegnerschaft zueinander bringen. [...] Warum sollte diese Gemeinschaft gegen den Willen ihrer Mitglieder entstehen?» (126) Als erste Antwort hält Levinas fest, dass jede dieser Gemeinschaften die Welt den Universalismus gelehrt habe, auch wenn man sich in der Pädagogik nicht immer einig war. «Unsere wesentlichen Schicksale sind befreundet.» Der Monotheismus ist «keine Arithmetik des Göttlichen», sondern «die vielleicht übernatürliche Gabe, den Menschen hinter der Verschiedenheit der historischen Traditionen, die jeder einzelne fortsetzt, als absolut dem Menschen gleich zu sehen. Er ist eine Schule der Liebe zum Fremden und des Antirassismus» (126). Doch das sei noch nicht genug. Der Monotheismus «zwingt den Anderen, in den Diskurs einzutreten, der ihn mit mir vereinen wird» (126). Dies hänge mit der «Logik der Hellenen» zusammen, die «bekanntlich ein Einverständnis zwischen Menschen her[stellte]» (126). Während aber Platon voraussetzt, dass der Gesprächspartner einwilligen muss zu sprechen, und Aristoteles meint, der Mensch, der schweigt, könne sich der Logik des Nicht-Widerspruchs endlos verweigern, gilt vom Monotheismus: «Der Monotheismus, das Wort des Einen Gottes, ist genau das Wort, das nicht zu hören unmöglich ist, dem nicht zu antworten unmöglich ist. Es ist das Wort, das dazu zwingt, das Gespräch aufzunehmen» (126). Der Monotheismus habe «das Wort des Einen Gottes zu Gehör gebracht», weshalb der griechische Universalismus in der Welt zur Wirkung gekommen sei und sie allmählich zur Einigung führe. Die eine Menschheit entstehe zwar «in Furcht und Zittern», aber sie habe wirtschaftliche Zusammenarbeit und Solidarität hervorgebracht. Rassen und Staaten hätten auf unserem Planeten zur Einheit gefunden. Die Monotheisten seien es, die dies ins Leben gerufen haben, nicht das «ökonomische Kräftespiel». Denn «die monotheistische Kraft, dem Menschen den anderen Menschen erträglich zu machen

und den anderen Menschen zu einer Antwort zu veranlassen, hat diese ganze Ökonomie der Solidarität möglich gemacht». Dem fügt Levinas noch hinzu: «Der Islam ist einer der Hauptfaktoren dieser Herausbildung der Menschheit». Dies sei eine schwierige Aufgabe gewesen, aber er sei sehr schnell über die Stämme hinausgewachsen und habe sich schnell in drei Kontinenten ausgebreitet und «zahllose Völker und Rassen vereint». Der Islam habe «besser als jeder andere begriffen, dass eine universale Wahrheit mehr wert ist als lokale Partikularismen». Nicht von ungefähr finde sich im Talmud eine Lehrfabel über Ismael – «das Symbol des Islam» –, die seinen Namen bereits vor seiner Geburt nennt. Es ist, als gehöre Ismael und damit der Islam seit Ewigkeit zur «Ökonomie der Schöpfung». Das Judentum habe sich vor dieser großen Leistung des Islam für die Heraufführung der Einheit immer wieder verneigt. Dazu zähle vor allem der große Dichter des 11. Jh., Jehuda Halevy, der selbst arabisch schrieb und die Mission des Islam verherrlichte, obwohl er dem Judentum das Erstgeburtsrecht nie habe absprechen wollen. Den Juden zeichne es aus, in jedem Augenblick für den Dialog bereit zu sein, den Dialog über hohe Dinge zu führen, «das Wort von Mensch zu Mensch» (127). Levinas erinnert an die mittelalterliche Geschichte, als jüdische Gelehrte den ins Arabische übersetzten griechischen Aristoteles durch eine weitere Übersetzung ins Lateinische nach Europa zurückvermittelt haben. Leider werde dies heute nicht mehr hinreichend gewürdigt. Man glaube dem Wort nicht mehr und so erwachsen daraus immer wieder neue Missverständnisse. Fast beschwörend beendet Levinas seine Rede mit den Worten: «Aber wir Juden, Moslems und Christen – wir Monotheisten – sind hier, um den Bann zu brechen, um Wörter zu sagen, die sich aus dem Zusammenhang, der sie verunstaltet, losreißen, um Worte zu sagen, die bei demjenigen beginnen, der sie sagt, um das Wort wiederzufinden, das entscheidet, das Wort, das den Knoten löst, das prophetische Wort» (128). Levinas plädiert also nicht etwa für eine wortlose Leere, sondern für das Vertrauen auf das prophetische Wort.

Jean-Louis Chrétien hat die These vertreten, dass sich in dieser kurzen Ansprache von Emmanuel Levinas etwas ankündige, was in weiteren Überlegungen das Nachdenken über die beiden Sprachsysteme, des Hebräischen und Griechischen mit Konsequenzen für alle weiteren Übersetzungssprachen, betrifft.¹² Ihm bin ich gefolgt.¹³ Um das Übergewicht, das Levinas in seiner Ansprache dem islamisch-jüdischen Verhältnis gegeben hat, aufzufangen, ist es hilfreich, das Levinas'sche Denken noch ein wenig weiter zu verfolgen. Für Levinas hat die Tatsache, dass die Hebräische Bibel schon in vorchristlicher Zeit übersetzt wurde, grundlegende Bedeutung. Die Sprache der Hellenen als erste Übersetzungssprache sei eine Sprache der Logik, die sich um das Einverständnis zwischen den Menschen bemüht. Die ursprüngliche Sprache des Monotheismus, das Hebräische, hingegen betreffe den

Ursprung des Dialogs. Somit treten, wie Levinas ausführt, zwei universale Rationalitäten nebeneinander: die des Monotheismus, die den Dialog eröffnet, und die des Dialogs, mit deren Hilfe sich die Gesprächspartner verständigen, sei es einwilligend oder sich ihm verweigernd. Die (hebräische) Rationalität ist dissymmetrisch wegen ihres diachronen, jenseits des Seins anzusetzenden Offenbarungsursprungs, während das Griechische der Menschheit eine symmetrische Universalsprache anbietet. Die zweite Sprache als Übersetzungssprache ist die Sprache des Abendlandes, die Sprache des Universalen und somit der Philosophie. Europa: «c'est la Bible et les Grecs»¹⁴. Levinas fügt noch hinzu, durch die vorchristliche Übersetzung sei Europa eigentlich in Ägypten geboren worden. Für die Tora sei es ein notwendiger Erweis des Geistes, offen zu stehen für Verstehen und Verstehbarkeit. Es gehöre zur heiligen Geschichte, dass sie auch griechisch erzählt werden kann, wenn aber griechisch, dann auch – so Levinas – in jeder anderen Sprache. Die hebräische Bibel bringe einen Exzess ins Griechische; die Sprache Platons und Aristoteles' erlebe dadurch ihr *Pascha*. Umgekehrt könne der Universalismus Griechenlands nicht zu seinem Ziel kommen ohne den *einen* Gott Abrahams.

Diese Gedankengänge von Emmanuel Levinas könnten so etwas wie den Grundtenor einer Magna Charta des Dialogs zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen in Jerusalem (und darüber hinaus) bilden. Es wäre allerdings im Blick auf den Islam zu ergänzen, dass er seinerseits die hebräische Offenbarungssprache in das Arabische übersetzte, wenn auch nicht in Gestalt einer Übernahme der biblischen Texte insgesamt wie es in der Septuaginta geschehen ist. Diese Einschränkung ist wichtig, weil durch die Rezeption der griechischen Übersetzung des Ersten Testaments durch die frühe Kirche ein einmaliges Verhältnis von Judentum und Christentum grundgelegt wurde, das für den Islam in Beziehung zum Judentum nicht gelten kann. Aber Levinas hat ausdrücklich darauf hingewiesen, welche Verdienste sich die islamische Theologie im Mittelalter durch ihre Beschäftigung mit der griechischen Philosophie erworben hat, und so der Rationalität der Hellenen auch im Islam einen Ort gegeben hat. Dies gilt es heute im Dialog der drei Weltreligionen neu zu würdigen. Nur so können auf längere Sicht fundamentalistische Engführungen in allen drei Religionen verhindert werden. Denn vom Verhältnis der drei großen Religionen zueinander wird nicht wenig abhängen, welche Zukunft die Stadt Jerusalem haben wird. Es bedarf dazu des prophetischen Wortes. Dies hatte Levinas mit Recht betont, zumal er 10 Jahre nach der Staatsgründung sehen konnte, wie verstellt die politischen Verhältnisse von Anfang an waren und wie verhängnisvoll die Kooperation des Jerusalemer Großmufti mit den Nationalsozialisten war, um die eingewanderten Juden in Palästina möglichst zu vernichten.

Ohne Zweifel ist die *Ortsfrage* ein wichtiges Element, das mitentscheidet, ob der Religions-Dialog zumal in Jerusalem gelingen kann. Es geht aber auch um einen symbolischen Dialog. Es wäre für meine Begriffe z.B. ein Dienst an der Ökumene der drei Religionen, wenn der Felsendom, der ja keine Moschee im strengen Sinn ist, zum Memorialbau der drei Jerusalemer Religionen erklärt würde, indem der Islam die Kritik gegen das Christentum in den Inschriften des Felsendomes zurücknehme und dieser schließlich – durchaus unter muslimischer Verwaltungshoheit – für Muslime, Juden und Christen zum gemeinsamen Ort der «Bindung Isaaks» auf Morija erkoren würde. Ob dies bedeutet, wie Sander vorschlägt, einen Ort jenseits der Sprache und somit einen utopischen Ort des Schweigens zu schaffen, sei dahingestellt. Abraham, für Paulus der Vater aller Glaubenden, wurde für den Islam – zusammen mit Ismael – zum Inbegriff der Gottergebenheit (*mousslima*). Davon könnte etwas in die ganze Welt ausstrahlen, wenn Jerusalem ein Ort der Gottergebenheit wäre, aus der auch neue Friedens- und Versöhnungskräfte erwachsen. Da in Europa der Gedanke einer absoluten Transzendenz mehr und mehr zu verdunsten scheint, müsste von Jerusalem für Judentum, Christentum und Islam ein Impuls für die Menschheit ausgehen, sich der «religio» im Sinn der Rückbindung des Menschen an den Schöpfer wieder neu bewusst zu werden. Aufgabe der christlichen Theologie wäre es, den Glauben an die Inkarnation als prinzipiell mit dem Monotheismus vereinbare Lehre zu plausibilisieren.¹⁵ Ein Europa, das nach Levinas auf den zwei Rationalitäten aufbaut, sollte alles tun, eine fundamentalistisch-antirationale Entwicklung im Bereich der drei Religionen zu verhindern.

Wenn die drei Religionen die Herausforderung der Gegenwart annehmen, könnte m.E. politisch darüber nachgedacht werden, ob nicht in absehbarer Zeit Israel *und* Palästina mit ihren befriedeten Nachbarn eine Annäherung an die EU in Aussicht gestellt werden könnte, auf dass Europa ein Vielvölkergebilde mit religiöser Pluralität nach dem Modell und in den Grenzen des ehemaligen Römischen Reiches würde.

3. Jerusalem heute – eine Stadt, die trennt und verbindet

Angesichts einer solchen Utopie hinterlässt das heutige Jerusalem als Stadt einen zwiespältigen Eindruck. Die neuen Trabantenstädte, die sich um die Altstadt herum gelegt haben, führten zu einem erheblichen jüdischen Bevölkerungszuwachs. Israels Siedlungspolitik begünstigte von Anfang an Jerusalems Wachstum auf Kosten der palästinensischen Stadtbevölkerung. 1995 hatte Jerusalem 560 000 Einwohner. Der Anteil der jüdischen Bewohner in Jerusalem lag 2005 bei 65 %, der arabische Anteil bei 32 % und der christliche Anteil bei 2 %. Heute gibt das israelische Zentralbüro für

Statistik aktuell 788 152 Einwohner an. 2012 könnte die Millionengrenze bereits überschritten werden.

Die Grenzziehungen seit 1947/48, 1967 und schließlich durch die Errichtung des Grenzzaunes und der Mauer seit 2003/04 hatten auch für die Lage Jerusalems Folgen. Die Grenzziehung folgte politischen und militärischen Erwägungen. Es ging darum, die Fläche des annektierten Landes so weit wie möglich zu vergrößern und die arabische Bevölkerung der Stadt möglichst klein zu halten. Die Siedlungspolitik Israels sorgt nach wie vor auch in der übrigen Welt für Unmut. Selbst Deutschland, das grundsätzlich zum Staat Israel steht, kann den Fortgang der Siedlungspolitik nicht gutheißen. Andererseits begegnen wir Deutsche in Jerusalem unserer eigenen Geschichte. Dies ist im Holocaustmahnmal *JadVaschem* aufgrund dessen, was durch den Nationalsozialismus in deutschem Namen in der Judenvernichtung geschehen ist, geradezu mit Händen zu greifen. Die Gedenkstätte für die Kinder beeindruckt besonders nachhaltig. Im monumentalen Garten der jüdischen Gemeinden lassen sich die in Stein gehauenen Inschriften der Namen unschwer entziffern, zumal wenn sie Orte betreffen, aus denen viele deutsche Besucher kommen. Den ersten Gang durch das architektonisch eindrucksvolle neue Gebäude erlebte ich im September 2007 mit der genannten Gruppe Studierender aus dem Cusanuswerk. Uns beschäftigte in vielen Nachgesprächen die Frage, ob wir als Deutsche mit der moralischen Schuldenlast bereits fertig sind. Wie tröstlich, dass in *JadVaschem* Bäume für die Gerechten aus den Völkern gepflanzt werden können, die zeigen, dass es inmitten allen Verbrechens auch manche Mutige gab, die ihr eigenes Leben riskierten, um jüdische Menschen zu retten. Der Erzbischof von Köln, Kardinal Joseph Höffner, gehört zu den «Gerechten der Völker».

Es hat lange gedauert, bis Israel bereit war, von einem palästinensischen Staat zu sprechen. Immer wieder sind die Friedensbemühungen gescheitert. Den zu schaffenden Staat gibt es bis heute nicht. Selbstmordanschläge in Jerusalem gehörten während der zweiten Intifada, die ich im Jahre 2003/04 in Jerusalem erlebte, zum bitteren Alltag der Stadt. Seit einigen Jahren trennt eine überdimensionale Grenzanlage Jerusalem von Bethlehem, die für Pilger zwar mühelos überwindbar ist, die ehemals christliche Stadt aber vom Pilgerstrom abschneidet. Wer länger in Jerusalem lebt und mit beiden Bevölkerungsgruppen zu tun hat, droht innerlich zerrissen zu werden, weil das Recht im Grunde auf beiden Seiten liegt und nur eine religiös untermauerte und politisch gewollte Versöhnung zu einem dauerhaften Frieden beitragen könnte. Es ist mein ausdrücklicher Wunsch, dass Jerusalem eine Zukunft hat.

Während meines zweiten Aufenthaltes besuchte ich häufig Elazar Benyoëtz, den Dichter und Aphoristiker, in seiner Dichterklausur zu Jerusalem. Er schreibt über Jerusalem:

Ich lebe in einer Stadt,
 die Ewigkeiten hervorbringt und verzehrt.
 Da hat man keine Zeit, nach einem Sinn zu fragen.
 Es ist hier alles von Bedeutung und felsenfest.
 Bei Licht besehen, bei diesem grellen Licht,
 werden Fragen nicht laut.¹⁶

Leider gilt das auch für das schwierigere Terrain des Dialogs zwischen den drei großen, an Jerusalem irgendwie gebundenen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Es gilt aber auch für die politischen Verhärtungen auf beiden Seiten der Grenze. Mögen die Bewohner von Jerusalem Zeit finden, nach dem Sinn zu fragen, und möge das Felsenfeste friedensweich werden, mögen sich die Fragen beantworten lassen, welche die Menschheit weiterbringen. Nach Psalm 87 entspringen all unsere Quellen aus dieser Stadt. Erich Zengers Auslegung¹⁷ dieses Textes zu Folge geht es darin um die Gottesstadt als Mittelpunkt der Welt, in dem alle Völkerschaften, seien sie noch so verfeindet, ihren Ursprung haben. Hier bestätigt sich die Überzeugung von Emmanuel Levinas: Die Offenbarung hat ihre Verankerung in der Gottesstadt (*ir HaElohim*); zugleich ist sie der Ort, an dem die Quellen der gesamten Menschheit mit all ihren Sprachen, Logiken und Dialogbemühungen ihren Ausgangspunkt finden könnten. Möge das Jerusalem von heute davon ein Abglanz sein. Möge es auch gelingen, dass wir als christliche Pilger oder in Jerusalem lebende Christen nicht wie Fremde angesehen werden, sondern als Menschen, die zu diesem Jerusalem gehören und sich dafür mitverantwortlich wissen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Alex STOCK, *Poetische Dogmatik. Gotteslehre. 1. Orte*, Paderborn u.a. 2004, 35–83.

² Vgl. Josef WOHLMUTH, *Gast sein im Heiligen Land. Ein narrativ-theologisches Reisebuch*, Paderborn u.a. 2008.

³ Vgl. Josef WOHLMUTH (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 1, Paderborn ³1998, 9. Nach dem Erscheinen des Bandes hat mich Kardinal Ratzinger freundlicherweise darauf hingewiesen, dass sich die Hauptstadtfrage im Text dadurch löst, dass es mittlerweile *Caesarea maritima* geworden war, was aber die ursprüngliche Sukzessionswürde Jerusalems «vorbehaltlich der der Metropole zukommenden eigenen Würde» (Ratzinger) nicht ungeschehen macht.

⁴ Vgl. zu einzelnen historischen Daten Günter STEMBERGER, *Jerusalem*, B. Nachchristlich, in: LThK³ 5 (1996) 781–783.

⁵ Freilich scheinen wenige Gründe dafür zu sprechen, dass der Apostel Jakobus d. Ä. schon in Spanien gewesen und dort gestorben sein kann. Man vergleiche die Ausführungen in der zweiten und dritten Auflage des LThK unter dem Stichwort Jakobus. Die dritte Auflage äußert sich zur Jerusalemer Tradition gar nicht mehr. Vgl. LThK² 5 (1960) 833–835 und LThK³ 5 (1996), 718–722. Die Gleichsetzung Jakobus des Herrenbruders mit einem der beiden anderen Namensträger scheint inzwischen nicht mehr diskutabel zu sein.

⁶ In der dritten Auflage des LThK Bd. 5 (1996) werden folgende Zahlen für die christliche Bevölkerung angegeben: Von 1967 bis 1970 (d.h. nach dem Sechs-Tage-Krieg 1967) schmolz die Zahl der Christen auf unter 10 000. Sie wuchs dann bis 1987 wieder auf 16 000 an, sank aber nach der ersten Intifada bis 1995 auf 12 500 ab. Lateiner waren es noch 4000, Armenier etwa 1000, griechisch-orthodoxe 3600 und griechisch-unierte und viele andere Denominationen alle unter 500. Man kann sagen, dass die großen Verlierer der langjährigen Konflikte die Christen sind. Die Ungesicherheit ihrer Zukunft zwischen den großen Bevölkerungsgruppen und die Angst vor der Radikalisierung der religiösen Gruppen in Islam und Judentum sowie nicht zuletzt wirtschaftliche Probleme führen zu einer Art von Massenemigration der meist besser gebildeten christlichen Bevölkerungsschichten. Inzwischen sind auch die christlichen Klöster in ihrer Existenz gefährdet, weil der Nachwuchs aus Europa, zumal auch aus Deutschland, ausbleibt.

⁷ Vgl. STOCK, *Poetische Dogmatik* (s. Anm. 1), 73–83.

⁸ Die Inschriften erscheinen eher als eine polemische Antwort auf die architektonische Botschaft des heiligen Berges der Christenheit. Die Gemeinsamkeit mit Abraham, die Judentum, Christentum und Islam eigentlich verbinden könnten, wurde also an dieser Stelle bisher nicht gesucht.

⁹ Es ist interessant, dass das Lexikon für Theologie und Kirche auch in der dritten Auflage auf die islamische Sicht Jerusalems überhaupt nicht eingeht. Umso intensiver aber stellt sich Alex Stock dieser Frage. Er hat nämlich die Gottesfrage als zentrales Element seiner Jerusalemtheologie behandelt und dabei auch nach der Jerusalemvergessenheit der entstehenden Christenheit gefragt. Im Anschluss an Lorenzo Perrone schreibt er: «Das Symbolum [sc. von Nizäa] ist, auch wenn seine Vorgeschichte in Palästina liegen sollte, ein heidenchristliches Bekenntnis, ohne Jerusalem-Gedenken.» STOCK, *Poetische Dogmatik* (s. Anm. 1), 69. Dem kann ich nicht ohne Vorbehalt folgen. Es hängt nicht am Namen Jerusalem, ob das Nizänum jerusalemvergessen ist oder nicht, sondern an der Interpretation dessen, der unter Pontius Pilatus dort gekreuzigt wurde. Eine ganz andere Frage hängt mit der entstehenden Christologie zusammen: Was bedeutet es, wenn man in der Rückschau auf Jesu Leben und Tod bekennt, er sei Gottes Wort im Fleisch, er sei der geliebte Sohn des einen Gottes Israels. Wird dann nicht das monotheistische Erbe zerstört? Hat nicht Arius mit Recht für die absolute Einheit Gottes plädiert und somit die Göttlichkeit des Sohnes abgelehnt? Wie konnte das erste vom Kaiser Konstantin einberufene Konzil ein griechisches Fremdwort in die Glaubenssprache einführen? Die Antwort des Konzils ist im ersten Schritt, dass das griechische *homoousios* Jesus so sehr auf die Seite Gottes stellt, dass er dem ursprunglosen Sprung als Geborener vor aller Zeit im Wesen gleichrangig ist, wengleich die Geburt eine Unterscheidung zwischen «Vater» und «Sohn» möglich macht. Kann auf diese Weise jüdisches Uranliegen des Schemà Jsael gerettet werden? Oder besteht nicht eher die umgekehrte Gefahr, dass die eine Gottheit in die Niederungen des Menschlichen herabgezogen wird und «Gott» letztlich ein gottmenschliches Mischwesen wird, das man mit dem Namen «Christus» als Gott anrufen kann? Dies sind nicht nur Fragen der Textinterpretation, sondern auch des jüdisch-christlichen Dialogs. Mit der islamischen Tradition wäre zu klären, ob die Einwände des Koran gegen die «Beigesellungen» durch eine entsprechende Exegese des Konzilstextes von Nizäa und der nachfolgenden theologischen Verständigungsversuche zumindest hilfreich sein können, um grobe Missverständnisse zu überwinden.

¹⁰ Vgl. Hans-Joachim SANDER, *Der eine Gott der Juden, Christen und Muslime und seine Heterotopien der Macht – Der unmögliche Lebensraum des religiösen Dialogs*, in: J. SINKOVITS – U. WINKLER (Hg.), *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate* (Salzburger Theologische Studien 28 – interkulturell 3), Innsbruck – Wien 2007, 45–65. Vgl. Josef WOHLMUTH, *Die Pluralismusdebatte im Religionsdialog – Christliche Lösungsansätze und deren Zielführung*, in: *Religionen unterwegs* 14 (2008) 8–15.

¹¹ Vgl. Emmanuel LÉVINAS, *Monotheismus und Sprache*, in: DERS., *Schwierige Freiheit*, Frankfurt/M. 1992, 126–128. Es handelt sich hier, wie die französische Ausgabe anmerkt, um eine Ansprache vor der Versammlung der Union des Étudiants Juifs im Winter 1959. Vgl. Emmanuel LÉVINAS, *Monothéisme et langage*, in: DERS., *Difficile liberté*. Troisième Édition, Paris 1963/1976, 249–251, hier: 249, Anm. 1.

¹² Vgl. J.-L. CHRÉTIEU, *La traduction irréversible*. In: J.-L. MARION (Hg.), *Emmanuel Lévinas – Positivité et transcendance*, Paris 2000, 309–328.

¹³ Vgl. Josef WOHLMUTH, *Die Sprache der drei Weltreligionen*, in: DERS., *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*. Paderborn u.a. 2002, 28-35.

¹⁴ Zit. CHRÉTIEN 320 aus *A l'heure des nations* 155. Vgl. dazu Emmanuel LEVINAS, *Die Übersetzung der Schrift*, in: DERS., *Stunde der Nation*. München 1994, 57-87

¹⁵ Vgl. oben Anm. 9.

¹⁶ E. BENYOËTZ, *Die Eselin Bileams und Kohelets Hund*, München 2007, 109.

¹⁷ Vgl. F.-L- HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 51-100* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 2000, 548-563.