

Heilige Stätten im Christentum

„Heiliges Land“ heißt in der christlichen Literatur die Region, in der sich die biblische und die altchristliche Geschichte abgespielt hat. Deswegen werden dort Stätten als „heilig“ verehrt – vor allem diejenigen, an denen sich das Schicksal Jesu von Nazaret erfüllt hat. Sie wurden zum Ziel von Wallfahrten, aber – besonders in den Kreuzzügen – auch von kriegерischen Aktionen. Seit über einem halben Jahrhundert ist Palästina nahezu täglich ein die Schlagzeilen besetzender Zankapfel zwischen Judentum und Islam, die es als sakrosankt in mehr oder minder exklusivem Sinn betrachten und nach der Vorherrschaft verlangen. Später galten in der Christenheit auch Gräber von Heiligen, Kirchengebäude, kurz alle Orte der Verdichtungen von Religion als heilig. Was aber soll mit dieser Auszeichnung gesagt werden? Verbindet sich damit nur allgemeine Ehrfurcht oder Heilserwartung im eigentlichen Sinn, so daß die wenigstens zeitweilige Gegenwart dortselbst für das ewige Schicksal eines Glaubenden bedeutungsvoll wird?

Ob und inwiefern es im Christentum „heilige Stätten“ in diesem Verständnis tatsächlich gibt, ist eine sehr schwierige Frage. Man kann sich aber der diffizilen Problematik mit einigem Gewinn nähern, wenn man sich vor Augen zu führen sucht, wie solche ausgezeichneten Stätten entstehen. Eine Analyse der Entstehung heiliger Stätten ergibt unschwer eine dreifache Ebene, auf der das Gesamtgeschehen des „heiligen Ortes“ angesiedelt ist. Man kann eine dreifache Unterscheidung treffen: eine allgemein *anthropologische* Dimension, eine *religiöse* Komponente und endlich die *theologische* Perspektive. Um dem Phänomen gerecht zu werden, müssen sie allesamt nacheinander betrachtet werden.

Anthropogeographie

Die letzte und tiefste Wurzel der Entstehung von heiligen Orten liegt in der menschlichen Natur. Eines der frühen Werke Karl Rahners heißt „Geist in Welt“. Rahner wollte damit zum Ausdruck bringen, daß das den Menschen Auszeichnende seine Rationalität und Intellektualität sei und diese wesentlich mit dem Materiellen verbunden. Die Folge: Die Wirklichkeit erschließt sich ihm nur mittels seiner Leiblichkeit und in der Materialität der empirischen Zugänglichkeit. Das trifft auch für immaterielle Realitäten zu wie Liebe, Haß, geistige Leistung, die Genialität des Künstlerischen und dergleichen.

Von besonderer Wertigkeit sind in diesem Rahmen geographische Punkte. Der Weltkontakt unseres Geistes vollzieht sich unausweichlich lokal. Der Leib bedarf des Raums und im Raum eines definierten Ortes. Erst dadurch wird unsere Position und unsere Rolle in der Welt bestimmt. Das geschieht so, daß sich das Individuum zentral setzt. Ich kann die Welt nur orten, wenn ich einen Gegenstand in ihr als vor oder hinter mir, oberhalb oder unterhalb meiner, als rechts oder links angesiedelt beschreibe und ihn damit zugleich in einer Weise relativiere, die allein für mich gilt und allenfalls für jene Menschen, die sich in nahezu identischer Position befinden (ganz exakt geht es nicht). Damit setze ich mich aber zugleich selbst absolut. Es liegt nur nahe, daß man der Versuchung unterliegt, die topographische Unausweichlichkeit zu universalisieren und das eigene Ich als Zentrum der Welt überhaupt zu erachten. Über Problem und Gefährlichkeit des Egoismus, des Narzißmus und der Selbstverliebtheit muß nicht diskutiert werden.

Der heilige Ort ergibt sich folgerichtig aus diesen anthropologischen Gegebenheiten. Er kann sogar dienlich sein als Gegengift gegen schrankenlose Ichbezogenheit. Im Augenblick wollen wir auf sich beruhen lassen, was „heilig“ genau meint. Vorerst mag es genügen, unter einem heiligen Ort eine topographische Gegebenheit zu verstehen, deren Hervorhebung durch Menschen verursacht worden ist, welche ihrerseits eine Bedeutsamkeit für andere Leute bekommen haben. Im engeren Sinn kann das beispielsweise das Wohnhaus historischer Persönlichkeiten sein oder der Ort ihres Wirkens (Arbeitsraum, Parlament, Urlaubsort, Ort der Verbannung oder Gefangenschaft) und besonders ihres Ablebens und – von eminenter Wichtigkeit – ihrer Grabstätte. Im weiteren Sinn kann man einbeziehen: Gegenstände, die ihnen gehört, die sie benutzt, die sie getragen haben (Kleider), ja sogar Teile ihres Körpers. Wir sprechen in diesem Fall von Reliquien. Sie werden an Orten aufbewahrt, welche dadurch selbst heilig werden. Der heilige Ort wird damit zu einer der Grundlagen der Tradition. Diese ist immer auch Relativierung der Gegenwart und damit auch des latenten Egoismus, von dem wir gesprochen haben. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß nicht nur Personen Orte, sondern Orte ebenso Personen prägen: Sie tragen daher zum Verstehen der Personen bei.

Heilige Orte in diesem allgemeinen anthropologischen Verständnis gibt es in allen Kulturen. Das kann kaum verwundern. Seit alters und überall suchen Menschen die Stätten auf, die zu einem bestimmten Zeitpunkt so etwas wie eine „Weltachse“ – wenn auch nur für eine beschränkte Zahl – geworden sind, weil an ihnen die Menschen und ihre Taten durchscheinend werden, die die Geschichte an sich oder doch für die Besucher beeinflusst haben und so immer noch gegenwärtig bleiben.

Dieses Bedürfnis und Verlangen hat in der Gegenwart wenigstens zu großen Teilen den Tourismus hervorgebracht. Sachgerecht gedacht, müßte er im medialen Zeitalter überflüssig sein. Wer wissen will, wie die Freiheitsstatue oder das Wohnhaus Schillers oder das Grab Adenauers oder auch die Gnadenkapelle in Altötting aussehen, kann sich wenigstens via Internet leicht und gut informieren. Die Fakten

sind anders: Wir wissen es alle, und Millionen Menschen verdanken dieser Tatsache Brot und Arbeit. Ohne heilige Orte kann der Mensch ganz augenscheinlich keine Kultur haben.

Religionstopographie

Man kann ohne heilige Orte auch keine Religion haben. Das ergibt sich bereits rein logisch: Religion gehört zur Kultur; und wenn zu dieser die ausgezeichneten Orte gehören, dann auch zur Religion. So gesehen ist die religiöse Ebene des Problems nur ein Sonderfall der anthropologischen Ebene. Sie besitzt aber einen darüber hinausreichenden Mehrwert. Wesentlich gehört zur Religion die Überzeugung von der Existenz transempirischer, nicht mehr hinterfragbarer personaler oder struktureller Wirklichkeit, kurz das Göttliche genannt, realisiert in einem Gott (oder Göttinnen und Göttern) sowie in ewigen Ordnungsgefügen.

Dieses Numinosum ist uns zugänglich durch Erfahrung oder genauer: durch eine Pluralität von Erfahrungen. Solche Erfahrungen werden als sinnstiftend, existenzförderlich, glücklich, bezaubernd, faszinierend, erregend oder umstürzend erlebt und empfunden. Das Wort, welches alle diese Aspekte zusammenfaßt, ist in der deutschen Sprache der Begriff heilig. Man kann etymologisch nicht exakt seine Herkunft bestimmen; jedenfalls verfügt er über das Potential, die genannten Empfindungen auszudrücken. Das Göttliche und das Heilige sind, so können wir weiter folgern, in einem gewissen, sicher noch nähere Präzisierung fordernden Sinn identisch.

Wegen der leib-geistigen Existenz des Menschen wird die damit bezeichnete Sphäre nur indirekt zugänglich. Wir verfügen im wesentlichen über drei Wege oder Weisen der Realitätserfassung. Das ist die Intuition, der induktive oder deduktive Diskurs und die Erfahrung. Die beiden ersten scheiden hinsichtlich der Religion insoweit aus, als sie eine unaufgebbare spekulative Komponente haben und nicht zu gesicherter Gotteserkenntnis führen. Allein auf dem Erfahrungsweg kommen wir, wenn überhaupt, zum Ziel. Natürlich scheidet die Klasse der empirischen Erfahrungen aus: Gott ist nicht zähl-, wäg- und meßbar. Die transzendenten Erfahrungen hingegen bedürfen der materiell-leiblichen Vermittlung, um eben solche überhaupt zu werden.

Zur Religion gehört die erhellende Einsicht: Es gibt solche Vermittlungen des Göttlichen oder des Heiligen. In ihnen bzw. durch sie erscheint das letzte Woher und Woraufhin menschlichen Strebens. Das Numinosum leuchtet auf und gibt zu denken. Damit verbinden sich seitens der Menschen Ehrfurcht und Scheu, Distanz und Verehrung. Prinzipiell gibt es offenkundig keine Wirklichkeitsordnung, die von vornherein solche Fähigkeit nicht besäße. Es gibt jedenfalls in den Religionen heilige Ereignisse wie Feste oder Riten, heilige Zeiten (wie die „Heilige Woche“),

heilige Völker, heilige Existenzformen (Mönchtum), heilige Gegenstände (durch Kontakt mit dem Göttlichen oder weil sie durch eine Weihung dem Alltagsgebrauch entzogen sind), heilige Personen (kraft Tugend oder kraft Amtes wie der „Heilige Vater“) – und natürlich auch heilige Stätten und Orte.

Sie sind ausgezeichnet, weil dort wichtige religiöse Ereignisse stattgefunden haben, zum Beispiel eine Offenbarung oder eine göttliche Epiphanie, weil ihre Form oder Lage das Göttliche heraufbeschwört wie Berge oder Flüsse, weil gottverbundene Personen dort gewirkt oder ihr Grab gefunden haben. Alles, was mit ihnen zusammenhängt, wird heilig (wie bei der Verehrung der „heiligen Länge“, der Körpergröße z. B. Marias). Auch menschliche Artefakte können heilig sein – wir kennen heilige Bilder und denken dabei an die Ikonen der Ostkirche; wir kennen heilige Städte und Einzelarchitekturen wie Moscheen, Tempel, Kathedralen oder auch Schreine und Grabmäler.

Mit dem heiligen Ort verbindet sich eng die Wallfahrt. Stätten sind aufzusuchen. Nur am und vor Ort schwingt man ein in die Erfahrung des Göttlichen. Sie wird einem nicht unbedingt erst dort zuteil, sondern kann gewissermaßen Fernwirkungen schon vorher ausüben: Die Pilgerreise zu den heiligen Stätten wird selber Anlaß der Bekehrung, selbstverständlich vollendet sie sich im Ankommen am Ziel. Alle Religionen kennen und pflegen daher die Spiritualität der Wallfahrt zusammen mit jener der heiligen Orte. Alle Religionen – also auch das Christentum. In einer ersten Antwort auf die uns bewegende Frage müssen wir also sagen: Natürlich gibt es in unserer Religion Erscheinungen des Göttlich-Heiligen einschließlich heiliger Orte und Stätten.

Die theologische Fragestellung

Das ist allerdings nur eine erste Antwort. Sie entspricht der bisherigen Fragestellung und der Lösungsmethode. Beide waren rein phänomenologisch. Damit ist aber noch nicht das Entscheidende gesagt. Dieses besteht darin zu erkunden, welchen *theologischen Stellenwert* die Phänomene haben. Welche Heilsgültigkeit besitzt das Heilige? Diese Präzisierung der Frage wird erforderlich, weil mit der Konstituierung des Begriffs heilig eine Abgrenzung gegenüber Nichtheiligem vorgenommen wird. Ein Begriff hat stets ein definitorisches Moment: Er sagt etwas aus *gegen* anderes, das nicht von ihm gedeckt wird. Wer etwas als gut bezeichnet, sondert es aus gegenüber allem Nichtguten. Dieses kann etwas Belangloses und so mindestens in etwa positiv oder etwas Böses sein. So steht dem Heiligen das Nichtheilige gegenüber. Wir nennen es gewöhnlich das Profane. Dieses lateinische Wort ist zusammengesetzt aus „*fanum*“ für „Tempel, heiliger Bezirk“ und „*pro*“, hier wiederzugeben mit dem räumlichen „*vor*“. Profan ist alles, was nicht dem heiligen Bereich (Ort) zugehörig ist.

Die theologische Fragestellung befaßt sich also damit zu orten, welche Relation zwischen dem Heiligen und dem Profanen besteht. Ist sie eigentlich eine Nichtbeziehung, so daß zwischen beidem eine unüberbrückbare Kluft besteht, oder ist sie eine wesensnotwendige Beziehung, so daß man Gott ausschließlich an heiliger Stätte voll und ganz begegnen kann, diese mithin heilsentscheidend wird, oder ist die Beziehung nur durch die anthropologischen Daten erzeugt und also theologisch irrelevant? An der Antwort auf diese Frage entscheidet sich endgültig, ob es im Christentum wie in den anderen Religionen heilige Stätten gibt oder nicht.

Universalisierung des Heiligen im Christentum

Das frühe Judentum kennt die Heiligkeit von Orten und des Landes. Das Christentum unterscheidet sich davon zwar radikal, aber nicht in einem Bruch zur mosaischen Religion, sondern in der Fortentwicklung eines im ersttestamentlichen Denken spätestens seit der Prophetenzeit nachweisbaren Gedankens, der durch den Christusglauben zur letzten Konsequenz geführt worden ist. Die christliche Diskontinuität steht so in einer gewissen Kontinuität zum Ersten Testament.

Ausgangspunkt ist der Gottesgedanke des alten Israel selbst. Jahwe wird erfahren als der Schöpfer des Alls, das auf sein bloßes Wort hin entstanden ist (Gen 1, 1–2, 4). Theologisch ausgedrückt: Gott ist der vollkommen und absolut Transzendente. In liturgischer Sprache wird diese Erkenntnis umgeformt in den Lobpreis der Heiligkeit Gottes, nachweisbar erstmals beim Propheten Jesaja. In seiner Berufungsvision schaut er die Serafim, die einander zurufen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere. Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt“ (Jes 6, 3). Dreimal heilig, das heißt: absolut unterschieden von allem anderen. Wieder in theologischer Abstraktion gesprochen: Heiligkeit ist eine allein Gott zukommende Qualität; sie ist ein Synonym für die Gottheit Gottes. Der Erkenntnisgrund dafür ist die Erfahrung der Nichtigkeit der Schöpfung, zumal des Menschen. Wir müssen schließen: *Nur* Gott ist heilig. Heiligkeit ist eine Exklusivbezeichnung für Gott. Was also nicht Gott ist, entbehrt der Heiligkeit.

Doch das ist nur die eine Hälfte der prophetischen Verkündigung. Schon die zitierte Stelle weiß von einer Ausbreitung der Heiligkeit Gottes auf die ganze Erde. Vor allem aber: Der gleiche Jesaja, der Gottsein und Heilgsein streng zu identifizieren scheint, prägt für Jahwe die Formel „der Heilige Israels“. Sie kommt an 25 Stellen vor. Der heilige Gott wird in (besonderer, über das Allgemeine reichende) Relation zu einem Teil der Schöpfung, zu Israel, gesetzt. Dieses gerät damit selbst in den Bannkreis der Heiligkeit. Nun kann diese Qualität mehr oder weniger unbefangen auf alle möglichen Dinge und Personen übertragen werden. In der Ersten Bibel gibt es heilige Berge, Festversammlungen, Gaben, Geräte, Kleider, Schriften, Städte, Stätten, Tempel, Zelte usw. – natürlich auch ein heiliges Land, vorwiegend in der

späten Literatur. Der Befund widerspricht nur scheinbar der Reservierung des Adjektivs für Gott. Der Satz gilt weiter: Nur Gott ist heilig. Er bedarf aber der Interpretation: Alles, was Gottes ist, ist dann gleichfalls heilig. Die Fragestellung konzentriert sich darauf, was zu Gott gehört.

Im Zweiten Testament wird eine umfassende Antwort darauf gegeben. Sie wird ermöglicht und präzisiert durch den spezifischen Glauben der Jesus-Leute oder, nochmals theologisch geklärt, durch das Christusereignis. Die umstürzende Erfahrung der Gemeinde mit dem Nazarener bestand in der Einsicht: Dieser ist Gottes Sohn, in der Formel des Konzils von Chalkedon (451): wesensgleich Gott und wesensgleich auch uns Menschen.

Damit aber spitzte sich die Dialektik des Jesaja aufs schärfste zu. Wenn nur Gott heilig ist, dann ist der Gottessohn Jesus der absolut Heilige (Apg 4,27.30; Hebr 7,26). Wenn er aber ebenso Mensch ist, dann ist auch seine Menschheit vollendet heilig. Diese Heiligkeit aber diffundiert auf die ganze Schöpfung. Das ergibt sich aus dem biblischen Gedanken der Einheit der Kreaturen. In Adam sind alle Menschen eins, weil sie alle einst im Samen Adams waren; und die Schöpfung ist unlösbar mit dem Menschengeschick verknüpft im Unheil wie im Heil. Paulus hat diese Zusammenhänge im Römerbrief entwickelt (vor allem 5,12–21; 8,18–30).

Das ist die Universalisierung der Qualität Heiligkeit: Aufgrund der Menschwerdung Gottes, aufgrund der Inkarnation mit allen ihren Folgen und Einschlüssen ist die Trennung von „*fanum*“ und „*pro-fanum*“ gegenstandslos. Nicht mehr etwas, schlichtweg alles kann heilig sein. Denn alles in der Schöpfung ist mit dem Menschen, der Mensch mit Christus, Christus mit Gott verbunden: „Alles gehört euch; Paulus, Apollos, Kephas, Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft: alles gehört euch; ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott“ (1 Kor 3,22bf.).

Diese Feststellung ergibt sich primär aus dem Handeln Jesu selber. Dieser setzt sich verschiedentlich deutlich vom Heiligkeitsspartikularismus des zeitgenössischen Judentums ab. Ist bislang der Jerusalemer Tempel der Ort der Opferdarbringung (nach Dtn 12,1–14), so kann nun Gott überall angebetet werden. Im denkwürdigen Gespräch am Jakobsbrunnen sagt Jesus zur Samariterin:

„Glaube mir, Frau, die Stunde kommt, zu der ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. ... Die Stunde kommt, und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden. Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh 4,21–24).

Damit werden auch gleich alle rituellen Schutzzäune um das Heilige niedergehauen. Das Allerheiligste im Tempel durfte einzig und nur einmal im Jahr der Hohepriester als Verkörperung der göttlichen Gegenwart betreten. Jetzt ist Jesu Leib selber der Tempel, der allen und jedem zugänglich ist (Joh 2,21). Der Sabbat ist der gottgesetzte heilige Tag, Identitätszeichen der jüdischen Religion schlechthin. Jetzt

wird er nicht mehr auf Jahwe, sondern auf die Menschen bezogen – er dient ihrer Erholung (vgl. Mk 2,27 und die vielen sabbatkritischen Texte in den Evangelien). An dieser Stelle hätte eine ausführliche Darstellung die ganze Opfertheologie des Hebräerbriefts zu würdigen.

Religion ist bisher immer partikularistisch gedacht, sofern sie mühsam eine Enklave des Heiligen in einer profanen Welt schaffen muß, um Gott präsent werden zu lassen, der als der Heilige nur im heiligen Raum, an heiligem Ort, durch heilige Riten und heilige Priester im Vollzug des heiligen Opfers gegenwärtig wird. Das ist nach dem Autor des genannten Briefes alles überholt: Nicht durch Heiliges, sondern als der Heilige schlechthin, durch sein eigenes Blut, hat Jesus „eine ewige Erlösung vollbracht“ (Hebr 9,12). Denn:

„Christus ist nicht in ein von Menschenhand errichtetes Heiligtum hineingegangen, in ein Abbild des wirklichen, sondern in den Himmel selbst, um jetzt für uns vor Gottes Angesicht zu erscheinen“ (Hebr 9,24f.).

Weil sein einmaliges Opfer am Kreuz ewige Wirkungen hat, ist mit ihm und durch ihn auch das Priestertum im religionsgeschichtlich geläufigen Sinn abgeschafft worden. Er, das erhabene Opfer, ist der einzige Hohepriester. Das Zweite Testament kennt denn auch nur mehr ein priesterliches Volk, eben die aus ihrem Herrn lebende, sein Gedächtnis im Opfermahl vollziehende Christusgemeinde (1 Petr 2,5.9). Geradezu skrupulös meiden die Autoren alle Bezeichnungen für die durchaus in der Gemeinde vorhandenen Amtsträger, die an das religionsgeschichtliche Priestertum erinnern: Sie heißen nicht „hiereis“ (Priester) oder ähnlich, sondern „episkopoi“ (Inspektoren, Aufseher), „presbyteroi“ (Älteste) oder „diakonoï“ (Kellner). Heiligkeitsverwalter kann es nicht geben, wenn alles geheiligt ist.

Es darf noch angemerkt werden, daß diese Lehre und Haltung Jesu und der Seinen in einem uns kaum nachvollziehbaren Maß befreiend gewirkt hat. Wieder mag ein Hinweis auf Paulus genügen. Er ist ausgewiesener Rabbiner; er kennt perfekt das Gesetz; er ist in den väterlichen Traditionen groß geworden und hat sie fanatisch beobachtet – deshalb der Christenhaß des vordamaszenischen Saulus. Seine alles überstrahlende Einsicht aus der Begegnung mit dem Auferstandenen ist die Rechtfertigungsbotschaft, die Lehre von der Befreiung vom Gesetz, von der alles heiligenden Liebe Christi und Gottes. Jeder Rückfall in den Ritualismus beispielsweise ist dann ein Rückfall in die Zeiten der Sklaverei. Den Galatern hält er vor:

„Einst, als ihr Gott noch nicht kanntet, wart ihr Sklaven der Götter, die in Wirklichkeit keine sind. Wie aber könnt ihr jetzt, da ihr Gott erkannt habt, vielmehr von Gott erkannt worden seid, wieder zu den schwachen und armseligen Elementarmächten zurückkehren? Warum wollt ihr von neuem zu Sklaven werden? Warum achtet ihr so ängstlich auf Tage, Monate, bestimmte Zeiten und Jahre? Ich fürchte, ich habe mich vergeblich um euch bemüht“ (Gal 4,8–11).

Der Apostel beweist in ausführlicher Exegese: „Wir sind nicht Kinder der Sklavin, sondern Kinder der Freien“ (Gal 4,31). Die zugrundeliegende Theologie des Heiligen ist damit ein Distinktivum des Christlichen geworden. Nirgendwo sonst unterscheidet es sich so klar und einschneidend wie gerade an dieser Stelle, in der zugleich die Konkretion seiner Kernlehre der Inkarnation erfolgt.

Die Theologie des Heiligen in der Christentumsgeschichte

Was ist davon geblieben? Mühelos kann man zeigen, daß es heute nach wie vor und wenigstens faktisch im Christentum die Unterscheidung von heilig und profan gibt, daß es allein schon in Relation zum Judentum eine schier maßlose Übersteigerung des Unterschieds zwischen Klerus/Priestertum und den weihelosen sogenannten Laien existiert und daß heilige Orte, Räume, Riten sorgsam unterschieden werden von allen anderen Räumen und Vollzügen. Und wie steht es mit der Rede vom „Heiligen Land“, die den Christen seit den Zeiten der Pilgerin Egeria (4. Jahrhundert) bis zu dieser Stunde geläufig ist?

Jeder Versuch, diese Hinweise abzustreiten oder sie auch nur kleinzureden, wäre zum Scheitern verurteilt. Die Fakten sind freilich nicht eindimensional als purer Abfall vom Ursprünglichen zu qualifizieren, sondern bedürfen der genauen historischen und theologischen Untersuchung. Sie kann an dieser Stelle auch nicht ansatzweise geleistet werden. Allerdings muß gesagt werden, daß der Rückfall nie total gewesen ist. Die neutestamentliche Wende ist immer irgendwie durchgehalten worden. Sie gehört nach wie vor zu den Formkräften des Christlichen. Ich möchte das der Kürze halber an zwei Beispielen nachweisen: am christlichen Verständnis des Sakralbaus und an der christlichen Konzeption des Heiligen Landes im engeren Sinn, also des Landes, in dem der Herr gelebt hat und die ersten seiner Gemeinden entstanden sind.

Heilige Orte: Die Kirche im Christentum

Bis heute werden die Städte durch Sakralbauten gegliedert und geformt. Sie sind oft Landmarken und unverwechselbare Akzente der Besiedlung. Das gilt für alle Religionen, auch für das Christentum. Die Kirche gehört da so zum Dorf, daß man sie in demselben am besten auch läßt – so weiß es die Volksweisheit gegen alle „Seel-sorgseinheiten“. Das aber war ursprünglich nicht so.

Anfangs waren geräumige Privathäuser Orte der eucharistischen Versammlung. Diese „Privatisierung“ der Gottesdienste war Absicht. Der Kirchenschriftsteller Minucius Felix schreibt zu Beginn des dritten Jahrhunderts den szenischen Dialog „Octavius“, ein Gespräch des Heiden Caecilius mit dem christlichen Titelhelden.

Dessen Ziel ist es, das Christentum als „vera religio“, die echte Religion, zu erweisen – was ihm gelingt. Der Heide wird Christ. Unter anderem beweist Octavius die Einzigartigkeit des Christentums so: „Delubra et aras non habemus“ – „wir verfügen nicht über Heiligtümer und Altäre“ (Octav. 32, 1). Mit wachsender Christenzahl wurden dann doch eigene Gebäude für die Versammlungen nötig. Dabei griffen die Christen aber nicht auf die Stilform des heidnischen Tempels zurück, sondern wählten die der Basilika. Sie ist als öffentlich-„profaner“ Versammlungsraum keine religiös prädisponierte Architektur. Mit dieser Wahl manifestierten die Christen die Ablehnung der Idee des Fanum als Ausgrenzung aus dem Profanen. Man kann jeden beliebigen Raum für die Gottesdienste nehmen, der einer größeren Menschenmenge Platz bietet.

Auch als sich schließlich doch eigene Kirchenbauten herausbildeten, wurden sie allenfalls in sekundärem Sinn als heilige Orte angesehen. Man bemühte sich, eine spirituelle Atmosphäre zu schaffen. In der kirchlichen und staatlichen Gesetzgebung wurde die Sakralität des Raumes geschützt. Aber interessanterweise galten die Kirchen nie als heilige Orte in sich und aus sich. Sie sollten nach der Architekturidee von der Romanik bis zum Barock Abbilder des Himmels sein, also Verweise auf etwas anderes, sie um ein Unendliches Übersteigendes und damit Devaluierendes.

Das hat sich ab der Mitte des 20. Jahrhunderts geändert. Ekklesiologisch gewann die Idee der Kirche als Volk Gottes, welches auf dem Weg durch die Zeit pilgert, Vorrang. Es hat hinieden keine bleibende Stätte. So erschien die Zeltform als bestgeeignet für die neuen Kirchen. Damit aber hat die prinzipielle Nichtsakralität sich neuerlich durchgesetzt. Zelte werden wieder abgebrochen. Daß man mit dieser Deutung richtig liegt, beweisen die liturgischen Texte zur Weihe bzw. zum Weihegedächtnis eines Gotteshauses. Für viele Gebete stehe hier die Präfation beim „Jahresgedächtnis einer Kirchweihe“. Der Kerntext (ohne Einleitung und Schlußformel) lautet:

„Zu deiner Ehre wurde dieses Haus errichtet, in dem du deine pilgernde Kirche versammelst, um ihr darin ein Bild deiner Gegenwart zu zeigen und ihr die Gnade deiner Gemeinschaft zu schenken. Denn du selbst erbaust dir einen Tempel aus lebendigen Steinen. Von allen Orten rufst du deine Kinder zusammen und fügst sie ein in den geheimnisvollen Leib deines Sohnes. Hier lenkst du unseren Blick auf das himmlische Jerusalem und gibst uns die Hoffnung, dort deinen Frieden zu schauen.“

Das theologisch Entscheidende ist: Gott ruft *von allen Orten* seine Kinder zu einem neuen, wahrhaft heiligen Ort. Doch dieser ist nicht ein materielles Gebilde, sondern der geheimnisvolle Leib seines Sohnes, also eine personale und soziale Größe. Sofern er aus Menschen besteht, bedarf er eines irdischen Sammlungsortes. Aber damit wird dieser allenfalls symbolisch heilig: Er ist „Bild deiner Gegenwart“ und Raum der „Gnade“, die ihrerseits die Gemeinschaft mit Gott ist, also jedweden Ort transzendierend. Im letzten Satz wird der Himmels-Abbild-Gedanke aufge-

griffen: Von diesem Haus soll sich unser „Blick auf das himmlische Jerusalem“ und seinen „Frieden“ wenden. Damit ist grünes Licht gegeben für die künstlerische Ausgestaltung der Gotteshäuser von der Architektur bis hin zu Bildern und Geräten für den Gottesdienst. Sie haben pädagogische Bedeutung: Sie sollen nicht eine Manifestation Gottes, sondern Hilfe für die Betenden sein, die eigene Gotteserfahrung auf den Himmel als Zustandsform Gottes auszurichten.

Deutlicher noch wird die christliche Idee vom Ort in der reformatorischen Theologie. Sie war angetreten, um als unbiblisch empfundene Bräuche und Anschauungen des späten Mittelalters an der Schrift auszurichten und entsprechend zu korrigieren. In dieser Linie tritt auch die altchristliche Aufhebung der Unterscheidung von „fanum“ und „profanum“ wieder ans helle Licht. „Gott wohnt dort, wo sein Wort ist“, meint Martin Luther (Weimarer Ausgabe 31/1, 279). Wenn also ein Kirchengebäude nicht mehr gebraucht wird, soll man es getrost abreißen (ebd. 10/1, 252). Was im 16. Jahrhundert eher als Widerspruch empfunden wurde, wird im 21. Jahrhundert zur immer öfter in die Tat umgesetzten Maxime. Die katholischen Diözesen und die evangelischen Landeskirchen veräußern angesichts des herrschenden Geldmangels eine Kirche um die andere. Im Jahr 2003 gaben die deutschen Bischöfe eine eigene Handreichung zur „Umnutzung von Kirchen“ heraus. Das ist aus vielen Gründen schmerzlich, aber nicht tragisch in einem spezifisch christlichen Sinn. Da gilt, was zugespitzt Johannes Calvin ausgesprochen hat: „Ne aut ... propria esse Dei habitacula ducamus ... aut secretam nescio quam illis affingamus sanctitatem“ – „Wir meinen nicht, (die Kirchen) seien Gottes Heimstatt noch messen wir ihnen wer weiß welche Heiligkeit bei“ (Institutio Christianae religionis III, 20, 30).

„Heiliges Land“: Palästina und das Christentum

Das Land Palästina als Land des gottberufenen Bundesvolkes besitzt im Ersten Testament einen unübersehbar religiösen Charakter, der unmittelbar auf das göttliche Heilshandeln bezogen ist. „Eretz Jisrael“ steht an etwa 500 Stellen für die Landverheißung an Abraham. Auch an den drei Stellen, in denen ausdrücklich das Epitheton heilig zugefügt wird (Sach 2,16; Weish 12,3; 2 Makk 1,7), besteht ein Konnex zur Verheißung. Eine Sonderstellung kann Ex 3,3 beanspruchen. Mose nimmt einen brennenden, jedoch nicht verbrennenden Dornbusch wahr, tritt neugierig näher und bekommt von Jahwe gesagt: „Der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden.“ Die Kausalverhältnisse sind klar: Weil an dieser Stelle eine Epiphanie stattfindet, darf Mose den Boden nicht betreten – dieser ist aber dadurch selber nicht in sich geheiligt.

Im Zweiten Testament begegnet uns davon nichts. Der Begriff Land spielt keine herausragende Rolle. Das griechische „gê“ kommt lediglich in den Evangelien, der Apostelgeschichte und im Judasbrief vor und bedeutet theologisch unspezifisch

einfach Erdkreis oder Land, Vaterland, Landschaft, Gegend, Boden, Besitz. An keiner Stelle hat es eine religiöse Konnotation. Das kann auch gar nicht sein. Unsere Heimat, lehrt Paulus, ist der Himmel:

„Von dorthier erwarten wir auch Jesus Christus, den Herrn, als Retter, der unseren armseiligen Leib verwandeln wird in die Gestalt seines verherrlichten Leibes, in der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann“ (Phil 3,20f.).

Christen haben die Erde nur als Ausgangsort für die endgültige Einswerdung mit dem Herrn, der uns den Himmel eröffnet hat. Die Christozentrik verhindert eine systematisch fundierte Rede von einem wo und wann immer (also auch nicht vor Christus) anzusiedelnden heiligen Land. Die Entscheidung für die christliche Religion ist personorientierte Entscheidung für Jesus Christus – alles andere ist nebensächlich oder nur in Relation zu ihm „Sache“. Das bedeutet nicht: belanglos. Wo immer der Christ und die Christin Verdichtungen der Erfahrung Gottes in Christus durch den Heiligen Geist erleben, sind sie dankbar dafür und haben keine Bedenken, sie in den Dienst der angestrebten Gemeinschaft zu stellen. Das gilt auch für die heiligen Stätten in Palästina.

Die Frage der Kreuzzüge

Ist das immer so gewesen? Bei der Suche nach einer Antwort drängen sich nahezu unwiderstehlich die Kreuzzüge in die Erinnerung. Waren sie nicht ausdrücklich ins Werk gesetzt, um die heiligen Christus-Stätten aus den Händen der ungläubigen „Mohammedaner“ zu befreien? Hielten es die mittelalterlichen Christen von Urban II. bis zu den unschuldigen Minderjährigen des Kreuzzugs von 1212 nicht für Christenpflicht, die heiligen Stätten wieder christlicher Herrschaft zu unterstellen und dadurch den Pilgern zugänglich zu machen?

Das Verlangen nach dem Beten an den durch Wirken und Sterben des Gottmenschen geweihten Stätten war zweifellos zwar nicht von Anfang an, aber doch seit der Kreuzauffindung im vierten Jahrhundert sehr groß. Ein bedeutender Mann wie Hieronymus zog nach Palästina, und er zog immer mehr reiche und modische Frauen an, nachdem sie die heiligen Orte besichtigt hatten. Er hielt es für einen Akt des Glaubens, Christus dort zu verehren, wo seine Füße gestanden hatten. Doch zusammen mit Augustinus, der Pilgerreisen eher für gefährlich hielt, und allen griechischen Vätern war er überzeugt: glaubens- und lebensnotwendig ist das keineswegs.

So wird verständlich, daß Urban II. im November 1095 auf dem Konzil von Clermont seinen berühmten Aufruf zum Kreuzzug nicht so sehr mit der Heiligkeit des Landes begründete, als vielmehr mit den Unterdrückungen und Demütigungen, denen die Pilger daselbst durch die Muslime ausgesetzt seien. So schien es für die Christenheit im Westen an der Zeit, die inneren Streitigkeiten beizulegen und, statt

einander gegenseitig zu erschlagen, lieber einen gerechten und heiligen Krieg gegen die Gottesfeinde zu führen.

Im Grund geht es bei der Kreuzzugsidee nicht um heilige Stätten, sondern um Missionierung. Seit der Zeit Karls des Großen ist der Gedanke gang und gäbe, daß man dazu auch die in der Frühzeit des Christentums durchaus verabscheute militärische Gewalt gebrauchen solle. In der Kreuzzugsidee gipfelt er auf:

„Die ganze Christenheit ein einziges riesiges Heer, in der Gefolgschaft Christi im Kampf für die Umgestaltung der Welt; und nicht bloß soll umgestimmt oder beseitigt werden, was dem Herrn Widerstand leistet, das Ziel ist viel höher: Die heiligsten Stätten der Welt ... sind den Händen der Ungläubigen, ja des Satans selbst zu entreißen“ (Moeller, 1996, 164).

Was die Kreuzfahrer antrieb, war ein für das Mittelalter typisches Gemenge von Heilsverlangen, Kriegs- und Abenteuerlust, Streben nach exotischem Reichtum, Begeisterung für das Wundersame und das Phantastische. Daß aber das Heilige Land zu besuchen, wiederzugewinnen oder zu sichern eine heilsnotwendige Sache sei, glaubten jedenfalls nicht die Verantwortlichen.

Wer den tatsächlichen christlichen Stellenwert Palästinas kennenlernen will, der kann mit Nutzen und Gewinn die Ansprachen zur Hand nehmen, die Papst Johannes Paul II. gelegentlich seiner „Jubiläumspilgerreise“ zu den Heiligen Stätten im Millenniumsjahr 2000 gehalten hat. Der Tenor ist eindeutig: Die Heiligkeit der Memorabilien besteht nicht darin, daß da einmal heilige Personen gewirkt haben oder heilige Geschehnisse abgelaufen sind, sondern daß sie anregen, sie in allegorischer Überhöhung zu mächtigen Impulsen der eigenen Pilgerschaft zu Gott zu deuten. Bei der Predigt im Sportpalast von Kairo am 25. Februar 2000 erklärte der Papst, er wolle den Weg nachgehen, auf dem das Judentum unter Mose aus Ägypten herausgeführt wurde:

„Aus unserem Sklavendasein ausziehend, pilgern wir dem Berg Sinai entgegen, wo Gott seinen Bund mit dem Hause Jakob besiegelt hat durch die Mittlerschaft Moses ... Ein wunderbarer Bund! Er zeigt uns, daß Gott unaufhörlich auf den Menschen zugeht, um ihm sein Leben in Fülle mitzuteilen“ (VApSt 145, 13).

Was den Papst zur Reise anregt, ist der Wille zu Bekehrung und Buße, Versöhnung und Frieden, also genuin christliche Ziele, die aber keineswegs in kausalem Nexus zum Heiligen Land stehen.

Der Kult des Heiligen im Kontext des Christentums

Das beigebrachte Material ermöglicht eine abschließende Zusammenfassung. Die Haltung der christlichen Religion zum sekundären, d.h. nicht Gottes Heiligkeit unmittelbar realisierenden Heiligen, zu dem auch die heiligen Orte gehören, steht un-

ter der Glaubensnorm des Primates Gottes, der Kontingenz des Nichtgöttlichen und der Verbindung von beidem in der Inkarnation des Logos.

Aus dieser Norm folgt der universale Personalismus des Christentums, das auf der einen Seite alle Dinge, Orte und natürlich vor allem Personen für „gottfähig“ erachtet, sie also auch im akzidentellen Sinn als heilig erklären kann – d.h. als Ausdrucksgestalten der Gotteserfahrung. Darin haben die heiligen Stätten ihre Legitimation.

Andererseits bedürfen der Christ und die Christin aller dieser Gestalten allenfalls als nützliche Hilfen, nie aber als alleinige, nicht einmal als primäre kausale Auslöser und Bewirker des Christenheils. Man tut gut daran, wenn man sich von der Aura solcher Orte inspirieren lässt, aber man kann das auch lassen und auf andere Weise und auf anderen Wegen Gottes inne werden. Auch unter unserer Fragestellung erweist sich die Religion Jesu Christi als unerschöpfliches Potential der Freiheit. Im Haus des Vaters gibt es viele Wohnungen und auf allen Wegen kann man die himmlische Heimat erreichen. In sich heilige Stätten passen in diesen weiten Kontext ob ihrer Enge nicht hinein.

LITERATUR

R. Callois, *Der Mensch und das Heilige* (München 1988); M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Frankfurt 1987); W.-E. Failing, *Die eingeräumte Welt und die Transzendenz Gottes*, in: *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*, hg. v. W.-E. Failing u. H.-G. Heimbrock (Stuttgart 1998) 91–122; W. Gantke, *Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung* (Marburg 1998); T. u. C. Jacobi, *Wo Gott wohnt. Mythische Stätten der Menschheit* (München 2000); B. Janowski, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn 1993); *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, hg. v. D. Kamper u. Chr. Wulf (Frankfurt 1987); *Kirchen in nachsakraler Zeit*, hg. v. H.-E. Bahr (Hamburg 1968); B. Moeller, *Geschichte des Christentums in Grundzügen* (Göttingen 1996); *Probleme der Entsakralisierung*, hg. v. H. Bartsch (München 1970); H. Schwebel, *Vom „Wohnen Gottes in der Bibel“*, in: *Kunst u. Kirche* 32 (1969) 89–92; M. u. H. Tworuschka, *Heilige Stätten. Die bedeutendsten Pilgerziele in den Weltreligionen* (Darmstadt 2004); *Jubiläumspilgerreise zu den Heiligen Stätten. Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei der Feier zum Gedenken an Abraham und bei seinen Pilgerfahrten zum Berg Sinai in Ägypten und ins Heilige Land zum Jubiläumsjahr 2000* (VApSt 145, Bonn 2000); B. Wunder, *Vom „Heiligen Land“ zur „Heiligen Stätte“*. Das Land der Verheißung im Kontext der katholischen Systematik, in: *Dialog – Du Siach* 47 (2002), vgl.: www.jcrelations.net/de?id=865.