

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 69 (2013)
Heft: 4

Artikel: Ohne Ende? : Der Kampf zwischen apokalyptischem und symbiotischem Jerusalem
Autor: Müller, Achatz von
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877683>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Ohne Ende?

Der Kampf zwischen apokalyptischem und symbiotischem Jerusalem

Die paulinische Warnung vor einer Vermischung, gar Verwechslung der Stadt Jerusalem mit dem himmlischen Jerusalem verhallte in der konstantinischen Wende. Eusebios und Hieronymus beeilten sich, auf die eschatologische Rolle beider Städte hinzuweisen, deren Heils- als Realpräsenz durch die Spur Christi in gleicher Weise gegeben und verbürgt sei wie die eschatologische Allegorie der Erlösungshoffnung in der Fassung der Apokalypse des Johannes.

Dass Wallfahrt und Heilsgewissheit des Frühmittelalters von dieser eschatologischen Koinzidenz zutiefst profitieren konnten und damit zugleich über alle reliquiale Gedächtnisübung hinaus Jerusalem wirkliches Zeichen und zeichenhafte Wirklichkeit wurde, himmlisches Jerusalem im Körper der Stadt Jerusalem scheinbar sicht- und erfahrbar war, zählt zu den tragischen Komponenten christlicher Unschärfe gegenüber symbolischen Konstrukten der Eschatologie.

Es bedarf keiner grossen heuristischen Anstrengung, den Knotenpunkt dieser Tragik auszumachen. Er findet sich in den Blut- und Leidenszeugnissen der Kreuzzüge. Gewiss hatten auch die islamischen Herren Jerusalems nach dem Jahr 638 zuweilen Härte und rigorose Ausschliessung gegenüber den Christen durchgesetzt – insbesondere die Fatimiden 1008/09 sowie die Seldschuken 1071 – ; doch sei unvergessen, dass die arabische Siedlungspolitik nicht nur den Christen Raum und Kult liess, sondern die in byzantinischer Zeit vertriebenen Juden wieder in Jerusalem mit einem Quartier an der Klagemauer bedachte.

Von solcher Toleranz konnte bei den neuen christlichen Stadtherren nach der ungemein blutigen Eroberung durch das Kreuzfahrerheer Gottfried von Bouillons 1099 nicht die Rede sein. Moslems und Juden war fortan jede Form der Ansiedlung untersagt. Erst unter Saladin mit dem Vertrag über freies Geleit für – allerdings «zahlungswillige» Christen im Juli 1187 – bot die Stadt wieder Platz für alle drei abrahamitischen Religionen.

Die «Nahwirkung» des apokalyptischen Jerusalems in den Judenmorden der rheinischen Städte als blutige Vorübung zu den Gräueln der Eroberung Jerusalems bezeugt die barbarische Konnotationsgewalt des Namens der himmlischen Stadt. Ganz gewiss hatte der Kreuzzugsaufruf Urbans II., 1095, der in

seinen unterschiedlichen Redaktionen denn doch auf dem einen Ziel beharrte: «der Befreiung Jerusalems von der Bedrückung durch die Feinde Gottes»¹, eine auch so von der Kurie nicht intendierte Wirkung hervorgerufen, indem sie die «Christenheit» in einen eschatologischen Taumel versetzte. Die Feinde Gottes lauerten in den psychischen Verwerfungen der apokalyptischen Jerusalem-Erwartung förmlich an jeder Ecke. Und doch sollte sich bald zeigen, dass die reale Stadt nach ihrer Einnahme und der mit dieser verbundenen Ausrufung des «Königreichs Jerusalem» ihre zivilisierende Wirkung der Kohabitation der Kulturen und Religionen – der Religionen und Kulturen – nicht verfehlte. Dazu zählte nicht nur die bald zu realisierende informelle Präsenz der Juden – ohne Rechte –, sondern vor allem die im «Abendland» viel geschmähte kulturelle und religiöse Akzeptanz arabisch-islamischer Lebens- und Religionspraxis durch die christlichen Herren im eroberten Orient – von der Geschichtsschreibung schönfärberisch «Kreuzfahrerstaaten» genannt.

Der tatsächlich zu verzeichnende koloniale Feudalismus erwies sich dabei als gelenkig genug, um eine eigene Form des politischen, kulturellen und sogar religiösen Synkretismus zu erzeugen. Durchbrochen wurden diese Möglichkeiten der sozialen Symbiose im Namen des realen sozialen Ortes Jerusalem durch die immer neu aus dem Okzident hereinspülenden Wogen neuer Eroberer und apokalyptischer Jerusalem-Pilger, die in ihrem Gepäck Kreuzzugsaufrufe nach dem Muster des Bernhard von Clairvaux mit sich führten, in denen es allein um «Taufe oder Tod» ging. So durchkreuzen sich im «Heiligen Land» des 12. Jahrhunderts unablässig zwei Jerusalem-Diskurse: der apokalyptische auf Christianisierung und Vertreibung setzende und der sozial-symbiotische, der eine neue hybride Kultur zu schaffen schien und dennoch die religiösen Identitäten der differenten Gruppierungen bewahrte. Die besondere Problematik dieser Diskurse bestand aber nicht nur in ihrer tiefen zivilisatorischen Differenz, sondern nicht weniger in ihrer Informalität. Ausschliessung war rechtlich sanktioniert, die Sozial-Symbiose ganz und gar Produkt sozialer Praktiken. Diese Asymmetrie macht sich besonders in der Quellenlage über diese Gesellschaften bemerkbar. Die seit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts stetig wachsende Forschung zu «Kulturkontakten» und «sozialer Praxis» verdeutlicht dieses Defizit durch zunehmend ausgefeiltere Strategien indirekter

¹ Vgl. S.C. Riley-Smith: *The First Crusade and the Idea of Crusading*, London 1986; R. Chazan: *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley, Los Angeles und London 1987.

Quellenbefragung, hypothetischer Methodik und subtilerer Analyse vermeintlicher «Überreste» wie Bildzeugnissen und archäologischen Funden.

Umso wertvoller erscheint vor diesem Hintergrund der einmalige Fall einer vertragsrechtlichen Überlieferung und ihrer direkten politischen Proklamierung aus der Hand der Vertragspartner. Die Rede ist von der gewaltlosen Rückgewinnung der Stadt Jerusalem durch die denkwürdige Diplomatie Kaiser Friedrichs II. im Jahr 1229: Acht Jahre zuvor hatte ein von Papst Honorius III. lancierter Kreuzzug – in der hier verbreiteten Zählordnung der fünfte – Damietta, das soeben gewonnen worden war, wieder aufgeben müssen und damit das vorläufige Scheitern dem Okzident zur Kenntnis gegeben. Der Papst hatte sofort den Hauptschuldigen ausgemacht: den vermeintlich säumigen staufischen Kaiser. Als dieser den von ihm geschworenen Zug gen Jerusalem wieder abbrach, vollzog der inzwischen Honorius III. nachgefolgte Papst Gregor IX. die bereits von seinem Vorgänger angedrohte Exkommunikation gegen den Kaiser. Die nur etappenweise vorgebrachte Begründung dieses Europa erschütternden Bruchs zwischen den beiden Universalgewalten verrät, dass es nicht nur um den Kreuzzug ging, sondern nicht weniger um ein Exempel gegenüber Person und Politik des Kaisers. Immerhin fühlte sich Friedrich, der auch selbst eine Lösung im Orient suchte, nun zu einer Entscheidung gedrängt. Was immer über Rücksichten und Absichten der nun folgenden Aktion des Kaisers gerätselt wurde – von Traditionsbindung bis zu neucäsarischer Selbstcharismatisierung –, zeigen die folgenden Ereignisse doch eine ungewöhnliche, alle apokalyptischen Bindungen des Kreuzzugprojektes negierende Möglichkeit der Handlungen und Haltungen, kurz: Freiräume gegenseitiger Akzeptanz der religiösen Lager, wie sie nur durch die bisherigen soziosymbiotischen Praktiken und Praxen denkbar scheinen.

Dem Kaiser nämlich gelingt es zwischen dem 11. und 18. Februar 1229 mit dem ägyptischen Sultan Al-Kamil einen Vertrag abzuschliessen, der ihm – dem Kaiser – die völlige und ungeteilte Herrschaft über Jerusalem zusichert. Wenn auch der Vertrag zunächst auf zehn Jahre begrenzt ist, so räumt er doch – über eine derartige Grenze weit hinausweisend – der christlichen Herrschaft das Recht ein, die Stadt völlig neu zu befestigen. Das Wunderbare und vor allem die päpstliche und radikal klerikale Partei zutiefst Verstörende war dabei weniger der Bruch mit der Tradition des «Heiligen Krieges» – an militärische Kompromisse hatte man sich inzwischen immerhin gewöhnt; und die unsichere Lage beider Seiten lud förmlich dazu ein – als vielmehr der nun erstmalig

in Jerusalem formalisierte Kompromiss zwischen den Religionen. Der Vertrag überliess den Moslems den Felsendom und die Al-Aqsa-Moschee – beide Bauwerke der Omayyaden des 7. und 8. Jahrhunderts – sowie den freien Zutritt zur Geburtskirche in Bethlehem. Aber auch den Christen blieb der Zugang insbesondere zum Felsendom erlaubt, wie ohnehin der gesamte religiöse Bereich Jerusalems von christlichen Wachen kontrolliert werden sollte.²

Die wohl signifikanteste Folge dieses Übereinkommens sollte die unbedingte Ablehnung sein, das es durch die klerikale und päpstliche Seite erfuhr. Sowohl der bis dahin nur nominelle Patriarch von Jerusalem, Tempelritter und insbesondere Papst Gregor IX. selbst brandmarkten den kaiserlichen Erfolg als Verrat und Unterwerfung unter den Glaubensfeind – bezeichnend für den Staufer und dessen bekannte Sympathie für den intellektuellen Islam. Friedrich selbst nutzte die Gunst des Augenblicks, um sich in der Grabeskirche die Krone Jerusalems auf das Haupt zu setzen – als vermeintliche oder reale Selbstkrönung eines mittelalterlichen Herrschers, zudem eines exkommunizierten, eine einmalige charismatische Geste. In seinem Kreuzzugsmanifest an den Papst und den König von England betont der Kaiser denn auch in aller Deutlichkeit, dass er als «katholischer Kaiser» die Königskrone nach dem Gebet am Grab Christi getragen habe. Text und Krongeste haben zum bekannten Streit um die Mythisierung des Bildes Friedrichs in der Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts die Grundlage geboten.³ Dabei blieb fast gänzlich ausser Acht, dass mit Friedrichs Vertragsfrieden das soziosymbiotische Jerusalem über das apokalyptische Jerusalem für einen kurzen, aber geschichtlich wegweisenden Augenblick gesiegt hatte. Welche Tradition der Lebenswirklichkeit diesen Vertrag zwischen Orient und Okzident, Islam und Christentum ermöglichte, mag eine Wendung aus dem ihm gewidmeten Brief des wichtigsten Vermittlers zwischen Papst und Kaiser, des Hochmeisters des Deutschen Ordens Hermann von Salza verdeutlichen: «Auch versichern uns alte Leute, dass schon früher Sarazenen in christlichen Städten nach ihren Gesetzen leben konnten; wie auch

² Der korrupte Text des Vertrags findet sich bei J.L.A. Huillard-Breholles: *Historia Diplomatica Friederici II.*, Bd. 3, Paris 1854, 86f. Sehr gut informiert jedoch der unten angeführte Brief Hermann von Salzars an den Papst vom März 1229 (vgl. Anm. 4) sowie wenig später an einen unbekanntem Adressaten: *Monumenta Germaniae, Constitutiones II*, Nr. 123, 167f.

³ Vgl. E. Kantorowicz: *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1927, 183ff.; W. Stürner: *Friedrich II. Der Kaiser 1220-1250*, verb. Ausgabe, Darmstadt 2003, 158ff.

die Christen in Damaskus und anderen sarazenischen Ländern ihre eigenen Gesetze bewahren durften.»⁴

Abstract

Die Vermengung von himmlischem und irdischem Jerusalem hatte bereits in der Zeit der Kirchenväter begonnen. Durch die Betonung der Apokalypse in der europäischen Kreuzzugsbewegung des Hochmittelalters hatte die christliche Seite gegenüber den beiden anderen abrahamitischen Religionen ein Monopol formuliert, das alles «Heil» der Stadt den religiösen Konkurrenten verschloss. Zugleich aber entwickelte die reale Stadt Jerusalem sich zu einem sozialen Ort gegenseitiger Toleranz. Auf dieser Basis gelang es dem staufischen Herrscher Friedrich II. zum ersten Mal einen Vertrag gegenseitiger Anerkennung zu schliessen, der die Stadt als symbiotischen Erfahrungsraum wahrnahm. Doch es war dieser Vertrag, der das Anathem gegenüber dem Kaiser nachträglich zu legitimieren schien.

Achatz von Müller, Basel

⁴ Hermann von Salza an Papst Gregor IX., März 1229, in: Monumenta Germaniae, Constitutiones II, Nr. 121, 161f.