

Von der Simultankirche  
zum ökumenischen Kirchenzentrum

Kirche in Zeiten der Veränderung

Herausgegeben von Stefan Kopp

Band 10

# Von der Simultankirche zum ökumenischen Kirchenzentrum

Sakralbauten im Spannungsfeld  
christlicher Konfessionen

Herausgegeben von Albert Gerhards und Stefan Kopp

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Diese Publikation wurde gefördert von:



Verein Ausstellungshaus für christliche Kunst e.V.



Winfriedbund e. V.



MIX  
Papier aus verantwortungsvollen Quellen  
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

unter Verwendung des Zukunftsbild-Kreuzes des Erzbistums Paderborn

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-451-38830-9

# Inhalt

Kirchengebäude als Gradmesser konfessioneller Beziehungen . . . . .	7
<i>Albert Gerhards / Stefan Kopp</i>	

## 1. Gemeinsame Kirchennutzung in Geschichte und Gegenwart

Geteilte Heiligtümer	
Ritenvielfalt an heiligen Stätten im Heiligen Land . . . . .	17
<i>Georg Röwekamp</i>	
Friedensinstrument oder Zankapfel?	
Simultaneen in der Frühen Neuzeit . . . . .	39
<i>Nicole Grochowina</i>	
Ökumenische Architektur?	
Überlegungen zur Typisierung bikonfessioneller	
Bau- und Raummodelle . . . . .	56
<i>Stefanie Lieb / Jakob Scheffel</i>	

## 2. Ökumenische Räume in reflektierter Praxis

Ökumenische Kirchenzentren in der Schweiz	
Erfahrungen aus 50 Jahren gemeinsamen christlichen Lebens,	
Betens und Bauens . . . . .	79
<i>Stefan Kopp</i>	
Gottesdienstliche Praxis im ökumenischen Kirchenzentrum	
Maria Magdalena in Freiburg-Rieselfeld . . . . .	111
<i>Stephan Wahle / Sarah Weber / Sarah-Louise Müller</i>	
Neuer Schwung in der gelebten Ökumene vor Ort	
Die Pius-Lukas-Kirche in Krefeld-Gartenstadt . . . . .	132
<i>Christoph Tebbe / Christoph Zettner</i>	
Frönleichnam in ökumenischer Gastfreundschaft	
Zur Entstehung eines gemeinsamen „Segensraumes“	
im Bonner Norden . . . . .	148
<i>Dominik Arenz</i>	

Gemeinsame Kirchennutzung	
Ein Beispiel orthodoxer Ökumene in der Diaspora . . . . .	163
<i>Alexander Radej</i>	
Die ökumenische Kapelle in Genf – Sinnbild für das	
Miteinander der Kirchen?! . . . . .	178
<i>Verena Hammes</i>	
„Gott ist rund“?	
Ökumenische Andachtsräume in Fußballstadien . . . . .	191
<i>Georg Röwekamp</i>	
3. Gebaute Ökumene 2.0? Potenziale und Perspektiven	
Ökumene der Dritten Räume und der Konvivenz	
Konfessionelle Prägung von Raumerfahrung und die Potenziale	
ökumenischer Kirchenzentren . . . . .	211
<i>Alexander Deeg / Kerstin Menzel</i>	
Glaubenszeugnis, rituelle Praxis und <i>Space-Sharing</i>	
Überlegungen zu den raumproduktiven Ressourcen	
ökumenischen Märtyrergedenkens . . . . .	239
<i>Stephan Winter</i>	
Öffentlichkeitsorientierte Kirchennutzung	
Die Ermöglichung von Gemeinschaft und Teilhabe	
als Selbstanspruch öffentlicher Kirchenräume . . . . .	259
<i>Sonja Keller</i>	
Ökumene als produktiver Faktor in Transformationsprozessen	
von Sakralgebäuden . . . . .	274
<i>Albert Gerhards</i>	
Interreligiöse Räume	
Architektonische Perspektiven in Zeiten	
soziokultureller Veränderung . . . . .	294
<i>Mariateresa Giammetti</i>	
Autorinnen und Autoren . . . . .	325

## Kirchengebäude als Gradmesser konfessioneller Beziehungen

Sakralbauten waren stets monumentale Symbole religiöser oder politischer Identität. Dies gilt für pagane Tempel wie für christliche Kirchen seit der Konstantinischen Wende. Sie konnten auch als Demonstration von Macht im urbanen Raum dienen – nicht selten gegen konkurrierende Religionen oder andere Institutionen. Seitdem es konfessionelle Spaltungen gibt, finden sich auch konkurrierende Sakralgebäude wie etwa die der Arianer und der Orthodoxen in Ravenna aus dem ersten Jahrtausend. In der Zeit nach der Reformation bildeten sich konfessionsspezifische Merkmale christlicher Sakralbauten heraus, die sich allerdings nicht immer durchhielten.<sup>1</sup> Je nach religiöser Prägung und regionalen Besonderheiten waren Kirchengebäude der jeweils anderen Konfession unterscheidbar – aber nicht unbedingt nach streng stilistischen Kriterien. So wurde die erste, unter preußischer Verwaltung ermöglichte protestantische Kirche in Köln, die 1857 bis 1869 errichtete Trinitatis-Kirche, im Stil einer spätantiken Basilika erbaut, um sich gegen den damals vorherrschenden neogotischen Stil der katholischen Sakralbauten abzusetzen. Gleichwohl wurde zur selben Zeit nach 500-jähriger Unterbrechung an der Vollendung des gotischen Doms gearbeitet – mit Unterstützung des preußischen Königs. Die 1866 bis 1871 erbaute Kreuz-Kirche in Bonn, ebenfalls der erste evangelische Kirchenbau in der Stadt, entstand dagegen im neugotischen Stil als Kontrapunkt zu der romanischen Münsterbasilika.

Kirchen spiegeln in ihrer städtebaulichen Platzierung und äußeren Gestalt die jeweiligen Machtverhältnisse und das Zueinander der Konfessionen wider. Wo man überhaupt der Minderheiten-Konfession ein eigenes Gotteshaus konzidierte, wurde es hinsichtlich seiner Position, Höhe und Materialität oft zurückgestuft. So hatte es sich in die Häuserzeile einzufügen oder gar im Hinterhof zu verstecken.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu A. Gerhards, Gebauter Glaube. Spezifische Merkmale der Kirchenräume im Zeitalter der Konfessionalisierung, in: S. Kopp, T. G. Moritz, N. Priesching (Hg.), Katholische Konfessionalisierung in Paderborn? Religiöse Prozesse in der Frühen Neuzeit, Münster 2021, 113–127.

Hohe Türme oder aufwändiges Material im Außenbereich kamen nicht infrage. Ein Sonderfall ist die von König Friedrich II. (1712–1786) genehmigte, von ihm konzipierte und teilweise finanzierte erste Berliner katholische Kirche, der dem Pantheon in Rom nachempfundene und auf dem Forum Fridericianum prominent platzierte Zentralbau St. Hedwig (1747–1773). Hier wurde der katholischen Gemeinde vom Staatsoberhaupt eine „unkatholische“ Baugestalt<sup>2</sup> aufgenötigt. Da eine klassische Simultankirche im Sinne des Toleranzgedankens an dieser Stelle nicht zu verwirklichen war, wollte der König mit dem damit verbundenen Staatsakt zumindest formal – also mithilfe der klassizistischen, sonst eher bei evangelischen Kirchen (und Profangebäuden) realisierten Bauform – die dahinterstehende Idee gerettet wissen.<sup>3</sup> Dass die Katholik(inn)en mit diesem Zentralbau ihre liebe Mühe hatten und haben, zeigt die anhaltende Diskussion um dessen Innenraumgestaltung seit dem Wiederaufbau nach dem Zweiten Weltkrieg (1939–1945) bis heute.

Für die Wahrnehmung des beginnenden Miteinanders der beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland war die Einführung der Gottesdiensthinweisschilder an Ortseingängen im Jahr 1960 auf Anregung der ökumenischen „action 365“<sup>4</sup> maßgeblich. 2008 wurde allen anerkannten Religionsgemeinschaften das Recht zur Aufstellung solcher Tafeln eingeräumt. Insofern die farbigen Kirchensymbole mit den jeweiligen Gottesdienstzeiten auf einem Schild angebracht sind, ist dies durchaus ein Zeichen ökumenischer Verständigung, allerdings unter Beibehaltung räumlicher Trennung.

In diesem Sammelband geht es freilich um mehr: um das Spektrum zwischen Simultankirchen und Kirchenzentren als „[g]ebaute Ökumene“<sup>5</sup>. Das markiert einen hohen Anspruch, assoziiert man mit einem Gebäude ja etwas durchaus Stabiles, Unerschütterliches. Gebaute Ökumene bedeutet nicht nur die geordnete oder aus der Not geborene temporäre Teilung von Kirchenräumen durch zwei Konfessionen, die ansonsten möglicherweise keinen Kontakt mit-

<sup>2</sup> C. Goetz, V. H. Elbern, Die St. Hedwigs-Kathedrale zu Berlin, hg. vom Metropolitenkapitel bei St. Hedwig, Regensburg 2000, 25.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>4</sup> Vgl. <https://www.action365.de> (Zugriff: 1.7.2021).

<sup>5</sup> S. Kopp, J. Werz (Hg.), Gebaute Ökumene. Botschaft und Auftrag für das 21. Jahrhundert? (ThIDia 24), Freiburg i. Br. 2018.

einander pflegen; vielmehr soll sich darin die erklärte Absicht zweier christlicher Gemeinden manifestieren, einen begonnenen Weg der Ökumene in Zukunft als gemeinsamen Weg fortzusetzen. Dies kann freilich, wie die verschiedenen Typen von ökumenischen Kirchenzentren zeigen, in unterschiedlichem Grad und auf unterschiedliche Weise geschehen.<sup>6</sup> Der Untertitel dieses Bandes – „Sakralbauten im Spannungsfeld christlicher Konfessionen“ – deutet darauf hin, dass das ökumenische Miteinander keineswegs konfliktfrei verläuft. Die architektonischen Rahmenbedingungen können noch so optimal sein; wenn die menschlichen Beziehungen nicht stimmig sind, wird es nicht zu einem Zueinander-Finden und zu einem organischen Miteinander kommen. Die 2015 erschienene Dissertation „Ökumenische Kirchenzentren: Bild der Einheit oder Spiegel der Trennung?“<sup>7</sup> von Marta Binaghi (\* 1980), eine Architekturanalyse und theologisch-soziologische Reflexion, weist ebenfalls im Titel auf mögliche Ambivalenzen hin, die in der Untersuchung auch nachgewiesen werden. In der Phase der ökumenischen Euphorie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) schien vielen die Einigung der Kirchen näher, als sie manchen heute erscheinen mag. Langwierige ökumenische Dialoge haben noch immer nicht zu den entscheidenden Durchbrüchen verholfen, und die Kontroversen entzündeten sich meistens an denselben Punkten. Frustrationen aufseiten der engagierten Gemeindemitglieder beider Konfessionen sind unvermeidlich und führen zunehmend in Resignation und zur Abkehr vom kirchlichen Engagement. Dies ist besonders dann der Fall, wenn zunächst Erwartungshaltungen aufgebaut, aber in weiterer Folge nicht erfüllt werden. Im Umfeld der bisher drei ökumenischen Kirchentage in Berlin 2003, München 2010 und Frankfurt am Main 2021 mussten neben positiven Erfahrungen auch solche Verlusterfahrungen verbucht werden. So blieb beim Frankfurter Kirchentag zuletzt ein möglicher Eklat in Bezug auf die gemeinsame Teilnahme am Tisch des Herrn wohl vor allem deshalb

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu etwa die Übersicht in: S. Kopp, *lex orandi – lex credendi – lex aedificandi*. Zu den liturgiethologischen Grundlagen gebauter Ökumene, in: ders., Werz (Hg.), *Gebaute Ökumene* (s. Anm. 5), 201–228, hier: 207–221.

<sup>7</sup> M. Binaghi, *Ökumenische Kirchenzentren: Bild der Einheit oder Spiegel der Trennung? Architekturanalyse und theologisch-soziologische Reflexion* (Bild – Raum – Feier 16), Regensburg 2015.

aus, weil das Ereignis aufgrund der Corona-Pandemie hauptsächlich digital stattfinden musste.<sup>8</sup>

Eine wichtige Grundlage der inhaltlichen Vertiefungen und weiterführenden Reflexionen im vorliegenden Band ist das 2018 erschienene Buch „Gebaute Ökumene. Botschaft und Auftrag für das 21. Jahrhundert?“<sup>9</sup>. Auch hier fällt das Fragezeichen im Untertitel auf, das andeutungsweise erkennen lässt: Allzu oft erweist sich bis heute das aus den Abschiedsreden Jesu überlieferte Wort „Alle sollen eins sein“ (Joh 17,21) als bittere Ironie. Dies betrifft die Verhältnisse innerhalb der einzelnen Konfessionen, zunehmend aber auch das Verhältnis der Konfessionen zueinander. In gewisser Weise zeichnet sich unter dem Druck der sich verändernden gesamtgesellschaftlichen Rahmenbedingungen eine Rekonfessionalisierung ab, bei der alte, längst überwunden geglaubte Positionen wieder eingenommen und in pointierter Abgrenzung gegenüber der jeweils anderen Konfession begründet werden. Die rasant fortschreitende Entwicklung – etwa in Bereichen wie dem der Humanmedizin – und die sich daraus ergebenden Fragen der christlichen Ethik entzweien die evangelische und katholische Kirche in Deutschland in wesentlichen Punkten, über die man zuvor noch mit einer Stimme hatte sprechen können. Damit steht das gesamte Spektrum des bisher Erreichten innerhalb der westlichen Ökumene auf dem Prüfstand. Ist das als tragendes gemeinsames Fundament Festgestellte und in Dokumenten wachsender Übereinstimmung Kodifizierte stark genug, um die verbleibenden und möglicherweise noch kommenden Irritationen auszuhalten? Wie weit trägt die 2007 feierlich erklärte wechselseitige Anerkennung der Taufe als grundlegendes Sakrament der Einheit in Jesus Christus?<sup>10</sup> Es besteht der Verdacht, dass zumindest einzelne

---

<sup>8</sup> Vgl. <https://www.oekt.de> (Zugriff: 1.7.2021).

<sup>9</sup> Kopp, Werz (Hg.), Gebaute Ökumene (s. Anm. 5).

<sup>10</sup> Am 29. April 2007 kam es in der sog. Magdeburger Erklärung, der elf Kirchen zustimmten, erstmals in dieser Form zu einer wechselseitigen Anerkennung der Taufe. – Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Wechselseitige Anerkennung der Taufe. 11 Kirchen in Deutschland unterzeichnen am 29. April in Magdeburg Erklärung, Pressemitteilung vom 23. April 2007, in: [https://www.ekd.de/pm/86\\_2007\\_wechselseitige\\_taufenerkennung.htm](https://www.ekd.de/pm/86_2007_wechselseitige_taufenerkennung.htm) (Zugriff: 1.7.2021); dazu M. Stuflesser, „We glorify you, O God, for the water of baptism ...“. Ein Blick auf die ökumenische Feier des Taufgedächtnisses in evangelisch-katholischem Miteinander aus Anlass des Reformationsgedenkens 2017, in: S. Winter, A. Poschmann (Hg.), Litur-

Kräfte eine letzte Einigung nicht wollen, da diese immer auch mit einer Aufgabe oder Relativierung von Absolutheits- und Machtansprüchen verbunden ist. Dieser Eindruck entsteht bei der Analyse der Diskussion über das vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) erarbeitete Dokument „Gemeinsam am Tisch des Herrn“<sup>11</sup>, die weitgehend nicht in einer der Argumentation des Textes gerecht werdenden Weise geführt wurde. Überhaupt ist beim jetzigen Stand der Ökumene unter Würdigung des bisher Erreichten ein Weiterkommen ohne Ambiguitätstoleranz kaum denkbar.<sup>12</sup>

Nicht zuletzt deshalb stellt sich die Frage, welche Zeichen bi- oder multikonfessionell betriebene Kirchengebäude und Gemeindezentren in unserer Gesellschaft setzen. Wenn sie nicht inhaltlich mit einer positiven Botschaft gefüllt werden, können sie zur Leerstelle und damit zu einem negativen Symbol werden. Positiv gewendet geht es um die Frage: Gelingt es den Gemeinden vor Ort, trotz aller Differenzen und Divergenzen das den christlichen Konfessionen Gemeinsame nach außen so zu vermitteln, dass Angehörige anderer Religionen oder nicht religiös orientierte Menschen dies als eine Bereicherung für die Gesellschaft insgesamt erfahren?

Im Zuge der notwendigen Neuorientierung der Bistümer und Landeskirchen aufgrund der demografischen und religionssoziologischen Entwicklung steht die Frage nach den ökumenischen Kirchenzentren zudem in dem noch weiteren Horizont der Frage nach der Zukunft des Sakralraumes allgemein.<sup>13</sup> In dieser Perspektive sind

---

gie und Ökumene. Früchte des gemeinsamen christlichen Erbes, Trier 2019, 249–279, hier: 250f.

<sup>11</sup> D. Sattler, V. Leppin (Hg.), *Gemeinsam am Tisch des Herrn*. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen – Together at the Lord's Table. A Statement of the Ecumenical Study Group of Protestant and Catholic Theologians (DiKi 17), Freiburg i. Br. – Göttingen 2020. – Vgl. dazu etwa A. Gerhards, „Gemeinsam am Tisch des Herrn“. Zu einer neuen Studie des Ökumenischen Arbeitskreises, in: LJ 69 (2019) 244–252.

<sup>12</sup> Vgl. dazu A. Gerhards, H. Schwier, *Ambiguitätstoleranz*. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zur Frage der gegenseitigen Einladung zum Tisch des Herrn, in: V. Leppin, D. Sattler (Hg.), *Gemeinsam am Tisch des Herrn*. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. Hintergründe – Rezeption – Perspektiven (DiKi 18), Freiburg i. Br. – Göttingen 2021 [im Druck].

<sup>13</sup> Vgl. dazu in dieser Reihe zuletzt: M. Gigl, *Sakralbauten*. Bedeutung und Funk-

die unterschiedlichen Räume konfessioneller, bikonfessioneller, multireligiöser und interreligiöser bzw. offen spiritueller Ausrichtung zu verorten. War bisher die Sakralbaulandschaft Europas weitgehend von den christlichen Kirchen geprägt, verändert sie sich in rasantem Tempo – nicht nur durch die zunehmend sichtbare Präsenz von Moscheen, sondern vor allem durch die beschleunigte Außerdienststellung von Kirchengebäuden und ihre Umwidmung oder ihren Abriss. Auch ist zu fragen, ob sich das Erleben von Sakralität längst in andere Bereiche verlagert hat, etwa in die der Kultur, des Sports, des Konsums oder auch des Internets. All dies hat Auswirkungen auf die verbleibenden und in ihrem Bestand zu unterhaltenen und zu entwickelnden christlichen Sakralgebäude. War schon in der Vergangenheit die Erhaltung von Gebäuden nur durch deren dauernde Veränderung gewährleistet, so sind die Transformationsprozesse unter den heutigen Bedingungen tiefgreifender denn je. Für die christlichen Kirchen bieten sich hier durchaus Chancen, ihrem Auftrag gerecht zu werden, mit einer Stimme zu sprechen und ein gemeinsames Zeugnis zu geben.

Vor dem Hintergrund solcher Überlegungen schreitet diese Publikation das Feld ab, auf dem sich in den vergangenen Jahrhunderten der (gemeinsamen) Christentumsgeschichte baulich eine Entwicklung von Simultankirchen zu ökumenischen Kirchenzentren vollzogen hat. Nach einigen allgemeinen interdisziplinären Fundierungen zum Zueinander der Konfessionen und ihrer Kirchenräume in Geschichte und Gegenwart wird dabei – in Ergänzung zu bisherigen Studien – das Hauptaugenmerk auf die reflektierte Praxis solcher Projekte gelegt, um schließlich nach einer gebauten Ökumene 2.0 zu fragen und damit differenziert Potenziale sowie Perspektiven neuer Formen der Kirchennutzung im 21. Jahrhundert wahrzunehmen, die heute neben dem Miteinander der christlichen Konfessionen teilweise auch interreligiöse Dimensionen berücksichtigen. Als besondere praktische Herausforderung in der Vorbereitung dieses Bandes hat sich aus unterschiedlichen Gründen an vielen Stellen erwiesen, auskunftsfähige und -bereite Vertreter(innen) aus der kirchlichen Praxis vor Ort zu finden und zu gewinnen, deren Erfahrungswissen für die theologische Reflexion in dieser Publikati-

---

tion in säkularer Gesellschaft (Kirche in Zeiten der Veränderung 3), Freiburg i. Br. 2020.

on fruchtbar gemacht werden kann – auch ein Zeichen für den (Still-)Stand der Ökumene, die dringend neue Impulse braucht. Diese Beobachtung zeigt schlicht auch die Tatsache, dass vieles an den konkret tätigen Menschen hängt, die für das oft mühsame christliche Miteinander vor Ort eintreten und so der – von Karl Rahner (1904–1984) gemeinsam mit Heinrich Fries (1911–1998) entwickelten – ökumenischen Zielvorstellung einer Kirche „als Einheit in Vielfalt, als konziliare Gemeinschaft, als Kirche der versöhnten Verschiedenheit“<sup>14</sup> im wahrsten Sinne des Wortes je neu Raum geben.

Unser Dank im Zusammenhang mit der Entstehung dieses Bandes gilt neben den Autor(inn)en der Beiträge besonders Frau Barbara Brunnert, der Koordinatorin des Paderborner Graduiertenkollegs „Kirche-Sein in Zeiten der Veränderung“, sowie Frau Laura Elisabeth Hennecke und Frau Cecille Franziska Müller, den studentischen Mitarbeiterinnen am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn, für die überaus motivierte, verlässliche und umsichtige Mitwirkung an den inhaltlichen Recherchen und den redaktionellen Arbeiten. Der Bank für Kirche und Caritas eG, Paderborn, dem Verein Ausstellungshaus für christliche Kunst e. V., München, und dem Winfriedbund e. V., Paderborn, danken wir für die finanzielle Unterstützung sowie dem Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, und Herrn Dr. Stephan Weber für die bewährt zuverlässige und unkomplizierte Begleitung der Drucklegung.

Bonn – Paderborn, 23. Juli 2021

*Die Herausgeber*

---

<sup>14</sup> H. Fries, K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (QD 100), Freiburg i. Br. 1983, 123.



# **1. Gemeinsame Kirchennutzung in Geschichte und Gegenwart**



## Geteilte Heiligtümer

### Ritenvielfalt an heiligen Stätten im Heiligen Land

*Georg Röwekamp*

Besonders im Heiligen Land hat die gemeinsame Nutzung von Heiligtümern durch verschiedene Konfessionen eine lange Tradition. Ja, sogar unterschiedliche Religionen teilten und teilen sich hier heilige Stätten.

#### 1 Frühe Beispiele

Der Kirchenhistoriker Salamanes Hermeias Sozomenos (um 400–445) berichtet in der Mitte des fünften Jahrhunderts über das Abraham-Heiligtum von Mamre bei Hebron:

„Dort begehen noch heute die einheimischen und die weiter entfernt wohnenden Palästinener, Phöniker und Araber alljährlich zur Sommerzeit ein prächtiges Fest; dabei kommen auch sehr viele des Handels wegen zusammen, um zu verkaufen und einzukaufen. Allen ist das Fest sehr wichtig, den Juden, weil sie sich Abrahams als ihres Stammvaters rühmen, den Hellenen wegen der Ankunft der Engel, den Christen, weil schon damals dem gottesfürchtigen Mann derselbe erschien, der viel später zur Erlösung des Menschengeschlechtes sich selbst durch die Jungfrau offenbar werden ließ. Je nach den Religionen ehren sie diesen Platz, die einen, indem sie zum Gott des Alls beten, die anderen mit Anrufung der Engel, mit Weinspenden und Opfern von Weihrauch oder einem Rind, einem Bock, einem Schaf oder einem Hahn.“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> S. H. Sozomenus, *Historia ecclesiastica – Kirchengeschichte*, Teilbd. 1, übersetzt und eingeleitet von G. C. Hansen (FC 73/1), Turnhout 2004, 213f. – Vgl. dazu auch ebd., 212–217; Eusebius von Caesarea, *De vita Constantini – Über das Leben Konstantins*, eingeleitet von B. Bleckmann, übersetzt und kommentiert von H. Schneider (FC 83), Turnhout 2007, 372–379.

In vorkonstantinischer Zeit bestand der Platz aus einer Art Freiluftheiligtum, das nur den Terebinthenhain, das angeblichen Haus des Abraham und den von ihm gebauten Brunnen umfasste. Auf Betreiben seiner Schwiegermutter Eutropia († um 325) ließ Kaiser Konstantin († 337) den dortigen Altar zerstören und die Kultstatuen verbrennen und errichtete eine Kirche innerhalb des heiligen Bezirkes.<sup>2</sup> Diese nahm jedoch nur das östliche Drittel des von Herodes (73–4 v. Chr.) und Kaiser Hadrian (117–138) angelegten Temenos ein – und die gefundenen Überreste des Freiluftaltars sowie der Bericht des Sozomenos<sup>3</sup> lassen vermuten, dass auch weiterhin Andersgläubige kamen und Opfer darbrachten.<sup>3</sup> Für Hebron selbst bezeugt der Pilger von Piacenza um 570, dass im dortigen Heiligtum mit den Patriarchengräbern eine Mauer mitten durch das Temenos lief und die beiden Bereiche von Juden und Christen durch zwei verschiedene Eingänge betreten wurden.<sup>4</sup>

Mit neuer Dringlichkeit stellte sich die Frage einer gemeinsamen Nutzung von Gebetsstätten nach der arabischen Eroberung Palästinas 637 und der Verbreitung des Islam. Dies galt insbesondere für die städtischen Hauptheiligtümer bzw. Stätten, die mit Personen und Ereignissen verbunden waren, die in verschiedenen Traditionen eine bedeutende Rolle spielen. In Jerusalem wurde deshalb in dem am *Cardo*, der Hauptstraße, gelegenen Vorhof der Anastasis, der Grabeskirche, ein nach Süden gerichteter Gebetsplatz eingerichtet. Später begründete man christlicherseits die Wahl dieses Platzes mit einer Entscheidung des Kalifen Omar (592–644) persönlich: Dieser

<sup>2</sup> Vgl. ebd. Die Überreste dieser Basilika wurden in den Jahren 1926 bis 1928 durch den Direktor des Jerusalemer Instituts der Görres-Gesellschaft (JIGG), Salvatorianerpater Evarist Mader (1881–1949), ausgegraben. – Vgl. E. Mader, Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Râmet el-Ḥalîl in Südpalästina 1926–1928, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1957.

<sup>3</sup> Vgl. dazu O. Keel, M. Küchler, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land, Bd. 2: Der Süden, Göttingen 1982, 696–713; G. Kretschmar, Mambre: Von der „Basilika“ zum „Martyrium“, in: *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte O.S.B. de l'Abbaye du Mont César à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale* (4 juin 1972), Louvain 1972, 273–293; A. Kofsky, Mamre. A Case of Regional Cult?, in: ders., G. G. Stroumsa (Hg.), *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land. First-Fifteenth Centuries CE*, Jerusalem 1998, 19–30.

<sup>4</sup> Vgl. *Anon. Plac.* 30 (CCL 175, 144).

habe nach der Eroberung der Stadt beim Besuch der Grabeskirche das Angebot, dort das Mittagsgebet zu verrichten, abgelehnt und stattdessen auf dem Vorhof an der Zugangstreppe gebetet. Zum Patriarchen habe er gesagt:

„Wenn ich im Innern der Kirche gebetet hätte, würde sie eines Tages für euch verloren und abhanden gehen. Die Muslims würden sie nach mir nehmen und sagen: Hier hat Omar gebetet. Gib mir deshalb ein Blatt, und ich schreibe Dir darauf ein Sigillum. Und Omar schrieb ihm als Sigillum, dass keiner der Muslims auf der Treppe beten darf, es sei denn einzeln [...]“. <sup>5</sup>

So berichtet um 935 Eutychios von Alexandria (877–940) in seinen Annalen. Vermutlich diene diese Überlieferung auch der Abwehr von Versuchen, die Kirche selbst in eine Moschee umzuwandeln – nachdem in den ersten zwei Jahrhunderten des Islam die Einrichtung von muslimischen Gebetsstätten in vorgeschalteten oder angrenzenden Räumen von Kirchen vielfach praktiziert worden war. <sup>6</sup> Tatsächlich bestand die Omar-Moschee auch nach der Zerstörung der christlichen Basilika im Jahr 1009 fort. <sup>7</sup>

Mindestens ebenso große Bedeutung wie die Grabeskirche hatten für die Muslime die Marienheiligtümer – als solches wurde u. a. die Geburtskirche in Betlehem angesehen. Diese war seit dem sechsten Jahrhundert durch eine Trikonchenanlage nach Osten abgeschlossen. Die Wände waren mit figürlichen Mosaiken ausgeschmückt, wobei das in der südlichen Nische vermutlich die Geburt Christi zeigte. <sup>8</sup> Auch hierhin wurde Eutychios von Alexandria zufolge der Kalif Omar geführt. Dieser habe auch da gebetet – und zwar eben in der nach Mekka gerichteten Südkonche – und daraufhin ein wei-

<sup>5</sup> Zit. nach: *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, gesammelt, alphabetisch geordnet und ins Französische übersetzt von A. S. Marmadji, Paris 1951, 181 [Übersetzung Verf.].

<sup>6</sup> Vgl. dazu M. Guidetti, *The Byzantine Heritage in Dār al-Islām. Churches and Mosques in al-Ruha Between the Sixth and Twelfth Centuries*, in: *Muqarnas* 26 (2009) 1–36.

<sup>7</sup> Zu dieser Moschee insgesamt vgl. H. Busse, *Die Umar-Moschee im östlichen Atrium der Grabeskirche*, in: *ZDPV* 109 (1993) 73–82.

<sup>8</sup> Zum Mosaikprogramm vgl. B. Kühnel, G. Kühnel, *Die Geburtskirche in Bethlehem. Die kreuzfahrerzeitliche Auskleidung einer frühchristlichen Basilika*, Regensburg 2019.

teres Edikt verfasst, das dieses Recht einzelnen Muslimen auch für die Zukunft zugestand. Zu Eutychios' Zeit scheinen Muslime dort ebenfalls das Gemeinschaftsgebet verrichtet zu haben; ihm zufolge haben sie sogar die in der Nische angebrachten Mosaikreste entfernt und „stattdessen geschrieben, was sie wollten“.<sup>9</sup>

Sehr bald kamen muslimische Gläubige übrigens nicht nur zum Gebet nach Bethlehem: Der Jerusalemer Geograf al-Muqaddasī (945–um 1000) preist Ende des zehnten Jahrhunderts die Schönheit der Kirche und berichtet, dass sie in der Geburtsgrotte Reste einer Palme verehrten, die – unter islamischem Einfluss? – auch im Pseudo-Matthäusevangelium erwähnt wird<sup>10</sup> und unter der – dem Koran zufolge – Maria Jesus geboren haben soll (vgl. Sure 19:22–26).

Da der Zugang zum eigentlichen Geburtsort für alle Gläubigen offenstand, konnte ein Priester namens Wilhelm Textoris (um 1420–1512) nach seiner Pilgerfahrt im Jahre 1478 berichten, dass die meisten Anwesenden bei seiner Messe in der Grotte Muslime gewesen seien. Kurz danach schrieb Felix Fabri (um 1438/39–1502) über die Stätte von Jesu Geburt:

„Ich habe auch an keiner Stelle die Pilger andächtiger gesehen als an diesem Ort. Denn nicht nur uns Christenleute überkommt mitfühlende Andacht da, sondern auch die ungläubigen Heiden. Ich habe oft gesehen, dass die Heiden an der Stätte auf ihr Gesicht niederfielen und die Stätte mit Seufzen und Weinen küssten.“<sup>11</sup>

Die Praxis des muslimischen Gebetes in der südlichen Konche bestand dabei bis in die Neuzeit; dann untersagte die türkische Obrigkeit in Gestalt des Istanbuler Großmufti unter dem Einfluss „islamistischer“ Tendenzen das Betreten und damit das muslimische Gebet in der Kirche.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Vgl. *Textes géographiques arabes sur la Palestine* (s. Anm. 5), 4.

<sup>10</sup> Vgl. *Evangelia infantiae apocrypha – Apokryphe Kindheitsevangelien*. Griechisch, Lateinisch, Deutsch, übersetzt und eingeleitet von G. Schneider (FC 18), 236–241.

<sup>11</sup> Zit. nach der (nicht ganz vollständigen) Übertragung ins Neuhochdeutsche von: G. E. Sollbach, *In Gottes Namen fahren wir ... Die Pilgerfahrt des Felix Faber ins Heilige Land und zum St. Katharina-Grab auf dem Sinai A. D. 1483*, Kettwig 1990, 113.

<sup>12</sup> Vgl. dazu O. Peri, *Christianity Under Islam in Jerusalem. The Question of the*