

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Band: 54 (1998)

Artikel: "Wünscht Jerusalem Frieden" : christliche Einstellungen zu Juden und Judentum am Beispiel von Jerusalem
Autor: Jansen, Reiner
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961187>

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: 17.11.2024

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

“Wünscht Jerusalem Frieden”

Christliche Einstellungen zu Juden und Judentum am Beispiel von Jerusalem

von Reiner Jansen*

1. Jerusalem – ein symbolträchtiges Wort

“Wünscht Jerusalem Frieden” verkündet der 122. Psalm. Schon das Wort “Jerusalem” allein weckt eine Reihe von Assoziationen.

(1) Jerusalem ist zunächst die Stadt, welche für die Geschichte Israels seit dreitausend Jahren eine zentrale Rolle spielt. Zugleich ist sie auch Ausgangspunkt für die Geschichte des Urchristentums.

(2) Darüber hinaus hat Jerusalem freilich auch eine symbolische Bedeutung. In der Bibel sind Jerusalem und Zion “die symbolträchtigsten Worte für die Gesamtheit des jüdischen Volkes, seiner Leidensgeschichte und seiner Hoffnung.”¹ Beides sind Synonyme. Bei den Propheten heisst es nicht: “das jüdische Volk weint”, sondern “Jerusalem vergiesst Tränen” oder “Zion freut sich.” Beide Begriffe meinen “das jüdische Volk in seiner existentiellen historischen Wirklichkeit.”²

Bis zum Jahre 70 war Jerusalem das kultische Zentrum Israels. Bei den grossen Wallfahrtsfesten zog man dreimal im Jahr nach Jerusalem zum Tempel. Nach der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70 n.u.Z. wurde Jerusalem erst recht zu einem Sehnsuchtsbegriff. “Nächstes Jahr in Jerusalem” heisst es seit alters beim Pessach-Fest. Und im Gebet wird noch heute dreimal täglich um die Rückkehr nach dem von Gott erfüllten Jerusalem gefleht. Dabei geht es für viele Juden nicht einfach um die Sehnsucht nach Abwechslung vom eintönigen Alltag, welche ja im heutigen Massentourismus kräftig zum Ausdruck kommt. Letztlich geht es um *Heimkehr* in das Land der Väter und Mütter.

(3) Auch für die christliche Überlieferung sind Zion und Jerusalem Symbolbegriffe. Beide Begriffe kommen z.B. im alten und im neuen “Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz” mehrfach vor, nicht nur in den Übertragungen von Psalmen.³ Besonders deutlich kommt die christliche Zions-Sehnsucht in einem Lied von Johann Matthäus Meyfart aus

* Pfr. Dr. Reiner Jansen, Kirchackerweg 5, CH – 4402 Frenkendorf, Schweiz.

1 Z. Werblowsky, Die geschichtliche Beziehung des jüdischen Volkes zu seinem Land, in: *Begegnungen* (1988) 2, Ev. Akad. Mülheim (= Hg), 15.

2 AaO 14.

3 Im alten Gesangbuch (1952-1998) vor allem in den Liedern 16; 22; 35; 334; 371; 380; 381. Im neuen Gesangbuch (gültig ab 1. 12. 1998) sind es die Lieder unter der Nr. 80; 81; 370; 797; 850; 851.

dem Jahr 1626 zum Ausdruck. Es beginnt mit den Worten: "Jerusalem, du hoch gebaute Stadt, wollt Gott ich wär in dir. Mein sehnd Herz so gross Verlangen hat und ist nicht mehr bei mir. Weit über Berg und Tale, weit über blaches Feld schwingt es sich über alle und eilt aus dieser Welt." In den dann folgenden Strophen wird vollends deutlich: hier geht es um das *himmlische* Jerusalem, eine Metapher für das Paradies, den Himmel. Dieses *himmlische* Jerusalem ist eine Idealisierung des realen, *irdischen* Jerusalem, das in der Geschichte nie einfach ein Ort behaglichen Glücks und vollkommenen Friedens war. Wie ja überhaupt das Paradies als "Wiederholung des alltäglichen Daseins ohne dessen erschwerende leidvolle Umstände"⁴ definiert werden kann. Das "himmlische" oder "obere" Jerusalem spielt schon in frühjüdischen, apokalyptischen Schriften eine gewisse Rolle und kommt dann im Neuen Testament vor allem im Hebräerbrieff (12,22) und in der Offenbarung des Johannes (21,22ff) vor.

(4) Auch für den Islam ist Jerusalem (Al Quds) eine heilige Stadt. Nach muslimischer Überlieferung werden am jüngsten Tag Mose, Jesus und Muhammad Seite an Seite im Felsendom beten.⁵

Jerusalem ist also eine Stadt mit einem hohem und vielfältigen Symbolwert. In drei monotheistischen Religionen ist die Stadt in unterschiedlicher Weise zu einem symbolischen Ort der Begegnung mit Gott geworden. Weil in Jerusalem einerseits der Tempel stand und andererseits auch das Christentum hier seinen Anfang nahm, möchte ich am Beispiel dieser Stadt christliche Einstellungen zum Judentum verdeutlichen. Ich konzentriere mich dabei auf das *irdische* Jerusalem und einen ganz bestimmten Aspekt der christlichen Überlieferung: das *Geschichtsbild*, das aufgrund der Zerstörung des Tempels und der Stadt im Jahre 70 (durch die Römer) im Laufe der Zeit in der christlichen Theologie und Kirche entstanden ist. Das Bild von der Geschichte, das sich eine Religion, ein Volk oder eine Institution macht, hat ja viel mit dem Gefühl für die eigene Identität zu tun. Ich habe untersucht: Wie wird die Zerstörung Jerusalems und des Tempels in breiten Schichten der christlichen Tradition gedeutet? Und was ergibt sich daraus für das Selbstverständnis christlicher Theologie? Dazu habe ich (fast) alle Lehrbücher der Kirchengeschichte konsultiert, welche im deutschsprachigen Bereich zwischen 1945 und 1990 erschienen sind.⁶

2. Die Zerstörung des Tempels in der jüdischen Tradition

Zweifellos hat die Zerstörung des Tempels am 9. Av des Jahres 70 tiefe Spuren im Bewusstsein des jüdischen Volkes hinterlassen. Sie wurde zu einem "herausragenden Symbolereignis, das sich in der jüdischen und in der christli-

4 A. Hahn, *Soziologie der Paradiesesvorstellung*, Trier 1976, 11.

5 Vgl. Slimane Zeghidour, Hinauf nach Jerusalem, in: *Welt und Umwelt der Bibel* (1996) 1, 13.

6 Es handelt sich um mehr als 50 Bücher (vom Taschenbuch bis zum umfangreichen wissenschaftlichen Lehrbuch), welche in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg

chen Religion ... niedergeschlagen hat" und bis heute im Gottesdienst des Judentums fortlebt.⁷ Josephus Flavius gab vor allem den zelotischen Aufständen Schuld an der Katastrophe.⁸ Die Rabbinen sahen den Grund für dieses Ereignis im Hass unter den Juden und in der fehlenden Bereitschaft, einander zu verzeihen. Im Talmud werden an einer Stelle sogar acht verschiedene Vergehen genannt, mit denen sich Juden selbst die wirklichen Ursachen für die Tempelzerstörung zuschreiben (bShab 19b). Immer wieder werden die Gründe für die Katastrophe in der eigenen Schuld oder in der Sünde der Väter gesucht, wobei Gott gleichzeitig von der Urheberchaft entlastet wird. Eine Wiederaufrichtung des Heiligtums und seines Opferkultes wird erst in messianischer Zeit erwartet.

In der jüdischen Literatur nach 70 werden Trauer und tiefer Schmerz spürbar, dazu auch eine Ratlosigkeit, die manchmal bis an den Abgrund der Verzweiflung herangeht. Für viele Israeliten bedeutete die Zerstörung des Heiligtums in Jerusalem einen schweren Anstoss in ihrem Glauben und in ihrem Denken.⁹ Freilich: auch wenn dem jüdischen Volk wichtige religiöse und politische Grundlagen seiner Existenz genommen wurden – Jerusalem, der Tempel, der Hohepriester und das Synedrion –, so war das Volk damit doch noch nicht von einer unmittelbaren "Gefahr der Selbstaflösung" bedroht.¹⁰

Im Grunde scheinen alle bekannten jüdischen Gruppen – einschliesslich der Zeloten – gewusst zu haben, dass zur Not auf den Tempel verzichtet werden könnte.¹¹ Faktisch hatte die Zerstörung des Tempels zur Folge, dass das Hohepriestertum verschwand und die Sadduzäer wie auch die Qumransekte ausschieden. Die Pharisäer hatten schon vorher entscheidende Vorarbeiten für ein Judentum ohne Tempelkult geleistet, an dessen Stelle nun Torastudium und Gebetsgottesdienst traten. Dies ermöglichte dem Judentum die Bewältigung einer Identitätskrise, die längst vor 70 angefangen hatte.¹²

Es war vor allem der weitsichtige Rabban Jochanan ben Zakkai, der zusammen mit anderen Gelehrten in Javne den Grund zu einem neuen geistigen Leben in der Befolgung der Tora ohne Tempelkult legte. Die rabbinische Tradition berichtet: Als Rabban Jochanan ben Zakkai einmal nach Jerusalem kam, folgte ihm Rab-

erschieden sind und die gesamte Kirchengeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart umfassen. Darunter sind auch Sammelwerke mit mehreren Autoren, aber keine Werke, die *nur* die Dogmengeschichte oder *nur* die Kirchengeschichte einzelner Länder und Regionen beschreiben.

7 J. Neusner/C. Thoma, Die Pharisäer vor und nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 n.Chr., in: S. Lauer/H. Ernst (Hg), *Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.)*, Bern 1995, 208.

8 Ebd.

9 Vgl. S. Safrai, *Das jüdische Volk im Zeitalter des zweiten Tempels*, Neukirchen 1978, 120f.

10 AaO 119.

11 Vgl. J. Neusner/C. Thoma, aaO 210.

12 Vgl. G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung*, ThEh NF 194, München 1977, 82f. 88.

bi Jehoschua und als er den Tempel in Trümmern erblickte, rief er: “Wehe uns, dass der Ort, an dem die Ungerechtigkeiten von Israel gesühnt werden, verwüstet ist.” – “Mein Sohn”, antwortete Rabban Jochanan, “sei nicht betrübt. Wir haben eine andere Sühne, so wirkungsvoll wie diese. Und worin besteht sie? In den Taten der Liebe, wie gesagt ist: ‘Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer’” (Hosea 6,9).¹³

Zahlreiche weitere Zeugnisse aus der rabbinischen Tradition deuten darauf hin, dass die Einäscherung des Tempels trotz der Trauer und des Traumas, das es für das jüdische Volk mit sich brachte, doch nicht als “Endpunkt aller Wege Gottes und Israels aufgefasst wurde.”¹⁴ Judentum und Christentum überlebten die Zerstörung des Tempels und bewährten nach seinem Verschwinden umso mehr ihre Lebenskraft. Dies kommt auch in den neueren Darstellungen der Geschichte des Judentums deutlich zum Ausdruck.

Im Anschluss an Josephus bezeichnet *Abba Ebban* die Zerstörung Jerusalem und des Tempels “eher als Episode denn als Abschluss eines Kapitels der jüdischen Geschichte”¹⁵. *Cecil Roth* drückt sich ganz ähnlich aus und weist darauf hin, dass es auch ausserhalb Palästinas bedeutende jüdische Zentren gab. Der Respekt vor dem Tempel übertrug sich auf die Synagoge, die es seit der Rückkehr aus dem Exil in jedem Dorf und in jeder Stadt gab. “Das wichtigste Ergebnis der scheinbaren Katastrophe bestand darin, dass das Judentum nun als erste der grossen Weltreligionen gezwungen wurde, ohne Opferdienst zu bestehen.”¹⁶ Und *Johann Maier* betont, dass “die Kontinuität zwischen dem Judentum der biblischen, neutestamentlichen und talmudischen Periode” von christlichen Theologen häufig “bewusst bestritten” wurde. “Zumindest wurde der Eindruck erweckt, als hätte vornehmlich eine degenerierte Form des Judentums die Zeit des Neuen Testaments und des Krieges gegen Rom überstanden, während die positiven Linien – meist unmittelbar an die Bibel anknüpfend – im Christentum weiterliefen. Diese Sicht war für die Beurteilung des weiteren Schicksal des Judentums verhängnisvoll.”¹⁷ Zwar wirkten gewisse Teile der frühjüdischen Überlieferung nach dem Krieg und den Diaspora-Aufständen vor allem im Christentum weiter (insbesondere das Schrifttum der Apokryphen und der Pseudepigraphen sowie die geistig-kulturelle Leistung des alexandrinischen Judentums). Was aber die pharisäische Tradition betrifft, kann die Kontinuität zwischen Frühjudentum und talmudischem Judentum überhaupt nicht übersehen werden.

3. Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels in der altkirchlichen Tradition

“Kein Stein wird auf dem anderen bleiben, der nicht zerbrochen werden

13 Avot d. Rabbi Nathan IV, zit. nach: S. Safrai, aaO 120.

14 J. Neusner/C. Thoma, aaO 212.

15 A. Ebban, *Dies ist mein Volk*, Die Geschichte der Juden, dt. Zürich 1970, 87.

16 C. Roth, *Geschichte der Juden*, dt. Teufen/Bregenz 1954, 136f.

17 J. Maier, *Das Judentum*, Von der biblischen Zeit bis zur Moderne, Zürich 1980, 281f.

wird.” (Mk 13,2; Mt 24,2; Lk 21,6). Mit diesen Worten hat Jesus – gemäss den Reden über die Endzeit in den synoptischen Evangelien – das Ende des Tempels angekündigt. Nach Lk 19,41ff weinte Jesus über Jerusalem und weissagte den Untergang der Stadt.

Ob es sich bei diesen Ankündigungen um Worte handelt, die direkt auf Jesus zurückgehen oder um frühchristliche Reaktionen auf den Untergang des Tempels, diese Frage ist in der neutestamentlichen Forschung umstritten.¹⁸ Wichtig erscheint mir, dass bereits in Lk 21,22 dieses Ereignis als Gericht gedeutet wird. Dort heisst es: “Denn das sind die Tage der Vergeltung, das erfüllt werde alles, was geschrieben steht.”

In seiner Untersuchung “Der Untergang Jerusalems (Anno 70) im Urteil der Christen und Juden” (1914) kommt *Hans Windisch* zum Ergebnis: “Den Christen bedeutete der Untergang der heiligen Stadt und ihres Tempels in erster Linie eine Bestätigung der Weissagung ihres Herrn und ein Strafgericht für die Kreuzigung ihres Herrn. Namentlich den Judenchristen wird es Schmerz bereitet haben, eine Gefährdung ihres Glaubens war es nicht.”¹⁹

Spätestens seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts wurde die Schuld der Juden am Tod Jesu von christlichen Theologen immer wieder hervorgehoben. Die Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem, das Scheitern des Bar-Kochba-Aufstandes (135 n.u.Z.) und die Zerstreuung der Juden galten den Christen als göttliche Strafe für die Juden. Zeugnisse für diese Auffassung finden wir bereits bei Justin (gest. um 165), Tertullian (ca. 160-220), Hippolyt (gest. ca. 325) und Origines (185-254).²⁰ In der antijüdischen Polemik der Christen wurde der zerstörte Tempel zu einem gewichtigen Argument für die Wahrheit des Christentums. Man sah darin nicht nur ein Gericht über das Volk Israel, sondern ein unbestreitbares Zeichen für die göttliche Verwerfung der Juden schlechthin.²¹ Mit dem Verlust des Kultortes Jerusalem sei der gesamte jüdische Kult einschliesslich der Tora hinfällig geworden.

Am Ende des dritten und am Anfang des vierten Jahrhunderts schrieb *Euseb von Caesarea* (265-349) seine Kirchengeschichte. Dieses Werk gehört zweifellos zu den bedeutensten Quellen der Alten Kirche. Durch seine Darstellung der Geschichte der Kirche von den Anfängen bis zum Kaiser Konstantin und durch seine umfangreichen Zitate aus zahlreichen Quellen wurde Euseb zum “Vater der Kirchengeschichtsschreibung.” Er schildert ausführlich die Geschichte der Christenheit, der Sekten und der Märtyrer, aber auch das Schicksal des jüdischen Volkes nach “seinem Anschlag auf unseren Erlöser.”²² Nachdem er die Eroberung

18 Vgl. P. Dschulnigg, in: S. Lauer/H. Ernst (Hg), aaO 167ff.

19 H. Windisch, *Der Untergang Jerusalems im Urteil der Christen und Juden*, Leiden 1914, 33.

20 Vgl. H. J. Schoeps, Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte, in: ders., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen 1950, 148.

21 Vgl. H. J. Schoeps, *Israel und die Christenheit*, München 1961, 48ff.

22 Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte* I, 1f, dt. Übersetzung hg. v. H. Kraft, München 1967, 83.

zung Jerusalems ausführlich beschrieben hat, schreibt er: “Da brach zuletzt das Strafgericht Gottes über die Juden wegen der vielen Freveltaten, die sie an Christus und seinen Aposteln begangen hatten, herein und vertilgte gänzlich dieses Geschlecht der Gottlosen aus der Menschengeschichte.”²³

Euseb berichtet dann im vierten Buch seiner Kirchengeschichte noch einmal über das Schicksal der Juden unter den Kaisern Trajan und Hadrian während des Bar-Kochba-Aufstands.²⁴ Im übrigen wird das jüdische Volk nicht mehr erwähnt. Das Buch endet mit dem Triumph des gottesfürchtigen und tugendreichen Kaisers Konstantin über die gottlosen Feinde des Christentums.²⁵ Eusebs kirchengeschichtlichen Arbeiten waren geprägt von einer “moralisierenden Schwarz-Weiss-Malerei”²⁶.

Gerade weil der zerstörte Tempel in der antijüdischen Polemik der Christen eine gewichtige Rolle spielte, wollte Kaiser Julian in seiner kurzen Regierungszeit (361-363) den Tempel wieder aufbauen lassen. Sein Bestreben war es auch sonst, die heidnische Frömmigkeit im Reich zu restaurieren. Dieser Versuch misslang, wahrscheinlich wegen eines Erdbebens und des bald darauf erfolgten frühen Todes des Kaisers im Sommer 363.²⁷ Wäre er gelungen, hätte damit der Anspruch der Kirche, das “wahre Israel” zu sein, einen deutlichen Stoss erlitten.²⁸ Für die zeitgenössischen Theologen war dieser Misserfolg ein klares Gottesurteil gegen die Juden und gegen die Vermessenheit des abtrünnigen Kaisers. Als solches ging es in die “antijüdische christliche Polemik” ein.²⁹ Nun schienen die Juden endgültig von Gott verworfen zu sein.

So wurde die Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahre 70 in den theologischen Büchern, in Predigten und in der Geschichtsschreibung der Kirche nicht einfach als ein historisches Ereignis der Vergangenheit, sondern als geschichtstheologisches Argument gesehen. Es sollte den vermeintlich endgültigen Triumph der Kirche über die Synagoge beweisen. Der berühmte altkirchliche Prediger und Bischof *Johannes Chrysostomos* sagte es (386/87) zugespitzt so: “Christus hat die Kirche erbaut, und niemand kann sie zerstören; er hat den Tempel zerstört und niemand kann ihn wieder aufbauen.”³⁰ Nicht der römische Kaiser habe den Tempel zerstört, sondern Gott selbst habe die Juden für die Kreuzigung Christi bestrafen wollen.³¹

23 AaO III, 5,1-3 (154).

24 AaO IV, 2 u. 6 (195 u. 197).

25 AaO X,9 (440f).

26 H. v. Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart ³1955, 64.

27 Vgl. H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, Bd. III, Berlin ⁴1961, 266-287.

28 R. Brändle, Das Tempelneubauprojekt Julians, in: *Israel und Kirche heute*, FS E. L. Ehrlich, Freiburg 1991, 178.

29 B. Kötting, in: K. H. Rengstorff/S. v. Kortzfleisch, *Kirche und Synagoge*, Bd. I, Stuttgart 1968, 162.

30 J. Chrysostomus, *Adv. Jud. et gent.* 16 (MPG 48,835), zit. nach: R. Brändle, aaO 180, Anm. 58

31 Vgl. B. Kötting, aaO 162.

Dieses Motiv antijüdischer Polemik lässt sich nun verfolgen in den Schriften Augustins, das ganze Mittelalter hindurch bis zu Luther und Calvin. Ich zitiere einige markante Äusserungen dieser grossen Theologen:

Augustin hat die mittelalterliche Haltung der Kirche gegenüber den Juden entscheidend mitgeprägt. Er schreibt: "Die Juden aber, die ihn töteten und nicht an ihn glauben wollten, dass er sterben und auferstehen musste, wurden von den Römern noch schlimmer heimgesucht und mit Stumpf und Stiel aus dem Heimatlande, wo sie bereits unter Fremdherrschaft lebten, ausgerottet und über alle Länder zerstreut – fehlen sie doch nirgendwo – müssen uns nun durch ihre Schriften das Zeugnis liefern, dass wir die Weissagungen von Christus nicht erdichtet haben."³² Es hätte auch anders sein können. "Denn hätten sie nicht zuletzt noch Christus getötet, wären sie in ihrem zwar nicht grösseren, aber doch glücklicheren Reich geblieben."³³

In seinen Predigten über Matthäus 18-24 (1537-1540) sagte *Martin Luther* z.B.: "Der Kaiser Julianus hat wohl Freiheit darzu gegeben, dass man Jerusalem wieder bauen sollte; aber es konnte nicht sein, denn es kam ein Engel vom Himmel und zerstoret Balk und Stein, dass sie mit dem Bau nicht konnten fortkommen. Denn die Prophezei Christi muss wahr bleiben."³⁴ Der Reformator predigte mehrfach über die Zerstörung Jerusalems und des Tempels. Er sah sie als Exempel für den überaus grossen und schrecklichen Zorn Gottes über den Unglauben und die Unbussfertigkeit der Juden und zugleich als Warnung für die Christen, die Gottes Wort nicht annehmen wollen: "Denn Gott wird hinter Deutschland und uns Deutschen kommen gleichwie er hinter Jerusalem und hinter die Juden gekommen ist."³⁵

Johannes Calvin kommentierte Matthäus 24,2 in seiner Auslegung der Heiligen Schrift (1555): "Der Tempel musste untergehen, einmal damit die Neigung der Juden, sich an das Sichtbare und Schattenhafte zu halten, nicht weitere Nahrung empfinde und vor allem, weil Gott die Verwerfung seines Sohnes und der mit Christus erschienenen Gnade mit einem furchtbaren Gericht an dem Volk heimsuchen wollte. Daher sollte diese Drohung helfen, die Jünger vor der Gemeinschaft mit ihrem ungehorsamen Volke zu warnen."³⁶

4. Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels in Lehrbüchern der Kirchengeschichte aus dem 19. und 20. Jahrhundert

Wie die bisherige Untersuchung gezeigt hat, steht das Ende des Tempels in der altkirchlichen und reformatorischen Schriftauslegung im Dienst antijüdi-

32 Augustin, *De civitate dei* XVIII, 46 (MPL 33, 417); dt. Übersetzung v. W. Thimme, *Vom Gottesstaat*, Zürich, 1955, Bd. II, 501.

33 AaO IV, 34; dt. aaO Bd I, 258.

34 M. Luther, Predigten über Matth. 18-24 (1537/40), EA 45, 91.

35 M. Luther, Predigt über Lk. 19,41-18 (1534), EA 5, 20.

36 J. Calvin, *Auslegung der Heiligen Schrift*, dt. Neukirchen o.J., Bd. 9, 242.

scher Polemik. Wie werden diese Ereignisse nun in den deutschsprachigen Lehrbüchern der Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert gedeutet? Aus zahlreichen Werken zitiere ich einige typische Aussagen und Kommentare.

Karl Rudolf Hagenbach schreibt in seiner “Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19. Jahrhundert” (1869): “Das schwere Gericht, das mit der Zerstörung Jerusalems über das jüdische Land ergangen, diente zunächst den Christen zur Stärkung ihres Glaubens: sie sahen darin eine merkwürdige Erfüllung der Weissagungen ihres Herrn und Meisters. Sodann half das Ereignis, die Scheidung zwischen Juden und Christen nun auch äusserlich vollziehen.”³⁷ Das Ergebnis des Bar-Kochba-Aufstandes kommentiert er mit folgernden Worten: “Mit dieser zweiten Eroberung Jerusalems durch die Hand der Römer löste sich das letzte Band, das noch die Juden äusserlich zusammengehalten hatte. Von da an erschienen sie als das aus der Heimath vertriebene, unständige und flüchtige Volk, wie es bis auf den heutigen Tag sich uns darstellt, ein Zeugnis des göttlichen Gerichtes wie des göttlichen Erbarmens, ein Volk, dessen Geschichte noch nicht beendet ist und das augenscheinlich aufbewahrt ist, um dereinst zur Vollendung des Reiches Gottes in seiner Weise verwendet zu werden.”³⁸

Bei Hagenbach ist die Hoffnung auf das göttliche Erbarmen offensichtlich stärker als der Glaube an das Gericht, das über das Volk Israel bereits ergangen ist. Die Geschichte des jüdischen Volkes ist noch nicht beendet.

Karl von Hase schildert in seiner Kirchengeschichte (1890) den “tragische(n) Untergang des jüdischen Staates” und fährt dann fort: “In der Kirchengeschichte war lang eine spiessbürgerliche Erzählung dieses Ereignisses hergebracht: den Juden sei recht geschehen, das sei der Lohn für Golgotha. Die Theologen vergassen zuweilen den Menschen über den Christen. Wer möchte doch auf Seiten der Römer stehn, wie sie ein heldenmüthiges Volk zertreten! Der Totenkampf von Jerusalem steht ebenbürtig neben der Belagerung von Sagunt, der Heldentod eines Volkes; nur die Propheten und Dichter haben gefehlt, um den zweiten Untergang Jerusalems zu beweinen und verherrlichen. Ein Gottesgericht war es allerdings, nicht für die Schuld der Einzelnen, noch der gegenwärtigen Generation, die Römer erfüllten noch einmal ihre Bestimmung eine nationale Individualität zu brechen, auf dass die Menschheit und das Gottesreich Raum gewänne.”³⁹

K. von Hase distanziert sich hier eindeutig von der überlieferten christlichen Deutung der Zerstörung Jerusalems und spricht stattdessen von einer “geschichtlichen Bestimmung”, welche die Römer erfüllten. Auch seine weiteren Ausführungen über Judentum und Christentum sind weitgehend frei von triumphalistischen Tönen.⁴⁰

Adolf von Harnack kommt in seinem Werk “Die Mission und Ausbreitung des Christentums” (4. Aufl. 1924) mehrfach auf die Zerstörung des Tempels zu

37 K. R. Hagenbach, *Kirchengeschichte*, Leipzig 1869, I, 104.

38 AaO 120.

39 K. v. Hase, *Kirchengeschichte*, Bd. I/2, Leipzig 1890, 199-201.

40 Vgl. aaO 219-221.

sprechen. Er sieht darin zunächst nur eine Station im Prozess der “Entschränkung” des Judentums. Dabei hebt er hervor, dass die grössere Hälfte der Juden sich dem Opferkult längst entfremdet hatte. “Die Zerstörung des Tempels durch die Römer zerstörte in Wahrheit nichts; sie kann wie ein organisches Ereignis in der Geschichte dieser Religion aufgefasst werden. Die frommen Juden täuschten sich, wenn sie die Wege Gottes an diesem Punkte für unbegreiflich hielten.”⁴¹ Für die Beziehungen der Judenchristen zu den Juden bedeutete dieses Ereignis allerdings den endgültigen Bruch. “Kein Christ, mochte es auch ein einfacher Judenchrist sein, konnte die Katastrophe des jüdischen Staates, seiner Stadt und seines Heiligtums, für etwas anderes halten als für die gerechte Strafe des Volkes, das seinen Messias gekreuzigt hatte. Damit hörte er eigentlich auf, Jude zu sein, ... denn ein Jude der den Untergang seines Staates und des Tempels als *göttliche* Schickung akzeptierte, mordete sich damit selbst.”⁴²

Von Harnack unterscheidet hier deutlich zwischen einem historischen und einem theologischen Aspekt. Die Zerstörung des Tempels wird *historisch* als ein “organisches Ereignis” auf dem Weg zur “Entschränkung” des Judentums gesehen, *theologisch* aber musste jeder *Christ* in diesem Ereignis eine Strafe am jüdischen Volk sehen.

Schliesslich soll noch ein weiterer Klassiker deutscher Kirchengeschichtsschreibung zu Wort kommen. Auch *Hans Lietzmann* kommentiert die Ereignisse von 70 n.u.Z. mit ihren Konsequenzen für die Urgemeinde und das Judenchristentum: “Nachdem das Gottesgericht über die heilige Stadt die Strafe für die Kreuzigung des Herrn, die Vernichtung des Tempels und seines Kultes die Beseitigung des Gesetzes vor aller Augen dargestellt hatte, fehlte dem Judenchristentum nicht nur die völkische, sondern auch religiöse Grundlage seiner einstigen Ansprüche, und so wurde es in der Grosskirche vergessen.”⁴³ Lietzmann geht dann weiter den altkirchlichen Überlieferungen über das Judenchristentum nach und schliesst mit den Worten: “Der Ausgang des Judenchristentums ist überall der eines stillen Sterbens in Einsamkeit. Die kräftig emporstrebende Kirche des siegreichen Weltchristentums hat vom Tode ihrer älteren Schwester keine Kenntnis genommen.”⁴⁴

Bei der Lektüre dieser Aussagen fiel mir auf, dass die genannten Kirchenhistoriker zwar nicht einfach die altkirchliche und reformatorische Tradition, die Zerstörung des Tempels durch die Römer sei nichts anderes als die göttliche Strafe am jüdischen Volk bzw. das Gericht über dieses Volk, in aller Schärfe wiederholen und bekräftigen, sondern auch entwicklungsgeschichtliche Kategorien verwenden. Faktisch verzichten sie aber nicht auf die theologische Kategorie “Gericht” bzw. “Strafe”. Auf dem Hintergrund dieses breiten Stromes kirchengeschichtlicher Überlieferung erscheint es mir besonders interessant, wie die Ereignisse des Jahres 70 n.u.Z. in den nach 1945 erschienenen Lehrbüchern der Kirchengeschichte kommentiert und gedeutet werden.

41 A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig ⁴1924, 15.

42 AaO ³1915, 65.

43 H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, Bd. I, Berlin ⁴1961, 190.

44 AaO 199.

Joseph Lortz (1887-1975) war einer der bedeutendsten katholischen Kirchenhistoriker Deutschlands im zwanzigsten Jahrhundert. Er hat vor allem durch seine neue Sicht der Reformationgeschichte und sein ökumenisches Engagement bleibende Verdienste errungen. Seine zweibändige „Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung“ erschien zwischen 1932 und 1962 in 21 Auflagen. Vergleicht man diese miteinander, merkt man deutliche Fortschritte im Blick auf die Darstellung jüdisch-christlicher Thematik. Die letzte Ausgabe enthält einen hervorragenden Anhang über die Beziehungen von Kirche und Synagoge vom Urchristentum bis in die Reformationszeit. Die Zerstörung des Tempels kommentiert er freilich auch noch in der letzten Ausgabe (1962) mit folgenden Worten: „Dieses Ereignis bedeutet die Beseitigung der nationalen Einheit des Judentums. Es war auch das Ende des Tempels, der mit seinem Opfer-Gottesdienst das Herz des gesamten Lebens des jüdischen Volkes gewesen war. Das Verschwinden Jerusalems und des für unzerstörbar geglaubten Tempels versetzte dem Selbstbewusstsein der Juden einen tödlichen Schlag; auch wurde durch die Zerstreung jedes einheitliche Wachsen der jüdischen Religion im Innern und jede einheitliche Wirkung nach aussen unmöglich gemacht.“⁴⁵

Friedrich Wilhelm Kantzenbach urteilt in einem 1964 erschienenen Überblick über „Urchristentum und Alte Kirche“: „Ein heidnischer Tempel ersetzt den kultischen Mittelpunkt des Judentums, das nun in der Form des Rabbinismus aus dem Kreise der grossen Weltreligionen überhaupt ausscheidet.“⁴⁶

Bernd Moeller betont in seiner „Geschichte des Christentums in Grundzügen“ (2. Aufl. 1979) vor allem die Auswirkungen dieser Ereignisse auf Juden und Christen: „Diese Katastrophe hat eine Neuorientierung des Judentums zur Folge. Mit der politischen Aktivität wurden die mancherlei Sekten am Rande der orthodoxen Kultusgemeinde abgestossen, die missionarischen Impulsen verfielen, die rabbinische Schriftgelehrsamkeit behielt das Feld. Nachdem es schon vor 70 zu schweren Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden gekommen war, wurde nun auch das Christentum von jüdischer Seite endgültig ausgestossen. Noch im 1. Jahrhundert ist die Verfluchung der Christen in das Achtzehnbittengebet aufgenommen worden.“ Er hebt dann hervor, dass die judenchristliche Gemeinde von Jerusalem nun in ein Schattendasein zurücktrat. „Zwar ist, allgemein betrachtet, der christlichen Kirche die Verwandtschaft mit dem Judentum immer erhalten geblieben und haftet ihr in Verfassung und Liturgie, Theologie und Frömmigkeit unverlierbar an. Dennoch war seit den Ereignissen des Jahres 70 die Trennung in ‘zwei Religionen’ entschieden; auch für die Christen begründete die Absage an die Juden fortan die eigene Identität – es schien, dass Gott das Israel, das sein vielfaches Versagen gegenüber seiner Erwählung zuletzt mit der Hinrichtung Jesu besiegelt hatte, nunmehr gerichtet und das neue Gottesvolk aus Juden und Heiden, das nun an die Stelle Israels getreten war, bestätigt hatte. Eher noch als Rücksichtnahme auf die Juden findet sich daher von jetzt an ein schroffer Antijudaismus bei den christlichen Schriftstellern. Die

45 J. Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Bd. I, Münster 1962, 49.

46 F. W. Kantzenbach, *Urchristentum und Alte Kirche*, Gütersloh 1964, 40.

Feindschaft gegen das Judentum hat die Kirchengeschichte bis an die Schwelle der Gegenwart begleitet, bestimmt und belastet.”⁴⁷

Auch *Eduard Lohse* hebt in der “Oekumenische(n) Kirchengeschichte” (3. Aufl. 1980) hervor, dass es nach 70 noch zu Begegnungen zwischen einzelnen Juden und Christen kam, “aber das Band zwischen Kirche und Synagoge blieb zerschnitten.”⁴⁸

Die meisten Kirchenhistoriker beschränken sich darauf, die Auswirkungen der Zerstörung Jerusalems auf die Kirche und insbesondere auf das Judentum zu beschreiben.⁴⁹ *Carl Andresen* fasst in seiner “Geschichte des Christentums” (1975) diese Auswirkungen so zusammen: “Angesichts des zerstörten Tempels war auch der heimgekehrten Gemeinde die Aussicht auf den wiederkehrenden Christus verstellt. In weite Fernen wurde sie gerückt, als nach dem letzten jüdischen Volksaufstand unter dem Messias Simon Barkochba (132-135) jedem Juden das Betreten der als ‘Aelia Capitolina’ neu erstandenen Stadt Jerusalem untersagt wurde. Die Urgemeinde hatte ihre geschichtliche Rolle ausgespielt.”⁵⁰

Unter den bis 1990 erschienenen Lehrbüchern der Kirchengeschichte gibt es – soweit ich sehe – nur ein Buch, das nicht nur die Folgen des jüdischen Krieges und der Aufstände in der Diaspora sondern auch die Entwicklung des Judentums in der Zeit zwischen 70 und 135 etwas ausführlicher darstellt: *Leonhard Goppelt* “Die apostolische und nachapostolische Zeit” (2. Aufl. 1966) im heute noch nicht abgeschlossenen “Handbuch der Kirchengeschichte.”

5. Bedeutet das Ende des Tempels auch das Ende Israels?

Die Geschichte des Judentums *nach* der Zerstörung des Tempels (70 n.u.Z.) und nach dem Bar-Kochba-Aufstand ist für die untersuchten Bücher über die Geschichte der Kirche kein Thema mehr. Spätestens von diesem Zeitpunkt an gilt das Christentum als eigenständige Religion, die sich definitiv von ihrer Mutterreligion abgelöst hat. Wer sich über die weitere Geschichte Israels bzw. des Judentums informieren möchte, wird zu einer Geschichte des Judentums bzw. der Juden greifen müssen.

Bei einigen Kirchenhistorikern ist freilich deutlich geworden, dass es ihnen nicht nur um die *faktische* Trennung von Christentum und Judentum geht. Sie erklären auch, *warum* Israel und das Judentum für die weitere Geschichte der

47 B. Moeller, *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, Göttingen ²1978, 35f.

48 E. Lohse, in: R. Kottje/B. Moeller (Hg), *Oekumenische Kirchengeschichte*, Bd. I, Mainz ³1980, 54.

49 So etwa K. Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen ¹²1960, 34; K. Kupisch, *Kirchengeschichte*, Bd. I, Stuttgart 1973, 23; A. Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg ⁶1976, 24f.

50 C. Andresen, *Geschichte des Christentums I*, Stuttgart 1975, 1.

Kirche gar nicht mehr relevant sein darf. Diese Begründungen möchte ich im Folgenden überprüfen, indem ich zugleich auch ihren Hintergrund ausleuchte.

Lortz verbindet mit dem Ende des Tempels nicht nur das Ende “der nationalen Einheit des Judentums”. Er sieht darin sogar einen “tödlichen Schlag” für das Selbstbewusstsein der Juden. Hier sehen wir deutlich Nachwirkungen der alten These von der *Enterbung Israels durch die Kirche*. Diese nahm in der Zeit seit der Aufklärung die Form eines spezifischen Geschichtsbildes an. Wie in der traditionellen Heilsgeschichte erscheint das Judentum bei *G. E. Lessing* “als eine zwar notwendige, aber überholte und zu überwindende Stufe im Entwicklungsprozess der Menschheit.”⁵¹ Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde vor allem in der protestantischen Bibelwissenschaft ein neues Geschichtsbild etabliert, demzufolge das Volk Israel sich seit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil in einer ständigen Abwärtsbewegung befand und mit dem Aufkommen des Christentums letztlich auch seine Existenzberechtigung verloren hatte. Bereits 1850 sah der Alttestamentler *E. Reuss* mit der Entstehung des Christentums “in gewissem Sinn die Geschichte des Judentums zum Abschluss gekommen.”⁵² Reuss war sich freilich noch bewusst, dass “die herkömmliche christliche Geschichtskonstruktion, die in der Geschichte des Judentums eine vorchristliche und eine nachchristliche Periode unterscheidet,”⁵³ in einem religiösen Vorurteil begründet ist. Trotzdem stellte er “die Zeit der Hoffnung, des Lebens und der Kraft” einer “Periode des Siechens, der Selbsttäuschung und des Elends” gegenüber.⁵⁴

Seit *J. Wellhausen* knüpft die alttestamentliche Wissenschaft vor allem an die frühe Geschichte Israels und an die Propheten an. Der zeitliche Beginn des “Judentums” wird oft schon sehr früh angesetzt: z.T. bereits mit dem Anfang der nachexilischen Zeit. Diese deutliche Trennung zwischen “Israel” und dem “Judentum” ist häufig mit einer Wertung verbunden. Einerseits wurde die Frühzeit sowie die Zeit der Könige und der Propheten hoch geschätzt und teilweise idealisiert. Andererseits wurde das nachexilische Judentum als bloße “Gesetzesreligion” abgewertet. Diese Wertung wurde mit bestimmten Modifikationen auch von bestimmten Althistorikern wie *Th. Mommsen* und *E. Meyer* vertreten.⁵⁵ Da dabei religiöse durch staatspolitische Begriffe ersetzt wurden, kann man geradezu von einer “säkularisierte(n) Form des traditionellen christlichen Deutungsschemas”⁵⁶ sprechen. Die positive Entwicklungslinie läuft von den alten Propheten, ihrem Monotheismus und ihrer Sittlichkeit zu Jesus und dem Christentum. Das Judentum dient dann nur als negativer Gegenpol.⁵⁷

51 C. Hoffmann, *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts*, Leiden 1988, 25.

52 E. Reuss, Judentum, in: J. S. Ersch/J. E. Gruber (Hg), *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste* II, 27, Leipzig 1850, 344.

53 U. Kusche, *Die unterlegene Religion*, Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler, Berlin 1991, 12.

54 E. Reuss, aaO 326.

55 Vgl. C. Hoffmann, aaO 113f, 139f, 149, 161ff.

56 AaO 114.

57 Vgl. U. Kusche, aaO 62.

Mit dieser Auffassung vom verknöcherten, formalistischen und seelenlosen Judentum wird oft die Behauptung vom "Ende" Israels bzw. des Judentums nach 70 verbunden. So schrieb R. Smend 1893: "Schliesslich machte die zweite Zerstörung Jerusalems der Existenz der jüdischen Zentralgemeinde ein Ende und schnitt den Juden damit jede Möglichkeit ab, in ihren äusseren Erlebnissen die Wahrheit des Glaubens zu erfahren."⁵⁸

In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts spitzte sich die Auseinandersetzung über den bleibenden Wert des Alten Testaments durch die nationalistische und antisemitische Kritik an der hebräischen Bibel immer mehr zu. Bedeutende Alttestamentler wollten das Alte Testament als Besitz der Kirche und Grundlage des Glaubens retten und gaben so das Judentum preis. Als ein Axiom galt: "Das Menschlich-Vergängliche ist israelitisch-jüdisch, das Göttliche-Bleibende (ist) in christlicher Religion aufgehoben."⁵⁹

In seiner weitverbreiteten "Geschichte Israels" schrieb Martin Noth 1950 im letzten Abschnitt (§ 35 "Die Aufstände gegen Rom und das Ende Israels") die lapidaren Sätze: "Nun war also auch Jerusalem als ein wesentliches Stück 'Heimat' gefallen. Jetzt gab es nur noch Diaspora, und man konnte auch im Mutterland nur noch so leben, wie man bisher schon in der Diaspora gelebt hatte. Damit hörte Israel zu bestehen auf, und die Geschichte Israels fand ihr Ende."⁶⁰ Mit der Niederschlagung des letzten grossen Aufstandes unter Simon Bar-Kochba endete dann auch "das schauerliche Nachspiel der Geschichte Israels."⁶¹ Noth begründet diese These vom Ende der Geschichte Israels einerseits historisch mit dem "Wegfall des kultischen Mittelpunktes" und dem "Fehlen eines Heimatlandes"⁶², andererseits aber auch theologisch mit der "Ablehnung des Christus" durch die Jerusalemer Kultgemeinde, in der "eine letzte und endgültige Entscheidung über die Geschichte Israels gefallen" war.⁶³ Nach dem Untergang Israels wächst etwas "wesenhaft Neues": das Judentum.⁶⁴ Schon diese doppelte Begründung macht deutlich, dass es sich hier um eine *theologische* Interpretation der Geschichte handelt, nicht um ein *historisches* Urteil.⁶⁵

Bereits 1846 hatte der jüdische Historiker Heinrich Graetz in seiner Schrift "Die Konstruktion der jüdischen Geschichte" diese Tendenzen christlicher Geschichtsdeutung kritisiert und versucht, stärker die Kontinuität der jüdischen Geschichte nach dem Verlust des zweiten Tempels und der jüdischen Staatlichkeit zu betonen. Er schrieb: "Die christliche Geschichtsauffassung spricht be-

58 R. Smend, *Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Freiburg 1893, 453.

59 U. Kusche, aaO 158 (im Blick auf Sellin).

60 M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1954, 400.

61 AaO 406.

62 AaO 15.

63 AaO 383.

64 AaO 15.

65 Vgl. R. Rendtorff, Das "Ende" der Geschichte Israels, in: *Ges. Studien zum AT*, München 1975, 267ff.

kannntlich dem Judentume seit dem Verluste der staatlichen Selbständigkeit, der mit einem für die christliche Welt wichtigen Phänomen zusammenfiel, alle Geschichte im höhern Sinn des Wortes rein ab; sie gönnt ihm kaum einige Zeilen und glaubt es zum Danke verpflichtet zu haben, wenn sie einige zersprengte Einzelheiten seiner Geschichte an den Rand der weltgeschichtlichen Annalen, in eine magere Note verwiesen hat. Flüchtig eilt der Griffel der Weltgeschichtschreiber über die jüdische Passionsgeschichte hinweg. ... Dann ist diese Manier, das Judentum ins Grab zu legen, der jüdischen Geschichte den Totenschein auszustellen, zugleich sehr bequem; man weicht dadurch der Schwierigkeit aus, die sich einer Konstruktion der Weltgeschichte in rein christlichem Sinn entgegenwürmen würde.”⁶⁶

Eine sorgfältige, methodisch reflektierte Darstellung der Geschichte Israels müsste die Frage nach der Kontinuität und der Diskontinuität des Judentums vor und nach dem Jahre 70 viel differenzierter angehen, als es in vielen christlichen Geschichtsbüchern geschieht.

Auch in den säkularen deutschen Geschichtslehrbüchern in den Jahren nach 1945 wurde die ideengeschichtliche Bedeutung des Judentums “fast ausschliesslich im Rahmen der Vorgeschichte des Christentums gesehen.”⁶⁷ Die Konfrontation mit dem entstehenden Christentum versperrt den Blick auf die immanenten Zusammenhänge der jüdischen Geschichte und auf die wirkliche Bedeutung der Zäsur, die mit der Zerstörung des zweiten Tempels im Verlauf der jüdischen Geschichte eintrat.

Lortz knüpft mit seinen (oben zitierten Aussagen) an eine theologisch motivierte Geschichtsauffassung an. Seine Behauptung, dass die Zerstörung des Tempels dem Selbstbewusstsein des Judentums einen tödlichen Schlag versetzt habe, lässt sich kaum aus einer historischen Analyse der Neukonstitution des Judentums nach 70 herleiten. Sie entspringt theologischem Wunschdenken, dem Triumph über die “unterlegene” Religion. Sie entspricht allerdings auch der Aussage von Lortz, dass Jesus die Verwerfung des Judentums vorausgesagt habe.⁶⁸ Ähnliches gilt auch für die Behauptung von *Kantzenbach*, dass das Judentum nach 70 aus dem Kreise der grossen Weltreligionen ausscheidet.

In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, wie einige Autoren in ihrem Sprachgebrauch deutlich zwischen “*Israel*” und dem “*Judentum*” unterscheiden. *Leonhard Goppelts* “Geschichte der apostolischen und der nachapostolischen Zeit” ist hier besonders aufschlussreich. Er legt dar, dass es in neutestamentlicher Zeit vor allem durch das Wirken des Paulus “überall schnell zum Bruch mit den Juden” kam.⁶⁹ Der Apostel wurde “unter heftigem Protest” von

66 H. Graetz, *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte* (1846), L. Feuchtwanger (Hg), Berlin 1936, 49.

67 S. Robinsohn/C. Schatzker, *Jüdische Geschichte in deutschen Geschichtslehrbüchern*, Braunschweig 1963, 13, vgl. 18.

68 Vgl. J. Lortz, aaO I, 37.

69 L. Goppelt, Die apostolische und nachapostolische Zeit, in: E. Wolf/K. D. Schmidt (Hg), *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Ein Handbuch, Bd. I/A, Göttingen ²1966, 50.

der Synagoge ausgestossen, weil seine Verkündigung letztlich “die weitere Existenzberechtigung einer Synagoge” bestritt, “die das Heil in Zeit und Ewigkeit von dem Gehorsam gegenüber dem Gesetz abhängig macht.” Mit diesem Klärungs- und Scheidungsprozess wandten sich auch viele Gottesfürchtige und Suchende sowie Juden von der Synagoge ab und der christlichen Gemeinde zu. Die Synagoge bleibt “vereinsamt und religiös abgewertet zurück. ... Es beginnt die grosse Wende in der Geschichte des Judentums. Aus dem Israel, das der Völkerwelt Gottes Heil bezeugt, wird das nachchristliche Judentum, das sich selber abschliesst.”⁷⁰

Soweit ich sehe, verwendet *Goppelt* die Begriffe “Israel” und “Judentum” konsequent in diesem Sinne: Israel als Volk des Bundes und der Verheissung, welche in Christus erfüllt ist – und das Judentum als nachchristliche Religion, die sich von Jesus abgewendet hat.⁷¹ Verbunden mit dieser Terminologie ist auch eine deutliche Wertung: das Judentum bleibt als das “religiös abgewertet(e)” zurück. Es verliert seine Anziehungskraft für hellenistisch geprägte Menschen, schliesst sich zunehmend in sich selbst ab und birgt sich “unter dem Panzer des Gesetzes und der Tradition”. Die “grosse Wandlung, die das Judentum bis heute entscheidend prägt,” war “letztlich bestimmt von seinem inneren Nein zum Christentum.”⁷²

In diesem Sprachgebrauch kommt die traditionelle christliche Ambivalenz gegenüber der Judentum zum Ausdruck. Das Christentum versteht sich als Erbe Israels und muss sich gleichzeitig damit auseinandersetzen, dass das Volk Israel weiter existiert und sich dabei ebenso auf die (hebräische) Bibel beruft, auch wenn es sie anders versteht. Die alttestamentlich-jüdische Geschichte wird darum aufgespalten in zwei Bezugsgrössen:

- eine positive, die zur “Vorgeschichte” des Christentums gehört und meistens “Israel” genannt wird und
- eine negative, die im (nachchristlichen) “Judentum” mündet.⁷³

In diesem Prozess von Anknüpfung und Abstossung entstand ein eigenes christliches Geschichtsbild. Dieses lässt sich in seinen Grundzügen bereits bei *Euseb von Caesarea* nachweisen, auch wenn es im Laufe der Jahrhunderte vielfach modifiziert wurde.

Euseb unterscheidet deutlich zwischen “Juden” und “Hebräern”. Nach seiner Auffassung sind die Christen weder Griechen noch Juden, sondern ein drittes Geschlecht, die Erben der Hebräer. Diese waren Gottes Erwählte mit einer besonderen Frömmigkeit und Lebensführung. Ihr Glaube war bereits in Ägypten pervertiert worden. Mose unternahm den Versuch, sie zum wahren Glauben zurückzuführen. Als dieser Versuch scheiterte, wurden sie dem “Fluch” des Gesetzes unterworfen. Seit dieser Zeit zieht sich der Zwiespalt zwischen “Hebräern” und “Juden” durch das ganze Alte Testament. Während die positiven Figuren der

70 AaO 50f.

71 Vgl. aaO 52ff; 59; 62 u. 79.

72 AaO 81f.

73 Vgl. U. Kusche, aaO 173f.

Bibel als "Hebräer" bezeichnet werden, sind die Juden nichts als Abtrünnige, Sünder und Rebellen. Ihr kultisches Zentrum in Jerusalem wurde schliesslich zerstört, damit sie endlich merken sollten, "dass ihre heilsgeschichtliche Aufgabe erfüllt war und dass sie durch den Glauben an Jesus Christus den Übergang in das dritte endgültige Geschlecht der Christen zu vollziehen hätten."⁷⁴ "Dieses radikale Zweiteilung zwischen Juden und Hebräern vor Christi Geburt ist charakteristisch für ein christliches Judenbild, dem alle versöhnlichen Züge fehlen."⁷⁵

6. Für eine neue Mentalität

Ich fasse zusammen: seit dem 2. Jahrhundert begegnet uns in der theologischen Literatur folgendes Grundmuster: Weil das jüdische Volk Jesus als den Messias abgelehnt hat, ergeht das Gericht über das Volk Israel. Das wird manifest in der Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels und in der Zerstreuung der Juden in alle Welt. Auch dort, wo diese These nicht mehr so klar und direkt ausgesprochen wird, zeigt sich, dass die Ereignisse des Jahres 70 eine tiefe Zäsur bilden, die bis in unsere Zeit von christlichen und von jüdischen Historikern sehr unterschiedlich interpretiert wird. Die Trennung von Kirche und Synagoge ist besiegelt. Von nun an kommt die weitere Geschichte des Judentums bestenfalls als Randthema in den Büchern über die Kirchengeschichte vor, vor allem dort, wo es um Diskriminierung oder Verfolgung der Juden im christlichen Abendland geht. Die traditionelle Einstellung des Christentums gegenüber dem Judentum ist geprägt durch einen Triumphalismus. Mit der Zerstörung Jerusalems ist das "Ende" Israels gekommen. Die Kirche ist nun das "wahre" Israel. Sie ist an die Stelle Israels getreten. Das ist der Kern der Substitutions- oder Enterbungstheorie, welche in der Geschichtsschreibung der Kirche bis heute ihre tiefen Spuren hinterlassen hat, auch dort, wo Kirchenhistoriker sich um "Objektivität" und Unparteilichkeit bemühen.

Ich möchte noch kurz zusammenfassen, was mir aufgefallen ist bei der Lektüre der Lehrbücher der Kirchengeschichte, die zwischen 1945 und 1990 erschienen sind:

- Das Judentum zur Zeit Jesu wird häufig nur als dunkle Folie für das helle Licht der Botschaft Jesu gesehen. Seine tiefe Verwurzelung im Judentum wird nur selten näher ausgeführt.
- Auch was die Schuld *der* Juden am Tod Jesu betrifft, gibt es noch manche Aussagen, in denen dieses alte Stereotyp wiederholt wird. So schrieb der bekannte Kirchenhistoriker *Kurt Aland* noch 1980: "Die Verfolgung des Christentums ist so alt wie die christliche Kirche selbst. Der Hass des Judentums hat Jesus zu Tode gebracht, das ist sicher, gleich wie die komplizierten Fra-

74 B. Kötting, aaO 154.

75 N. R. M. de Lange, Art.: Antisemitismus, in: *TRE* Bd. 3, 1978, 130.

gen zu beantworten sind, die mit dem Prozess Jesu zusammenhängen.”⁷⁶ – Hier steht also die Antwort schon fest, bevor die komplizierten Fragen überhaupt untersucht werden.

– In vielen Büchern findet man etwas über die jüdischen Wurzeln zahlreicher christlicher Bräuche und Feste sowie der Liturgie.

– Gewachsen ist auch die Sensibilität der Historiker für die zahlreichen christlichen Unterdrückungs- und Diskriminierungsmaßnahmen gegenüber Juden und für den theologischen Antijudaismus, der die Geschichte der Kirche seit dem Anfang geprägt hat.

Wenn wir die traditionelle christliche Enterbungstheologie und die daraus folgende triumphalistische Mentalität überwinden wollen, dann müssen wir anerkennen, dass es *zwei* biblische Religionen gibt, die je ihre eigene Tradition und ihre eigene Würde haben. Das Modell für die Zukunft kann nicht das “alte” und das “neue” Israel sein, sondern eine Ökumene aus Juden und Christen, eine geschwisterliche Zusammengehörigkeit.

Das Wort “geschwisterlich” ist eine Metapher aus dem Bereich der Familie. Eine Familie lernt man oft besonders gut kennen, wenn es um das Erbe geht. Erbstreitigkeiten sind sehr belastend, wenn jemand meint, er sei von den Geschwistern gründlich übers Ohr gehauen worden. Wie soll es zu einem fruchtbaren Gespräch und Miteinander von Juden und Christen kommen, wenn der eine behauptet, er habe schon lange das Erbe des anderen angetreten?

Um noch einmal den symbolträchtigen Begriff “Jerusalem” zu gebrauchen: In der christlichen Überlieferung wurde der Begriff oft aufgespalten in das “himmlische” und das “irdische” Jerusalem. Das himmlische Jerusalem glaubten Christen allzu oft für sich gepachtet zu haben. Gleichzeitig war man froh über den Untergang des Tempels und die Zerstörung des irdischen Jerusalem, weil man darin eine Bestätigung des eigenen Glaubens sah. Oder aber man wollte (später) das irdische Jerusalem in den eigenen Besitz bringen und von der Kontrolle durch die “Ungläubigen” (Muslime und Juden) befreien.

“Wünscht Jerusalem Schalom” könnte heute auch heißen: sucht eine neue Grundlage für ein offenes, sensibles und manchmal auch kritisches Gespräch zwischen Christen und Juden. Nur so können wir gemeinsam an der Verwirklichung des Friedens arbeiten, soweit es an uns ist.

76 K. Aland, *Geschichte der Christenheit*, Bd. I, Gütersloh 1980, 43.