

PETER EBENBAUER · GRAZ

HEILIGE STADT ZWISCHEN ERDE UND HIMMEL

Jerusalem als unverzichtbarer Bezugspunkt jüdischer und christlicher Liturgie

Zu den faszinierenden Fähigkeiten des Menschen gehört es, sich durch geistige und sinnlich-ästhetische Imaginationen Orte zu schaffen oder an Orte zu versetzen, die die Topographien alltäglicher Lebensräume übersteigen. In religiöser Hinsicht geht diese Fähigkeit so weit, dass sich bestimmte Orte über Jahrhunderte hinweg als wirksame Kristallisationspunkte religiöser Praxis, Identität und Imagination erweisen. Dies kann dazu führen, dass ein Ort, eine Stadt aus ihrer geographischen Bindung gelöst und kultisch oder ästhetisch vervielfältigt oder gar in eine Transzendenz jenseits aller irdischen Verortungen enthoben wird, um von dort her umso wirkungsvoller in die religiösen Sprach- und Handlungsspiele von Glaubensgemeinschaften einbezogen zu werden.

Im Blick auf die jüdische und die christliche Religion ist die Stadt Jerusalem das unübertroffene Beispiel dieses Vermögens.¹ Kult und Liturgie sind die zentralen Vehikel dieser Praxis – angefangen von der Konstituierung Jerusalems als Ort der beständigen Gegenwart Gottes über die Etablierung von Jerusalemer Wallfahrtsfesten bis hin zur Substitution des Tempelkultes durch liturgische Gebete und Zeremonien mit ihren starken Rückbezügen auf den Tempel. Jerusalem ist zugleich Ursprungs- und Erinnerungs-ort christlicher Liturgie. Die für die neutestamentlichen Evangelien so bedeutsame topographische Dramaturgie gipfelt in allen vier Varianten in der Zuspitzung der Mission Jesu in Jerusalem. Hier kommt es zum Konflikt mit den religiösen und politischen Autoritäten. Hier wird das Abschiedsmahl gefeiert, das zum wichtigsten formgebenden Bezugspunkt christlicher Liturgie werden sollte. Hier wird Jesus der Prozess gemacht. Hier kommt es zum Todesurteil, zum Kreuzweg und – unmittelbar vor den Mauern der Stadt – zur Kreuzigung und zur Grablegung Jesu. Vom Grab Jesu nimmt die Ostererfahrung der Auferstehung ihren Ausgang und führt zum Beginn eines neuen Glaubensweges aus der Erkenntnis dessen, was an und durch

PETER EBENBAUER, geb. 1966, Ao. Univ.-Prof. am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz. Balthasar-Fischer-Preis des Deutschen Liturgischen Institutes 2010.

Jesus von Gott gewirkt wurde, und zwar wiederum von Jerusalem ausgehend. Vielfältig sind die Bezüge, die die neutestamentlichen Schriften zwischen dem Heilsdrama Jesu und dem Jerusalemer Tempel herstellen, bis hin zur kühnen Theologie der Überwindung und Ablösung des Tempelkultes durch Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi und zur Etablierung der einst am Tempel situierten Gegenwart Gottes durch den Heiligen Geist in den Herzen aller Gläubigen.²

Für Jerusalem gilt, dass diese Stadt nicht nur ein bedeutender sozialer, politischer, kultureller und ökonomischer Umschlagplatz war und ist, sondern dass sie auch ein religiöser, ein heils-ökonomischer Umschlagplatz ist, an dem sich zu bestimmten Zeiten und durch bestimmte Einrichtungen und Ereignisse, die nicht vergessen werden dürfen, Entscheidendes für die religiöse Identität und für alle Gegenwart und Zukunft jüdischen wie christlichen Glaubens getan hat. Die Liturgien beider Religionen gewährleisten dieses Nicht-vergessen-dürfen in vielfältigen Variationen, und zwar unabhängig vom realen Geschick der Stadt Jerusalem als eines politisch-kulturell-religiösen Brennpunktes mit so oft erschütternden, konflikt- und gewaltreichen Auseinandersetzungen.

Maßgeblichen Anteil an der liturgischen Kultur der fortlaufenden Erinnerung Jerusalems haben einige Königs-, Wallfahrts- und Zionslieder des Psalmenbuches, die bereits innerhalb der alttestamentlichen Religionsgeschichte die literarisch-spirituelle Verankerung dieser Stadt im kulturellen und religiösen Gedächtnis Israels gewährleisten. Zusammen mit anderen biblischen Texten, die um Jerusalem kreisen, bleiben sie über die biblische Zeit hinaus bis in unsere Gegenwart sowohl jüdischer- als auch christlicherseits liturgisch Sinn-bildend. Drei exemplarische Abschnitte aus den Psalmen 24, 122 und 137 seien an dieser Stelle zitiert:

... Wer darf hinaufziehn zum Berg des Herrn, / wer darf stehn an seiner heiligen Stätte?

Der reine Hände hat und ein lauter Herz, / der nicht betrügt und keinen Meineid schwört.

... Ihr Tore, hebt euch nach oben, / hebt euch, ihr uralten Pforten; / denn es kommt der König der Herrlichkeit.

Wer ist der König der Herrlichkeit? / Der Herr, stark und gewaltig, / der Herr, mächtig im Kampf. ... (Ps 24,3-4.7-8)

... Ich freute mich, als man mir sagte: / «Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern.»

Schon stehen wir in deinen Toren, Jerusalem: / Jerusalem, du starke Stadt, / dicht gebaut und fest gefügt. ...

Erbittet für Jerusalem Frieden! / Wer dich liebt, sei in dir geborgen.

Friede wohne in deinen Mauern, / in deinen Häusern Geborgenheit. ... (Ps 122,1-2.6-7)

An den Strömen von Babel, / da saßen wir und weinten, / wenn wir an Zion dachten.

Wir hängten unsere Harfen / an die Weiden in jenem Land.

Dort verlangten von uns die Zwingherren Lieder, / unsere Peiniger forderten Jubel: / «Singt uns Lieder vom Zion!»

Wie könnten wir singen die Lieder des Herrn, / fern, auf fremder Erde?

Wenn ich dich je vergesse, Jerusalem, / dann soll mir die rechte Hand verdorren.

Die Zunge soll mir am Gaumen kleben, / wenn ich an dich nicht mehr denke, / wenn ich Jerusalem nicht zu meiner höchsten Freude erhebe. ...

(Ps 137,1-6)

Die Königs-, Fest- und Sehnsuchtstheologien dieser Texte sind untrennbar mit Jerusalem verbunden; sei es durch die Wahl Gottes, auf dem Zionsberg eine bleibende Stätte seiner Gegenwart und Anbetung errichten zu lassen, sei es durch die Treue und Gerechtigkeit, die Gott als wahrer König seines Volkes Israel in Jerusalem bekundet, sei es durch die Sehnsucht nach der einst blühenden Gottesstadt, die im Babylonischen Exil zum ersten Mal so heftig aufbricht, dass sie zur Quelle einer reichen Jerusalem-Literatur innerhalb der Bibel und weit über sie hinaus werden sollte.

Die lange Ära des Zweiten Tempels – vom Ende des Babylonischen Exils bis zur Zerstörung durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. – machte Jerusalem mit seinen kultischen Opfer- und Festfeiern zu dem religiösen Bezugspunkt der jüdischen Religion schlechthin, wenn auch mit wachsender Distanzierung mancher Gruppen von einer allzu starken Fixierung auf den Tempel. Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels und angesichts der rigorosen Vertreibung aller Juden aus der Stadt Jerusalem (nach der Niederschlagung des Bar Kochba-Aufstandes um 135 n. Chr.) durch die Römer konnte die Stadt in ihrer realen Situation keine Stütze jüdischer Identität mehr sein. Sie konnte aber aufgrund ihrer so prägnanten historischen wie theologischen Bedeutsamkeit auch nicht einfach aus dem religiösen Gedächtnis jüdischen Glaubens gestrichen werden. Mitsamt ihrer großen Geschichte und dem Tempel wurde sie in die Regulative und Praktiken der persönlichen Frömmigkeit sowie in die sich nun immer größer ausgestaltende synagogale Liturgie integriert,³ und zwar in vielschichtiger Art und Weise: Einmal in den sich herausbildenden Pflicht- oder Stammgebeten jüdischer Frömmigkeit ohne Tempel, an prominentester Stelle innerhalb der Wochentags-*Amida*, des täglich mehrmals zu sprechenden Achtzehngebetes, und zwar in der 14. und in der 17. Benediktion:

[14] Habe Acht auf Jerusalem, deine Stadt. Lass deine Gegenwart in ihr wohnen und lass es bald und noch in unseren Tagen eine Stadt sein, in der deine Gerechtigkeit wohnt. Möge sie ein Zentrum des Gebets sein für alle Völker. Gepriesen seist du, Ewiger. Du baust Jerusalem.

[17] Habe Gefallen an deinem Volk Israel und höre seine Gebete. In großem Erbarmen finde Gefallen an uns und lass deine Gegenwart über Zion ruhen. Lass unsere Augen Ausschau halten nach deiner Rückkehr zum Zion in Erbarmen.⁴

Dann in der Organisation der Gebets- und Festzeiten, also des liturgischen Kalenders für Jahr, Woche und Tag, in welchem von den täglichen Tempelopferzeiten bis hin zu den großen Festen des Tempels – Jom Kippur (Großer Versöhnungstag), Pessach, Schawuot (Wochenfest) usw. – Jerusalem als Gottesstadt und der Tempel als Ort Seiner Gegenwart fortlaufend erinnert und präsentiert werden. Die zentrale Qualität Jerusalems als Ort, an dem Gott sich niedergelassen hat, um mit seinem Volk zu kommunizieren, wird nun am jeweiligen Ort der Feier der Liturgie, und das heißt in jeder synagogalen Gottesdienstversammlung, durch Gebet und Zeremonie in wirksamer Weise evoziert; jenseits realer Topographie, aber doch in eindrücklicher liturgischer Erinnerungs- und Erwartungs-Symbolik.

Dies wird nicht zuletzt durch die Ausrichtung des synagogalen Gottesdienstraumes und des Gebetes nach Jerusalem zum Ausdruck gebracht. Damit verbunden ist die Positionierung der *Tora*-Rollen in der *Tora*-Nische nach Jerusalem hin, und ihre liturgische Verehrung als Gotteswort, das zwar ursprünglich am Sinai geoffenbart wurde, aber doch auch vom Zion aus ergeht: «Die Weisung kommt von Zion her und das Wort des Ewigen aus Jerusalem» (Jes 2,3). Dieses Jesajawort gewinnt neben der Reaktualisierung der Sinai-Offenbarung wichtige Bedeutung für die Dramaturgie und das Verständnis der synagogalen *Tora*-Liturgie, die damit auch in den Dienst der Erinnerung Jerusalems und des Tempels gestellt wird.⁵ Schließlich begegnen uns bereits in Synagogen der Spätantike Darstellungen, Mosaiken und Reliefs, die die Erinnerung an Jerusalem und den Tempel auch über das Auge vermitteln, etwa mit Darstellungen der Tempelarchitektur, der *Menora* (des siebenarmigen Tempelleuchters) und anderer ritueller Gegenstände, die mit dem Tempel oder mit Festen am Tempel in Jerusalem verbunden sind.

Zu den Festliturgien, die schon zum liturgischen Kalender des Tempels gehörten, werden im synagogalen Gottesdienst weiterhin die biblischen Anweisungen für die Zeremonien im Tempel gelesen. An bestimmten Tagen kommen entsprechende Psalmen, aber auch Jerusalem-Texte aus anderen biblischen Büchern und Sehnsuchtslieder nach Jerusalem im Rahmen der freien liturgischen Dichtung, der sogenannten *Pijutim* zum Erklingen. Letzteres gilt vor allem für den neunten Av, *Tischa be-Av* (Juli/August), jenem Feier- und Fasttag im jüdischen Kalender, an dem der Zerstörung des Ersten und des Zweiten Tempels sowie anderer traumatischer Ereignisse in der Geschichte des Judentums gedacht wird. Zu diesem Tag

gehören *Qinot*, Klagegesänge über Jerusalem, angefangen von den biblischen Klageliedern des Propheten Jeremia bis hin zu liturgischen Dichtungen aus dem Mittelalter, etwa aus den Zionsliedern des berühmten sephardischen Dichters Jehuda Halevi (1075–1145):

Weh, wie einsam sitzt da / die einst so volkreiche Stadt. Einer Witwe
wurde gleich / die Große unter den Völkern.
Die Fürstin über die Länder / ist zur Fron erniedrigt.
Sie weint und weint des Nachts, / Tränen auf ihren Wangen. Keinen hat
sie als Tröster / von all ihren Geliebten. Untreu sind all ihre Freunde, /
sie sind ihr zu Feinden geworden. (Klgl 1,1-2)

Mein Herz ist im Osten, doch ich bin am westlichsten Ende –
was kann mir mein Brot da bedeuten, wie könnt' ich es kosten mit Lust,
wie vermag ich meine Gelübde und Eide zu erfüllen,
solange Zion im Strick Edoms gefesselt ist und ich gefangen bin im
Bande Arabiens?
Nichts bedeutet es mir, allen Reichtum Spaniens zu verlassen, aber
alles bedeutet mir ein Blick nur auf den Staub des zerstörten Tempels.
(Jehuda Halevi)⁶

Wie ein roter Faden zieht sich durch diese bis heute lebendigen jüdisch-liturgischen Jerusalem-Bezüge, dass die Erinnerung an die große Gottesgeschichte dieser Stadt, ihr Gewicht als Umschlagplatz zwischen Gott und Seinem Volk, ja als Begegnungsort zwischen Ihm und allen Völkern, für jede Zeit und Generation bedeutsam und orientierend bleibt: Die Stadt Jerusalem und ihr Tempel bilden für immer den Sammlungs- oder Fluchtpunkt der Geschichte Gottes mit Seinem Volk und mit der gesamten Menschheit. Diese real uneingelöste und in vielen Momenten der Geschichte utopisch anmutende Bedeutsamkeit wird in der Liturgie zu einem ortsunabhängigen, aber umso eindringlicheren Signal gestaltet, das diese Stadt als finale Ortsansage Gottes erscheinen lässt: so als wäre sie zumindest virtuell da, wo es gelingt, mit Gott und untereinander in Frieden und Gerechtigkeit, in Liebe und Barmherzigkeit vereint zu sein. Dies geschieht jüdischerseits aber nicht ohne den beständigen Ruf nach der realen Einlösung jenes Gottesversprechens, das die Geschichte Jerusalems im jüdischen Glaubenssinn verkörpert; – wenn schon nicht heute, dann zumindest oder womöglich «nächstes Jahr in Jerusalem», wie der dynamische Schlusspunkt der Seder-Zeremonie an jedem jüdischen Pessachabend lautet.

In der christlichen Liturgiegeschichte werden die Stadt Jerusalem und der Tempel auf dem Zionsberg in einer speziellen christologischen und ekklesiologischen Vermittlung bedeutsam. Die neutestamentliche Transformation des Jerusalemer Tempelkultes und des Glaubens an die exklusive

Gegenwart Gottes im Allerheiligsten dieses Tempels gipfelt ja im Anspruch, dass der gekreuzigte Christus selbst der wahre Tempel Gottes ist; dass er, in der Herrlichkeit seines auferweckten Leibes, der wahre und entscheidende Ort der Gnadengegenwart Gottes ist.

Jesus antwortete ihnen: Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten. Da sagten die Juden: Sechszwanzig Jahre wurde an diesem Tempel gebaut und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten? Er aber meinte den Tempel seines Leibes. Als er von den Toten auferstanden war, erinnerten sich seine Jünger, dass er dies gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesprochen hatte. (Joh 2,19-22)

Der Hebräerbrief buchstabiert in detaillierter Weise aus, was Jesu Heilstod in den Kategorien der Jerusalemer Tempeltradition bedeutet und wie diese Kategorien durch eine christologisch zentrierte Versöhnungstheologie gesprengt werden (vgl. Hebr 4,14-10,18). Die wahre Gottes-Stätte verlagert sich hier vom Tempelberg zum Berg der äußersten Lebenshingabe Jesu, nach Golgotha und zum Grabesfelsen vor den Mauern der Stadt. Jerusalem bleibt für die christliche Heils-Erinnerung insoweit von zentraler Bedeutung, als sich in dieser Stadt das Geschick Jesu entschied und sich an diesem Geschick Gott in unüberbietbarer Weise geoffenbart hat.⁷ Mit dem Jerusalemer Pfingstereignis (Apg 2) wird diese neue, durch Jesus Christus vermittelte Gnadengegenwart Gottes allen zugänglich, die durch den Geist Gottes und die Predigt der Apostel zum Glauben kommen, unabhängig von ihrer sozialen, ethnischen und religiösen Herkunft. Aufgrund dieser Konstellation ist der Jerusalem-Bezug der von hier aus sich etablierenden christlichen Liturgie anders gelagert als jener der jüdischen Liturgie. Der zentrale <Topos> christlicher Liturgie ist Jesus Christus, seine Gegenwart und Heilswirksamkeit ist universal und nicht an einen geographisch fixierten heiligen Ort gebunden, sein <Ort> ist topographisch nicht festzumachen, sondern erstreckt sich himmlisch und kosmisch in alle Richtungen. Konsequenterweise werden auch kosmische Symbole und Orientierungen maßgeblich für die christliche Liturgie: die Sonne als Christus-Symbol und der Osten als die Gebetsrichtung christlicher Liturgie.

Jerusalem wird als Stadt der entscheidenden Ereignisse des Paschamysteriums Jesu Christi freilich mitsamt ihrer bedeutenden Geschichte für das Volk Gottes nicht vergessen. Sie wird aber von Anfang an so fest mit Christus verbunden, dass sie überall mit vergegenwärtigt erscheint, wo Christus ist: im Himmel, wo er zur Rechten Gottes thront; in den christlichen Gemeinden, die durch seinen Geist zu neuen Orten der Gegenwart Gottes werden; ja überall da, wo zwischen Gott und Mensch eine Beziehung im Sinn des Christus-Bekenntnisses gepflegt wird. Erst auf dieser Basis kommt

die Stadt Jerusalem, kommen auch die Geschichte und kultische Aspekte des Jerusalemer Tempels, kommt biblische Jerusalem-Literatur in den wachsenden christlichen Liturgie-Familien zum Tragen.

Hier spielt das Vorbild einer sich entfaltenden Jerusalemer Liturgie eine wichtige Rolle. Sie bildet nämlich gemäß den Evangelien nach Orten und Zeiten dramatisierende Elemente aus, vor allem im Kontext des Osterfestkreises. Solche Elemente wirken formbildend in die östliche und westliche Liturgiegeschichte hinein.⁸ Sie führen nicht nur dazu, Jerusalemer Ereignisse rund um Ostern in der Liturgie nachzuspielen,⁹ sondern auch dazu, christliche Jerusalem-Topographie nachzubauen, bis hinein in architektonische Gestaltungen und monumentale Anlagen des Heiligen Grabes, der Grabes- bzw. Auferstehungskirche, des Kreuzweges und des Kalvarienberges. Dazu kommt im Mittelalter die Etablierung einer Theologie des Kirchengebäudes durch Rückgriffe auf alttestamentliche Tempeltheologie, freilich immer christologisch und apostolisch gelesen.¹⁰ Das Allerheiligste des Kirchen-Tempels wird nun mit der Eucharistie, mit Christus, dem wahren und ewigen Himmelsbrot identifiziert. Der Kirchenbau bekommt als Haus und Wohnung Gottes Attribute des Jerusalemer Tempels zugewiesen. Klöster und große Kirchenbauten werden als Heilige Stadt Jerusalem konzipiert. Dabei spielen sowohl alttestamentliche Tempeltexte eine Rolle als auch die Visionen der vom Himmel herab kommenden Heiligen Stadt, des Neuen Jerusalem, aus der Offenbarung des Johannes (v.a. Offb 21,1-22,5), zusammen mit der dort ausgebreiteten Vorstellung einer himmlischen Liturgie des Christus-Lammes. Alte Elemente christlicher Kirchweih-Liturgie geben davon ein beredtes Zeugnis. Hier zeigt sich Jerusalem als Stadt-Anlage, die nicht irdischen, sondern himmlischen Ursprungs ist, und die sich als Braut mit Gott vermählt. Das vom Himmel kommende Neue Jerusalem wird zum Sinnbild für die Kirche, für die Gemeinschaft der Gläubigen, die die lebendigen Steine dieser Stadt bilden, zusammen mit den Namen der zwölf Stämme Israels in den zwölf Toren dieser Stadt, und gebaut auf den zwölf Grundsteinen der «Apostel des Lammes» (Offb 21,12-14). Der vermutlich aus dem 8. Jh. stammende Kirchweihhymnus «Urbs beata Jerusalem» verdichtet in neun Strophen diese Jerusalem-zentrierte Theologie der Kirche und des Kirchengebäudes in exemplarischer Weise. Die ersten drei lauten:

[1] *Urbs beata Ierusalem,
dicta pacis visio,
quæ construitur in cælis
vivis ex lapidibus,
ex angelis coornata
velut sponsa nobilis.*

Sel'ge Stätte voll des Friedens,
neue Stadt Jerusalem,
die erbaut ist in den Himmeln
aus lebendigem Gestein
und im Lichtgeleit der Engel
strahlt wie eine junge Braut.

[2] *Nova veniens e caelo,
nuptiali thalamo
præparata, ut sponsata
copuletur Domino.
Plateæ et muri eius
ex auro purissimo;*

Im Geschmeide ihrer Schönheit
steigt vom Himmel sie herab,
hold bereitet, voll Verlangen,
ihrem Herrn vermählt zu sein,
ihre Straßen, ihre Mauern
sind aus reinem Gold erbaut.

[3] *Portæ nitent margaritis
adytis patentibus,
et virtute meritorum
illuc introducitur
omnis qui ob Christi nomen
hic in mundo premitur.*¹¹

Perlen schimmern auf den Toren,
deren Flügel offen stehn,
freundlich Einlass zu gewähren
in des Lammes Heiligtum
jedem, der für Christi Namen
in der Welt Bedrängnis litt.¹²

Das wahre Jerusalem befindet sich im Himmel, aber auch dort, wo das Allerheiligste in seiner christusförmigen Gestalt präsent ist: in der Kirche als Gemeinschaft der Getauften, und auch in der Kirche als sakralem Bauwerk. Neben vielen architektonischen Tempelbezügen christlicher Kirchengebäude kommt es auch nicht von ungefähr, dass ab dem 10. Jh. als prächtiges Ausstattungstück mancher großer Kirchen ein Siebenarmiger Leuchter angefertigt worden ist, der ja ursprünglich fest zum Jerusalemer Tempel gehört, hier jedoch ebenfalls christlich umgedeutet erscheint: Die sieben Flammen symbolisieren nun die sieben Sakramente der Kirche oder die sieben Gaben des Heiligen Geistes (vgl. etwa die aus dem 10.-12. Jh. stammenden Exemplare im Essener Dom, im Braunschweiger Dom oder im Stift Klosterneuburg).¹³

Das christliche Konzept der Himmelsstadt und die Identifikation des Neuen Jerusalem mit der Kirche führen in liturgischen Kontexten dazu, die biblische Jerusalem-Literatur metaphorisch auf die liturgische Feiergemeinschaft der Christen oder auch auf die einzelnen Gläubigen zu beziehen. So stehen dann die zahlreichen Jerusalem-Aussagen in Gesangs- und Gebetstexten als Chiffren für die Kirche in ihrer irdischen und himmlischen Feiergemeinschaft. Dies gilt gleichermaßen für die östlichen wie für die westlichen Liturgien der christlichen Kirchen.

Zur Verdeutlichung je ein kleines Beispiel: Die Introitus-Antiphon des vierten Sonntags der österlichen Bußzeit, die diesem Sonntag auch den Namen «Laetare-Sonntag» verleiht, lautet in der römisch-katholischen Liturgie bis heute:

Laetare Jerusalem: et conventum facite omnes qui diligitis eam: gaudete cum laetitia, qui in tristitia fuistis, ut exsultetis, et satiemini ab uberibus consolationis vestrae.

Freue dich, Stadt Jerusalem! Seid fröhlich zusammen mit ihr, alle, die ihr traurig wart. Freut euch und trinkt euch satt an der Quelle göttlicher Tröstung (nach Jes 66,10-13).¹⁴

Selbstverständlich ist es die Kirche, die zu solcher Freude aufgerufen wird. In den Klagegesängen über Jerusalem innerhalb der Gebetsliturgien der Heiligen Woche (Karwoche/Trauermetten) gilt dann konsequent die Jerusalem-Klage oder der Ruf «Jerusalem, convertere ad Dominum Deum tuum / Jerusalem, bekehre dich zu Gott, deinem Herrn!» im Kontext der Lesungen aus den biblischen Klageliedern nicht der Stadt Jerusalem in Palästina, sondern der Kirche bzw. den Christen, die ihr Herz durch Buße und Umkehr für die Feier des Paschamysteriums bereiten. In der griechisch-byzantinischen Liturgie finden wir etwa in der Liturgie des Ostersonntags einen Jerusalemjubel, der direkt mit dem Mysterium der Auferstehung Christi verbunden wird:

Werde Licht, werde Licht, neues Jerusalem. Denn des Herrn Herrlichkeit ging auf über dir. Tanze im Reigen jetzt, Sion, und jauchze. Du aber, Gottesmutter, freue dich, Reine, ob deines Kindes Erweckung.¹⁵

Neben den bisher erwähnten Jerusalembezügen treten in christlichen Liturgien speziell an solchen Schwellen oder Übergängen Motive dieser Stadt in den Vordergrund, die Anfang und Ende verkörpern; sei es Anfang und Ende zeitlicher, kalendarischer Ordnungen wie jener des Kirchenjahres, sei es die Schwelle zwischen Leben und Tod in der christlichen Bestattungsliturgie.

Untrennbar mit dem Beginn des Kirchenjahres verbunden ist in der reformatorischen Liturgiefamilie des deutschen Sprachraums und darüber hinaus das Kirchenlied «Macht hoch die Tür», das mit der ökumenischen Singbewegung seit langem auch zum katholischen Kernbestand der Adventslieder gehört.¹⁶ Der Text knüpft an den bereits zitierten Psalm 24 mit seiner prägnanten Tor- und Einzugsliturgie ins Jerusalemer Heiligtum an. Das Lied wurde vom lutherischen Pfarrer Georg Weisell anlässlich einer Kirchweihe im Advent des Jahres 1623 gedichtet. Zumindest die erste und vierte der insgesamt fünf Strophen seien hier zitiert:

[1] Macht hoch die Tür, die Tor macht weit;
es kommt der Herr der Herrlichkeit,
ein König aller Königreich,
ein Heiland aller Welt zugleich,
der Heil und Leben mit sich bringt;
derhalb jauchzt, mit Freuden singt:
Gelobet sei mein Gott,
mein Schöpfer reich von Rat.

[4] Macht hoch die Tür, die Tor macht weit,
eu'r Herz zum Tempel zubereit'.

Die Zweiglein der Gottseligkeit
steckt auf mit Andacht, Lust und Freud;
so kommt der König auch zu euch,
ja, Heil und Leben mit zugleich.
Gelobet sei mein Gott,
voll Rat, voll Tat, voll Gnad.

Ein weiteres evangelisches Kirchenlied, das zu den Glanzstücken der deutschen Kirchenlieddichtung überhaupt gehört und ebenfalls konfessionsübergreifend gesungen wird, repräsentiert christlich-liturgischen Umgang mit dem Jerusalem-Motiv und seinen biblischen Verzweigungen auf kaum überbietbare Weise. Es handelt sich um das Lied «Wachet auf, ruft uns die Stimme», das Philipp Nicolai im Jahr 1599 gedichtet hat.¹⁷ Während es in der evangelischen Tradition als Hauptlied für den Ewigkeitssonntag zum Ende des Kirchenjahres fungiert, wird es in anderen Konfessionen als Adventslied am Beginn des Kirchenjahres verwendet. Es verknüpft das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13) mit prominenten Jerusalem-Texten der Bibel (Jes 52,1-8 u. 60,1; Ps 24,8; Offb 19,9 u. 22,16) und mit Motiven aus dem biblischen Hohelied, in dem ja die Stadt Jerusalem, ihre Töchter und ihre Wächter ebenfalls eine wichtige Rolle spielen. Vor allem in der zweiten und dritten Strophe tritt Jerusalem als Braut Christi und himmlische Stadt in Erscheinung, mit der die Kirche jubelt und singt:

[1] «Wachet auf,» ruft uns die Stimme
Der Wächter sehr hoch auf der Zinne,
«Wach auf du Stadt Jerusalem!»

[2] Zion hört die Wächter singen,
Das Herz tut ihr vor Freude springen,
Sie wachet und steht eilend auf.
Ihr Freund kommt vom Himmel prächtig,
Von Gnaden stark, von Wahrheit mächtig;
Ihr Licht wird hell, ihr Stern geht auf.
Nun komm, du werthe Kron,
Herr Jesu, Gottes Sohn!
Hosianna!
Wir folgen all zum Freudensaal
Und halten mit das Abendmahl.

[3] Gloria sei dir gesungen
Mit Menschen- und mit Engelzungen,
Mit Harfen und mit Zimbeln schön.
Von zwölf Perlen sind die Tore,

An deiner Stadt; wir stehn im Chore
 Der Engel hoch um deinen Thron.
 Kein Aug hat je gespürt,
 Kein Ohr hat mehr gehört
 Solche Freude.
 Des jauchzen wir und singen dir
 das Halleluja für und für.

Nicht nur am Ende des Kirchenjahres, auch am Ende des individuellen christlichen Lebensweges wird in der Bestattungsliturgie noch einmal an Jerusalem erinnert, wird die heilige Stadt im Himmel als Ziel und ewige Heimat beschworen – paradiesisches Leben und Frieden ohne Ende; dort, wo Gott selbst «alle Tränen von ihren Augen abwischen wird. Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal.» (Offb 21,4). Eine der lateinischen Prozessions-Antiphonen zum letzten irdischen Weg des Verstorbenen lautet:

*In paradisum deducant te angeli:
 in tuo adventu suscipiant te martyres,
 et perducant te in civitatem sanctam Ierusalem.*¹⁸

Zum Paradies mögen Engel dich geleiten,
 die heiligen Märtyrer dich begrüßen
 und dich führen in die heilige Stadt Jerusalem.¹⁹

Aus den Sprach-, Klang- und Bildrepertoires jüdischer und christlicher Liturgie ist Jerusalem nicht wegzudenken.²⁰ Im Gottesdienst beider Religionen bleibt der Name und bleiben Qualitäten dieser Stadt in unterschiedlichen Transformationen unauslöschlich eingezeichnet; als irdischer und himmlischer Platzhalter für das Ziel aller Menschenwege, für das menschenfreundliche Entgegenkommen Gottes, für das Überwinden von Fremde, Ungerechtigkeit, Einsamkeit und Exil, für das Daheimsein bei Gott in ewiger Freude und ewigem Frieden.

Wenn die Stadt Jerusalem im Lauf ihrer langen Geschichte zu solch nachhaltigen Erinnerungen und Erwartungen Anlass gibt, so möge auch heute und morgen davon etwas wahr werden, auf dem Tempelplatz, an der Westmauer, in der Stadt zwischen Goldener und schmaler Pforte, zwischen dem Damaskus- und dem Zionstor, in den alten und neuen Vierteln dieser Stadt und zwischen den Staaten und Religionen, die Jerusalem als politische oder religiöse Hauptstadt für sich reklamieren.

ANMERKUNGEN

¹ Selbstverständlich ist Jerusalem neben Mekka und Medina auch für den Islam von zentraler Bedeutung. Die religiösen bzw. rituellen Jerusalembezüge des Islam können in diesem Beitrag jedoch nicht behandelt werden. Ein aktueller Literaturhinweis soll hier genügen: Martin Fuß, *Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam*, Stuttgart 2012, bes. 117–260.

² Vgl. Gabriele Faßbeck, *Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum*, Tübingen 2000.

³ Vgl. dazu Clemens Leonhard, «Als ob sie vor mir ein Opfer dargebracht hätten». *Erinnerungen an den Tempel in der Liturgie der Synagoge*, in: Albert Gerhards – Stephan Wahle (Hg.), *Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum*, Paderborn u.a. 2005 (Studien zu Judentum und Christentum), 107–122.

⁴ Zitiert aus der Wochentags-*Amidah* in deutscher Übersetzung von Annette Böckler: *Seder hat-tefillôt. Das jüdische Gebetbuch*, hrsg. v. Jonathan Magonet in Zusammenarbeit mit Walter Homolka. Aus dem Hebr. von Annette Böckler, Bd. 1, Gütersloh 1997, 174–185.

⁵ «The Torah and its housing have moved from merely representing the Sinai revelation in its mobile housing, to representing the permanent housing of the ark in the Jerusalem Temple itself.» Ruth Langer, *From Study of Scripture to a Reenactment of Sinai: The Emergence of the Synagogue Torah Service*, in: *Worship* 72 (1998) 43–67, hier: 53.

⁶ Zitiert nach: Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Exil – Existenz im Paradox, oder die Eigenart jüdischer Literatur*, in: Dies. u.a. (Hg.), *Zwischen Selbstbehauptung und Identitätsverlust. Exilerfahrungen des Judentums*, Freiburg 2006 (Freiburger Universitätsblätter 172), 9–23; hier: 17.

⁷ «Der eigentliche Wurzelgrund christlicher Liturgie liegt [...] in Jerusalem. Jerusalem ist der Ursprung [...]; liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlich hatte es den anderen Zentren eines voraus: die heiligen Stätten.» Albert Gerhards – Benedikt Kranemann, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2008, 75.

⁸ «Entscheidender Motor der Austauschbeziehungen waren die Wallfahrten ins Heilige Land, die seit Konstantin sprunghaft zunahmen und durch zahlreiche Pilgerberichte [am bekanntesten ist jener der Pilgerin Egeria aus dem 4. Jh.] literarisch belegt sind.» Gerhards – Kranemann, *Einführung* (s. Anm. 7), 75.

⁹ Vgl. Martin Klöckener, *Die «Feier vom Leben und Sterben Jesu Christi» am Karfreitag. Gewordene Liturgie vor dem Anspruch der Gegenwart*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 41 (1991) 210–251.

¹⁰ Vgl. dazu Allan Doig, *Liturgy and Architecture. From the Early Church to the Middle Ages*, Farnham (UK)–Burlington (USA) 2009; Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*, Münster 1964.

¹¹ Zitiert nach: Franz Joseph Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, Bd. 1, Neudruck der Ausgabe Freiburg i.Br. 1853, Aalen 1964, 319–320; Kommentar zum Hymnus: ebd., 320–322. In der Liturgia horarum nach geltender römisch-katholischer Ordnung wird dieser Hymnus – von neun auf fünf Strophen verkürzt, mit umgestellter Anfangszeile «Urbs Ierusalem beata» und weiteren textkritischen Varianten – in der ersten und zweiten Vesper des Kirchweihfestes gesungen. Vgl. *Liber Hymnarius zum Antiphonale Romanum*, Solesmes 1983, 247–248; *Antiphonale zum Stundengebet*, Freiburg u.a. 1990, 1123.

¹² Deutsche Übertragung nach dem *Antiphonale zum Stundengebet*, Freiburg u.a. 1990, 1123.

¹³ Vgl. Adolf Reinle, *Die Ausstattung deutscher Kirchen im Mittelalter. Eine Einführung*, Darmstadt 1988, 111–113.

¹⁴ *Graduale Triplex*, Solesmes 1979, 108–109 (lat.); *Messbuch. Die Feier der Heiligen Messe*, für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Teil I, Köln u.a. 1975, 29 (dt.).

¹⁵ *Pentekostarion*, Athen 1984, 4; dt. Übers. zitiert nach: Kilian Kirchhoff, *Osterjubiläum der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigstägigen Osterfeier der byzantinischen Kirche*, hrsg. v. Johannes Madey, Münster 1988, 23 (Beginn der neunten Ode des Osterkanons; Johannes von Damaskos zugeschrieben). Ich danke Bert Groen für den Hinweis auf diesen Gesang. Der Verlauf des Textes lässt

klar erkennen, dass mit dem neuen Jerusalem und mit Sion die Ostern feiernde Gemeinschaft der Kirche gemeint ist. Der Text greift auf Jes 60,1 zurück und spielt gleichzeitig die Vision vom neuen Jerusalem aus Offb 21-22 ein. In der orthodoxen Liturgie des Ostersonntags wird der Ruf an mehreren Stellen gesungen und wiederholt (vgl. etwa: *Der Gottesdienst am Ostersonntag – Pas'cha des Herrn*, zusammengestellt und übersetzt von HH. Erzpriester Dimitrij IGNATIEV, München 1992, 34.60.79-83).

¹⁶ *Evangelisches Gesangbuch* (1993) Nr. 1 (!); *Katholisches Einheitsgesangbuch Gotteslob* (1975) Nr. 107.

¹⁷ *Evangelisches Gesangbuch* (1993) Nr. 147; *Katholisches Einheitsgesangbuch Gotteslob* (1975) Nr. 110. Vgl. Ansgar FRANZ, *Wachet auf, ruft uns die Stimme*, in: Hansjakob BECKER u.a. (Hg.), *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*, München 2001, 154-166.

¹⁸ *Graduale Triplex*, Solesmes 1979, 697.

¹⁹ *Katholisches Einheitsgesangbuch Gotteslob* (1975) Nr. 84.

²⁰ Das gilt auch für neue liturgische Feierformen wie politische Gottesdienste oder Frauenliturgien. Vgl. dazu Peter EBENBAUER, *Treffpunkt Jerusalem. Aktuelle Wandlungsprozesse liturgisch evozierter Transzendenz*, in: Reinhold ESTERBAUER – Peter EBENBAUER – Christian WESSELY (Hg.), *Religiöse Appelle und Parolen. Interdisziplinäre Analysen zu einer neuen Sprachform*, Stuttgart 2008, 153-168; Ulrike BECHMANN, *Jerusalem als Transzendenzsignal im liturgischen Raum*, in: ebd., 169-174.