Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 65 (2009)
Heft: [1]

Artikel: Kirche und Judentum beim Kirchenhistoriker Joseph Lortz (1887-1975)
Autor: Jansen, Reiner
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877655

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

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

Kirche und Judentum beim Kirchenhistoriker Joseph Lortz (1887–1975)

1. Das Bild des Judentums in der theologischen Literatur

In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts erschienen verschiedene Bücher zum Bild des Judentums in der theologischen Literatur. Vor allem die exegetische und die religionspädagogische Literatur standen im Zentrum des Interesses, insbesondere die Religionsbücher für Schüler wurden gründlich untersucht.[1] Bis jetzt fehlt – soweit ich sehe – eine Analyse der Kirchengeschichtsschreibung im Blick auf dieses heikle Thema. Ich habe eine Reihe von deutschsprachigen Lehrbüchern und Kompendien der Kirchengeschichte kritisch gesichtet. Dabei ging es mir zunächst einmal um eine Bestandesaufnahme: Was wird über Juden, Judentum, Antisemitismus und Antijudaismus berichtet? Was über die Beziehungen von Kirche und Synagoge? Welche theologischen oder weltanschaulichen Interessen beeinflussen die historische Darstellung? Welche Wertungen oder Deutungen kommen in den untersuchten Texten im Blick auf unser Thema zum Ausdruck?

Das Christentum und seine Geschichte sind ohne das Judentum nicht denkbar und nicht verstehbar. Denn «die Beziehungen zum Judentum sind eine der wichtigsten Dimensionen der Kirchengeschichte, in deren Verlauf das Christentum seine heutige Gestalt gewann.»[2] Die Shoa hat – wenn auch mit einiger zeitlicher Verzögerung dazu geführt, dass heute manche Christen und Kirchen neu über ihr Verhältnis zu Juden und Judentum nachdenken. Wo und wie wird etwas von dieser Neubesinnung in den Darstellungen der Kirchengeschichte sichtbar? Hier sind vor allem solche Lehrbücher interessant, die vor und nach dem Zweiten Weltkrieg – im Laufe von Jahrzehnten – in immer neuen Auflagen erschienen. Haben ihre Autoren etwas am Text ge-

1 Ich nenne nur folgende Bücher, deren Lektüre mich z.T. beeinflusst hat: Saul B. Robinsohn, Ch. Schatzker: Jüdische Geschichte in deutschen Geschichtslehrbüchern (Schriftenreihe des internationalen Schulbuchinstitutes 7), Braunschweig 1963; Ch. Klein: Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart, München 1975; P. Fiedler: Das Judentum im katholischen Religionsunterricht (Lernprozess Christen Juden 1), Düsseldorf 1980; M. Stöhr (Hg.): Judentum im christlichen Religionsunterricht (ArTe 15), Frankfurt a.M. 1983; H. Jochum, H. Kremers (Hg.): Juden, Judentum und Israel im christlichen Relgionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn 1980.

2 H. Kremers: Vorschläge für die Darstellung des Judentums im Religionsunterricht, in: Stöhr: Judentum im christlichen Religionsunterricht (Anm. 1), 74–78 (75).

ändert? Sind neue Erkenntnisse bzw. Forschungsergebnisse hinzugekommen?

Der katholische Kirchenhistoriker Joseph Lortz ist schon deswegen besonders interessant, weil er zwei bedeutende Werke geschrieben hat, welche in vielen Auflagen vor und nach 1945 erschienen sind.

2. Der Werdegang von Joseph Lortz

Joseph Lortz hat nicht nur Geschichte dargestellt. Durch sein grundlegendes Werk «Die Reformation in Deutschland» (1939) hat er selber wesentlich zu einer «für die Ökumene epochemachenden Wende»[3] beigetragen und entscheidende Impulse für die katholische reformationsgeschichtliche Forschung gegeben. Er überwand endgültig die jahrhunderte lange Dämonisierung der Reformation durch die katholische Kirche und ihre Geschichtsschreibung.

Lortz wurde 1887 in Grevenmacher in Luxemburg geboren.[4] Seine Studien in Rom und in Freiburg in der Schweiz schloss er 1910 mit dem Doktor der Philosophie ab. Er studierte weiter in Bonn, wurde 1913 zum Priester geweiht und 1917 Sekretär der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, der Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Nach der Priesterweihe während des ersten Weltkrieges, schloss er 1920 seine theologische Ausbildung mit dem Doktor der Theologie ab (mit einer Arbeit über Tertullian). Nach seinem Selbstzeugnis hatte Lortz keinen eigentlichen Lehrer im Sinne einer direkten Schülerschaft. Wichtig für seine weitere Entwicklung wurde der Bonner Neutestamentler und Moraltheologe Fritz Tillmann (gest. 1943), der ihm zum «Vater und Bruder» wurde. Er rühmte seine «wissenschaftliche Unbestechlichkeit» und schreibt über ihn: «Tillmann war die reichste und freieste Persönlichkeit, die ich in meinem Leben kennen lernte.»[5] Sehr grossen Einfluss auf Lortz als Kirchenhistoriker übte auch der Würzburger Sebastian Merkle (1862–1945) aus, der sich um eine vorurteilslose Erforschung des Reformationszeitalters und der katholischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts bemühte und die Tagebücher des Tridentinischen Konzils herausgab. Bei Merkle in Würzburg habilitierte sich Lortz. Er war zunächst Studentenseelsorger und hatte viele Jahre einen guten Kontakt und

3 W. Huber: Art: «Lortz, Joseph», RGG[4] 5, Tübingen 2002, 517f. (517).

4 Den detailliertesten Überblick über sein Leben und sein Werk gibt: G. Lautenschläger: Joseph Lortz (1887–1975). Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers (SKNZ), Würzburg 1986.

5 J. Lortz: Mein Umweg zur Geschichte, in: ders.: Erneuerung und Einheit, Aufsätze zur Theologie und Kirchengeschichte aus Anlass seines 100. Geburtstages hg.v. P. Manns, Stuttgart 1987, 9–45 (15).

nicht unbedeutenden Einfluss auf die katholische studentische Jugend. Nach einer Lehrstuhlvertretung wurde er 1929 als Professor an die staatliche Akademie nach Braunsberg in Ostpreussen berufen, dann 1933 als Professor für Missionsgeschichte nach Münster, wo ihm bald der Lehrstuhl für die Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit übertragen wurde.

1932 veröffentlichte er sein erstes grosses Werk, das im Laufe der Jahrzehnte in 23 Auflagen erschien: «Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine Sinndeutung der christlichen Vergangenheit in Grundzügen.» Wie schon aus dem Titel hervorgeht, sollte hier nicht einfach Faktenwissen ausgebreitet werden, sondern es ging um eine geistes- und ideengeschichtliche Behandlung des Lehrstoffes, die auch Begeisterung und Emotionen wecken wollte. Die Rezensionen dieser ersten Auflage waren weitgehend sehr positiv, auch wenn es Einzelkritik (z.B. an der Darstellung der Jesuiten) und Plagiats-vorwürfe von verschiedenen Seiten gab.[6] Besonders gelobt wurden die Abschnitte über Luther und die Reformation. Das Werk diente in seinen späteren Auflagen vielen Studierenden zur Vorbereitung des Examens.

3. Lortz und der Nationalsozialismus

Bereits 1932 sah Lortz in der sich in Deutschland vollziehenden Entwicklung «eine dem Aufbau dienende geistige Umschichtung, um dem Gedanken der Führerschaft, der Diktatur, des überparteilichen Parlamentes mehr Gewicht zukommen zu lassen.»[7] So war es für ihn naheliegend, im Mai 1933 der NSDAP beizutreten. Er erhoffte sich vom Nationalsozialismus «die Schliessung der tiefsten Wunde, an der Deutschland litt: der religiösen Spaltung.»[8] Im gleichen Jahr veröffentlichte er eine kleine Schrift: «Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus» in einer von ihm und dem Dogmatiker Michael Schmaus herausgegebenen neuen Reihe «Reich und Kirche.» Da der nationalsozialistische Staat «in einem wahrhaft entscheidenden Kampf um die Rettung des Volksganzen» stehe und «durch das Konkordat mit der Kurie seinen Frieden mit der Kirche gemacht» habe, plädierte Lortz für eine «von innen kommende[n] Zustimmung zum Nationalsozialismus.»[9] Bereits 1933 entlarvte Walter Dirks den typischen Gedankengang dieser und anderer Schriften als einen (ideologischen) Trugschluss. Der Nationalsozialismus sei ein Gegner

6 Näheres bei Lautenschläger: Joseph Lortz (Anm. 4), 241ff.

7 Zitiert nach Lautenschläger: Joseph Lortz (Anm. 4), 253.

8 E. Iserloh: Joseph Lortz. Leben und ökumenische Bedeutung, in: Decot, Vimke: Zum Gedenken an Joseph Lortz (Anm. 18), 5

9 J. Lortz: Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus, Münster 1933, 7 (zit. nach K. Scholder: Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1977, 545).

des Liberalismus, Individualismus und Marxismus und stelle ihnen die Ideen von Gemeinschaft, Volk, Bindung und Autorität gegenüber. «Genau dies habe der Katholizismus schon immer gewollt; folglich stimmen die Ideen der beiden Systeme weitgehend überein.»[10] Ähnlich wie schon in Braunsberg machten ihm auch in Münster Teile der Studentenschaft Vorwürfe wegen seines Engagements für den NS-Staat.

Ein Abschnitt über Nationalsozialismus und Kirche erschien auch als Beiblatt zur 3. und 4. Auflage der «Geschichte der Kirche». Darin kritisierte er freilich auch die «un- oder sogar antichristliche»[11] «Deutsche Glaubensbewegung» und Alfred Rosenbergs «Mythos des 20. Jahrhunderts». Von der 5. Auflage 1937 an fehlte dieser Abschnitt. Lortz war inzwischen wegen seines Versuches einer Synthese sowohl bei der römischen Kurie als auch bei der NS-Partei in Misskredit geraten.[12] Ihm drohte eine Verurteilung durch das Sacrum Officium in Rom. Schon bald rückte er langsam vom Nationalsozialismus ab, auch unter dem Einfluss des Bischofs von Münster, Clemens August Graf von Galen.[13] Er wurde von der SS registriert als einer, der zusammen mit anderen Katholiken und Protestanten auf eine Frontstellung gegen den Nationalsozialismus hinarbeitete.[14] Seit 1936 wurden seine Vorträge durch die Gestapo überwacht: später wurde er mehrfach zum Verhör eingeladen. Auch weigerte er sich, einen Vortrag zum Thema «Kirche und Judentum» vor einer antisemitischen Reichsorganisation zu halten. Während des Krieges wurde Lortz vom Dekan der Fakultät mehrfach wegen seiner politischen Äusserungen (gegen die Nazis) zur Vorsicht gemahnt. Seine Werke «Geschichte der Kirche» und «Die Reformation in Deutschland» durften nicht neu aufgelegt werden, weil sie von der Partei indiziert wurden. Lortz setzte sich intensiv mit Zeitfragen auseinander, wirkte als Seelsorger und warnte manchmal seine Schüler vor den Einflüssen der NSDAP.[15]

Nach den Forschungen von Gabriele Lautenschläger sah sich Lortz nach dem Krieg mehr als Opfer – von Hitler und den nationalsozialistischen Versprechungen betrogen – denn als Täter.[16]

Wegen ihrer Broschüre von 1933 hatten er (und Michael Schmaus) nach dem Krieg Schwierigkeiten. Im Entnazifizierungsverfahren wurden sie zunächst als «Mitläufer», dann nach einem Rekurs von Lortz als «Entlastete» eingestuft. Ihm wurde durch die englische Besatzungsmacht vorübergehend

10 Lautenschläger: Joseph Lortz (Anm. 4), 284
11 Lautenschläger: Joseph Lortz (Anm. 4), 324.
12 Vgl Lautenschläger: Joseph Lortz (Anm. 4), 321ff.
13 Der «Löwe von Münster» trat nach dem Krieg auch für Lortz ein.
14 Vgl. W. Baum: Art. «Lortz Joseph», NDB 15, Berlin 1987, 189f.
15 Vgl. Lautenschläger: Joseph Lortz (Anm. 4), 236ff., die viele Zeugnisse über Lortz in der fraglichen Zeit zusammengetragen hat.
16 Vgl. Lautenschläger: Joseph Lortz (Anm. 4), 388ff.

die Lehrerlaubnis entzogen. Durch seine Neubewertung der Reformation und zahllose Vorträge war er zum Wegbereiter der Una-Sancta-Bewegung in Deutschland geworden – zusammen mit Matthias Laros und dem 1944 von den Nazis ermordeten Max Josef Metzger. 1950 wurde er Professor für abendländische Religionsgeschichte in Mainz und Direktor des von ihm mitbegründeten Instituts für Europäische Geschichte zur «Überwindung nationaler und konfessioneller Vorurteile».[17] Über 25 Jahre leitete er die Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte und erhielt zahlreiche Ehrungen. 1957 wurde er mit einer zweibändigen Festschrift durch einen internationalen Schüler- und Freundeskreis geehrt. Nach seinem Tode (1975) fand zu seinem 100. Geburtstag in Mainz ein grosses Kolloquium statt zum Thema: «Joseph Lortz – Ein Historiker, der Geschichte schrieb und Geschichte machte».[18]

4. *«Der Umweg zur Geschichte»*

Für seinen «Umweg zur Geschichte» – so der Titel eines Rückblickes von 1960 – realisierte er schon bald, dass das Christentum eine Entwicklung durchgemacht hat, und dass es in der Geschichtsschreibung wie in der Theologie nicht primär um die dogmatisch korrekte Aussage gehen kann:

> «Meines Erachtens wird dieser grundlegende Unterschied zwischen korrekter Formel und lebendiger Aussage nirgends so oft übersehen wie in der katholischen Theologie.»[19]

So ging es ihm darum, das Wesentliche und – wenn möglich auch das Gesetzmässige darzustellen.

> «Das Grundlegende des historischen Denkens ist also eine Art existentielle Bereitschaft, die Dinge der Vergangenheit (wie kurios sie auch immer ausgesehen haben mögen) untransportiert, unfrisiert, ungeglättet stehen zu lassen, und sie so, wie sie waren, und nicht anders in die historische Beschreibung einzusetzen … Der Kern dieses Denkens bildet die Verbeugung vor ihrer ‹Majestät der Tatsache›, sie mag aussehen, wie immer.»[20]

Ein wichtiger Ansatzpunkt für seine theologische Betrachtung der Kirchengeschichte war die – aus dem Hymnus der Osternacht übernommene – «Idee der ‹felix culpa›», dass es im Laufe der Geschichte Fehlentwicklungen gab, welche, obwohl sie auf Missverständnissen beruhen, «trotzdem voller Sinn

[17] Vgl. E. Iserloh: Art. «Joseph Lortz», TRE 21, Berlin/New York 1991, 466–468 (467).

[18] R. Decot, R. Vimke (Hg.): Zum Gedenken an Joseph Lortz. Beiträge zur Reformationsgeschichte und Ökumene, Stuttgart 1989.

[19] Lortz: Mein Umweg (Anm. 5), 10.

[20] Lortz: Mein Umweg (Anm. 5), 27.

waren.»[21] In diesem Sinne sieht Lortz auch sein Lebenswerk: «[E]ine neue Deutung der Reformation und von ihr aus der Versuch, den Auftrag eben dieser Reformation neuer, reiner aufzugreifen.»[22]

Als wichtige Ergebnisse hält er fest:

- «Dass infolge gewisser mittelalterlicher und spät- mittelalterlicher Erscheinungen in der Kirche schliesslich eine Reformation im Sinne einer kirchlichen Revolution historisch unvermeidlich geworden war.»
- «Luthers und Calvins Reformation enthalten unverlierbaren christlichen Reichtum; sie spielen offenbar auch eine positive Rolle im Heilsplane Gottes.»[23]
- «Und doch war die Reformation eine grandiose Fehllösung! … Die Reformatoren wollten ein gereinigtes Christentum. Aber selbstverständlich: in einer Kirche. Und eben dieses Ziel wurde nicht erreicht. Es kam, und zwar mit innerer Logik, eine sich dauernd weiter verzweigende Aufspaltung.»[24]
- Die Reformation hat die Welt verändert. Auch die heutige katholische Kirche wäre ohne die Reformation nicht so, wie wir sie kennen.
- Die Bewegung aufeinander zu; die Suche nach der Einheit der Kirche ist nicht nur um der Kirche willen nötig. Die Aufspaltung hat die christliche Botschaft relativiert und in vieler Hinsicht unglaubwürdig gemacht. «Die Lösung der Einheitsfrage zwischen den Christen Europas…scheint die Vorbedingung für Europas Existenz bzw. seine Rettung zu sein, sobald man unter Europa mehr versteht als eine geographische Grösse, nämlich die wesentliche Fortdauer dessen, was man christliches Abendland genannt hat.»[25]
- In diesem Sinne betrachtete Lortz es als wichtiges Fernziel, «eine von einem katholischen und evangelischen Historiker gemeinsam ausgearbeitete Geschichte der Reformation»[26] zu schreiben mit je einem Vorwort eines katholischen und eines evangelischen Bischofs.

5. Rückblick auf das Dritte Reich

Ein Vergleich zweier verschiedener Auflagen seiner «Geschichte der Kirche» nach dem Krieg ist sehr aufschlussreich im Blick auf das, was er über die nationalsozialistische Ära schreibt. In der 17./18. Auflage von 1953 nennt er in-

[21] Lortz: Mein Umweg (Anm. 5), 29.
[22] Lortz: Mein Umweg (Anm. 5), 32.
[23] Ebd.
[24] Lortz: Mein Umweg (Anm. 5), 33.
[25] Lortz: Mein Umweg (Anm. 5), 36.
[26] Lortz: Mein Umweg (Anm. 5), 42.

nerhalb seiner Analyse der religiösen Lage der Zeit den lähmenden Pessimismus, der «zu einer Lebenskrise der Menschheit wurde.»[27] Diese wurde mit ausgelöst durch «die Herrschaft offenbar satanischer Mächte im NS und ähnlichen Gebilden, denen die Menschheit doch hilflos preisgegeben schien.»[28] Lortz grenzt sich nun deutlich vom Nationalismus ab, der «in und zwischen den beiden Weltkriegen die Religion der Liebe mehr als einmal herabgewürdigt [hat] zur Dienerin der Feindschaft.»[29] Das «Erlebnis des grauenhaften Hitlerschen Betruges in Deutschland, und mancherlei frühere und heutige Parallelerscheinungen dämonischer Staatsomnipotenz zeigen» die Grösse der Gefahr.[30]

Ein Hinweis auf die Shoa oder auf die Problematik christlich- jüdischer Beziehungen findet sich in dieser Nachkriegsauflage noch nicht.

In der 21. Auflage (der letzten neu bearbeiteten) von 1962 wird nicht nur der Nationalsozialismus sondern auch der Bolschewismus eine satanische Macht genannt. Nationalismus und Rassenwahn werden angeprangert.[31] Und im Abschnitt über die ökumenische Bewegung erscheint nun auch die Judenfrage als wichtiges Problem:

> «Die schwerste Einzelbelastung aus der neuesten Geschichte sind die grauenhaften Massenverbrechen, die im ‹Dritten Reich› Hitlers an den Juden begangen wurden (6 Millionen Getötete), ohne dass das christliche Gewissen die Kraft aufgebracht hätte, das Unheil zu bannen oder doch laut genug dagegen zu protestieren… Jetzt, nach jenem verbrecherischen Geschehen ohne Vergleich, ist jedem einzelnen Christen die Frage nach dem jüdischen Bruder gestellt. Die Kirche aber muss sich fragen, ob sie Genügendes getan habe oder tue, um das im Judentum erhaltene Offenbarungsgut heimzuholen und fruchtbar zu machen für Christen und Juden.»[32]

In diesem Zusammenhang weist Lortz auch darauf hin, dass die ‹Judenfrage› kirchengeschichtlich gesehen durch die Gründung des Staates Israel «auf eine völlig neue Ebene gerückt sei».[33] Er sieht dabei freilich das moderne Judentum in Israel bedroht durch säkularisierten Liberalismus und Atheismus – weit entfernt von dem, «was Martin Buber … an mächtiger Glaubenskraft weit über Israel ausstrahlend darstellt.»[34]

27 J. Lortz: Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung, Münster [17/18]1953, 421 (die 19. Aufl von 1958 ist ein unveränderter Abdruck der 17./18. Aufl.).

28 Ebd. Vgl. auch a.a.O. 417.420.

29 Ebd.

30 Ebd.

31 J. Lortz: Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung, Bd. 1, Münster [21]1962, 510f.

32 Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 519.

33 Ebd.

34 Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 520.

Vergleichen wir die Äusserungen von Lortz im Zeitraum von dreissig Jahren von 1933 bis 1962, so wird deutlich, dass bei ihm ein Lernprozess stattgefunden hat. Denn ein bis zwei Jahrzehnte bevor die Notwendigkeit des christlich-jüdischen Dialogs von den grossen Kirchen in Mitteleuropa einigermassen anerkannt war, zog Lortz eine wichtige Konsequenz für die Darstellung der Kirchengeschichte. In der 21. Auflage von 1962 erscheint am Ende des Ersten Bandes seiner Kirchengeschichte der neue § 72: «Kirche und Synagoge». Hier geht Lortz ausführlich den Beziehungen von Christen und Juden von ihren theologischen Grundlagen im Neuen Testament bis zur Reformationszeit nach.

Bevor ich diesen neuen Exkurs zusammenfasse, möchte ich kurz das Bild von Juden und Judentum darstellen, wie es sich aus der Analyse der «Kirchengeschichte» von Lortz ergibt, bevor dieser neue Paragraph hinzukam.

6. Kirche und Judentum im Lehrbuch «Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung»

In einem Abschnitt über die «*Umwelt des jungen Christentums*» wird betont: Die Fülle der Zeit (Gal 4,4) erschien in Jesus Christus. Die Vorbereitung seines Wirkens «vollzog sich (a) wesentlich in der Geschichte des auserwählten Volkes der Juden, b) auch in der Geschichte des römisch-griechischen Heidentums.»[35] Das Judentum erschien damals in zwei Ausprägungen: Das palästinensische Judentum «ist überwiegend gekennzeichnet durch eine ungewöhnliche Enge und Starrheit.»[36] Das gilt insbesondere für die Pharisäer. In ihrem Bestreben, die vielen Einzelvorschriften des Gesetzes wörtlich genau zu erfüllen, «lag viel «Selbstgerechtigkeit und Heuchelei, die Jesus oft hart tadelte (Mt 23,13ff.)».[37] Freilich hatte das pharisäische Judentum auch eine «innere Kraft», die sogar «einen so edlen Geist wie Paulus … in seinen Dienst zwingen konnte.»[38] Im Diasporajudentum hingegen wirkte sich die «Anziehungskraft der jüdischen Religion und Sittlichkeit» am stärksten aus. Vor allem das alexandrinische Judentum eines Philo wurde zur «wichtigsten Brücke zwischen dem jungen Christentum und dem Heidentum».[39] Lortz fasst wichtige Dimensionen des Judentums zusammen, welche für das Christentum von entscheidender Bedeutung wurden: die Offenbarung durch die Heilige

35 Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 20.
36 Ebd.
37 Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 21.
38 Ebd.
39 Ebd.

Schrift des Alten Testamentes, der Glaube an die Erwählung und an die messianische Heilszeit.

> «Die Tatsache, dass das Christentum in dieser Weise Erbe des Judentums wurde, erzeugt in der Kirche wiederum eine Zusammenfassung fruchtbarster Art: sie geniesst die Rechts- und Ruhmestitel einer uralten, ehrwürdigen, erprobten Vergangenheit und ist doch gleichzeitig neu und jung.»[40]

Während das Christentum aus dem Judentum «als seinem Mutterboden» herauswuchs, konnte es dessen Vorteile nutzen: Die Selbständigkeit der Religion gegenüber der Politik, die Erfüllung der Messiaserwartung durch Jesus und den sittlichen Monotheismus, der im Judentum «rein ausgebildet» war.[41]

Im Abschnitt über *Jesus Christus* geht Lortz von einer konservativen Beurteilung der Quellenfrage aus. Im Kommen Jesu, des Sohnes Davids aus jüdischem Geschlecht, erfüllt sich die biblische Prophetie. In Christus offenbart sich Gottes gnadenreicher Liebeswille, der die Menschheit zu sich ziehen will, damit sie an seiner eigenen göttlichen Gnadenfülle teilnehmen kann. Dazu hat Jesus die Kirche gestiftet. Lortz sieht das Verhältnis Jesu zu seinem Volk dialektisch. Einerseits weiss Jesus sich «in Fortsetzung und Erfüllung des Alten Bundes»[42] vor allem zum Volk Israel gesandt, in dessen Traditionen er lebte. Er kam nicht, um das Gesetz aufzulösen, sondern um es zu erfüllen. Neben seiner «wesenhaften Bindung an die Geschichte des auserwählten Volkes»[43] begegnet uns bei Jesus auch ein revolutionierendes Element. Er brachte den Menschen die wahre Religion. Das Gewissen und die reine innere Absicht treten dabei an die Stelle des Mechanismus und der Veräusserlichung in der Frömmigkeit. Vor allem das Politische in der Religion wurde durch ihn zerstört. Jesus geht es um «Gott und die Seele». Insofern sprengt er dann doch den Rahmen des überlieferten Judentums. «Das Reich Gottes, das er verkündet, ist nicht nur für die Nachkommen Abrahams, sondern für alle Menschen bestimmt: er bringt den religiösen Universalismus, die Menschheitsreligion.»[44] Weil die Juden einen irdischen, politischen Messias wollten, verstiessen sie Jesus. Darin ist ihre eigene Verwerfung begründet, die Jesus bereits vorausgesagt hatte. Die Juden verstiessen Jesus «in einem tumultuarisch beeinflussten Justizverfahren» und zeugten damit «wider sich und für Jesus.»[45]

Wenn Lortz auch keineswegs frei ist vom traditionellen christlichen Triumphalismus, so verweist er doch immer wieder darauf, wie sehr die christli-

[40] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 22.
[41] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 29.
[42] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 37.
[43] Ebd.
[44] Ebd.
[45] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 36.

che Botschaft in jüdischer Überlieferung wurzelt, besonders auch dort, wo es um messianische Kategorien geht:

> «Jesu Lehre gipfelt in dem Anspruch, dass er der verheissene Messias sei. Bei den Juden war die Messiaserwartung zentral. Von hier aus war das Christentum die direkte Erfüllung des Judentums. In Rom z.B., wo der Begriff ‹Messias› nicht existierte, wäre Jesu Predigt einfach unverständlich geblieben.»[46]

Lortz deutet das *Verhältnis Judentum – Christentum* mit dem Gegensatzpaar Partikularismus – Universalismus. Die partikulare, national beschränkte Religion des Judentums wird aufgehoben und überwunden zugunsten einer universalen Menschheitsreligion. Dieses Gegensatzpaar verwendet auch Karl Heussi in seinem bekannten «Kompendium der Kirchengeschichte»: Jesus gehörte zwar historisch gesehen noch dem Judentum an. Aber mit ihm beginnt schon etwas Neues. Denn in ihm «wurzelt die Überwindung der alttestamentlich-jüdischen Religionsstufe und die Aufrichtung einer neuen, im Mysterium der Erlösung gipfelnden, die nationalen Schranken durchbrechenden Menschheitsreligion.» [47]

Während das Christusbild des Katholiken Lortz durch Dogma und Tradition bestimmt ist, ist das Jesusbild des Protestanten Heussi durch die nüchterne historisch-kritische Forschung geprägt.

Bei der Schilderung der *Urgemeinde* hebt Lortz besonders die jüdischen Elemente der Frömmigkeit und des Gemeindelebens hervor. Er übernimmt nicht einfach Schuldzuweisungen, wenn es zu Konflikten bei der Ausbreitung der urchristlichen Botschaft kam, als die Apostel auch im Tempel predigten. «Es war natürlich, dass das offizielle Judentum sich hiergegen erhob und diese Missionierung mit Worten und Strafen zu verhindern suchte.»[48] Gegen die Aufnahme von Heiden in die Gemeinde gab es einen starken Widerstand von judenchristlicher Seite.

> «Der Mann, dessen gewaltige Arbeit diesen Widerstand brechen sollte, dessen Lebenskampf der Befreiung des Christentums von der Last des jüdischen Gesetzes und damit der Gewinnung aller Menschen für Christus galt, war Paulus. Er war Vollblutjude; und doch hat gerade er das Christentum von seinem jüdischen Mutterboden, dessen Enge es zu ersticken drohte, gelöst, es auf die weltgeschichtliche Bühne der griechisch-römischen Weltkultur und des römischen Weltreiches hinausgeführt und in diesen Boden eingepflanzt.»[49]

So wird das Lebenswerk des Völkerapostels ausführlich dargestellt, auch seine jüdische Sozialisation als Schriftgelehrter, der durch seine umfassende Bildung befähigt war, der erste christliche Theologe zu werden. Als Völkerapo-

[46] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 29.
[47] K. Heussi: Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen [12]1960, 25.
[48] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 42.
[49] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 44f.

stel ist er allen alles geworden und war so durchaus ein ‹katholischer› Mensch. Freilich wurde seine Lehre mit gelegentlich überspitzten Formulierungen oft auch zum Ausgangspunkt von Missverständnissen und Irrlehren.[50]

Lortz teilt also das traditionelle Bild von *Paulus* als dem, der das Christentum zu einer universalen Menschheitsreligion gemacht hat. Dieses Bild wird von vielen Kirchenhistorikern des 20. Jahrhunderts vertreten, z.B. Adolf von Harnack, Hans Lietzmann, Karl Heussi, Kurt Dietrich Schmidt, Karl Bihlmeyer.[51] Die immer wieder behauptete Gegenüberstellung der universalen christlichen Weltreligion zum partikularistischen national gebundenen Judentum lässt sich in dieser Weise kaum verifizieren. Bereits Leo Baeck hat in seinem «Wesen des Judentums» (1905) – einer Antwort auf Harnacks «Wesen des Christentums» (1900) – darauf hingewiesen, dass es schon in biblischer Zeit einen religiösen Universalismus im Judentum gab. Christentum und Islam haben vom Judentum den Universalismus der Ziele und Werte übernommen: ein Gott, eine Menschheit als Kinder Gottes, ein Reich Gottes etc. Dies gilt auch trotz der besonderen Berufung des Volkes Israel. Ganz im Sinne der jüdischen Überlieferung konnte sich Paulus auf Abraham als Vater des Heils für alle Menschen berufen.[52]

Lortz befand sich mit seiner Auffassung des Paulus durchaus im Strom seiner zeitgenössischen Theologie. Heute wird Paulus insgesamt deutlicher als Brückenbauer sowohl zwischen dem Judentum und der werdenden Kirche gesehen als auch zwischen dem Judenchristentum und dem Heidenchristentum. Die jüdischen Grundlagen seiner Theologie und seine bleibende Beziehung zu seinem Volk werden stärker wahrgenommen.

Die *Zerstörung des Tempels* nach der Eroberung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70 n.Chr. kommentiert Lortz ganz im Sinne der überlieferten triumphalistischen, antijudaistischen Geschichtsschreibung:

> «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 gehaltenen Tempels versetzte dem Selbstbewusstsein der Juden einen tödlichen Schlag; auch wurde durch die Zerstreuung jedes einheitliche Wachsen der jüdischen Religion im Innern und jede einheitliche Wirkung nach aussen unmöglich gemacht.»[53]

50 Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 48.

51 Partikularismus und Universalismus kommen bereits bei F.Ch. Baur (1792–1860) als Deutungsschema vor.

52 L. Baeck: Das Wesen des Judentums, Nachdruck Wiesbaden o.J., 67–69. Zu Harnack und Baeck ausführlicher: R. Jansen: Die Antwort blieb aus, Jud. 57 (2001) 94–119.

53 Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 49, zur christlichen Deutung der Zerstörung des Tempels, vgl. R. Jansen: «Wünscht Jerusalem Frieden»,

Solche Aussagen verweisen auf eine theologisch motivierte Geschichtsauffassung. Aus einer historischen Analyse des Judentums nach 70 lassen sie sich nicht herleiten. Sie entspringt vielmehr theologischem Wunschdenken, welches das Judentum schon immer als «unterlegene» Religion betrachtet hat.

Von nun an kommen Bezüge zu Juden und Judentum – wie in fast allen Lehrbüchern der Kirchengeschichte – nur noch ganz sporadisch vor.[54]

Über den royalistisch gewordenen französischen Katholizismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts heisst es ganz pauschal: «Also kam die Republik in die Hände des Liberalismus, Sozialismus und des Judentums.»[55]

Sehr stark betont Lortz die Neuorientierung der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den Dialog mit den nicht-katholischen Kirchen, dem Judentum und dem Islam. Die Reise von Papst Paul VI. zu den Heiligen Stätten und seine Ansprache an das jüdische Volk ist «vielleicht … der Beginn einer neuen Epoche der Kirchengeschichte.»[56]

Vergleicht man die 21. Auflage von 1962 mit der 17./18. Auflage von 1953 und der (unveränderten) 20. Auflage von 1960, so lässt sich feststellen, dass – was unser Thema betrifft – die Formulierungen im Wesentlichen gleich geblieben sind. Neu hinzugekommen ist nur:

7. Der Anhang zur «Geschichte der Kirche» von 1962: § 72 Kirche und Synagoge[57]

Lortz unterscheidet generell zwischen der profanen Geschichtsschreibung und der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin, die sich an der Heilsgeschichte orientiert und bestrebt ist, ihre Leitlinien dem Offenbarungsgut zu entnehmen.[58] Er beginnt darum mit einer Besinnung auf die theologische

Christliche Einstellungen zu Juden und Judentum am Beispiel von Jerusalem, Jud. 54 (1998) 214–230.

54 Z.B. Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 56 (Juden als Anstifter von örtlichen Christenverfolgungen); 93 (Presbyter in den judenchristlichen Gemeinden ähneln den Vorstehern im Judentum); 115 (Förderung der Juden und Heiden durch Kaiser Julian); 145 (Ambrosius und die von fanatischen Mönchen verbrannte Synagoge in Kallinikon); 201 (keine Verfolgung von Juden bei den fränkisch-merowingischen Königen); 391 (Bernhard von Clairvaux verurteilt die Verfolgung der Juden in den Kreuzzügen); 434 (Judenverfolgungen im 14. Jahrhundert); Lortz: Geschichte der Kirche II, 21. Aufl. (Anm. 31), 483 (Benachteiligung der Juden im österreichischen Konkordat des 19. Jhdts); 407 (Stoecker als Antisemit); 483 (Antisemitismus in Russland und Pogrome).

55 Lortz: Geschichte der Kirche II, 21. Aufl. (Anm. 31), 379.

56 Lortz: Geschichte der Kirche II, 21. Aufl. (Anm. 31), 536.

57 Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 467–485.

58 Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), V.

Grundlage, um dann die Beziehung zwischen Kirche und Synagoge von der Antike zum Hohen Mittelalter und die Lage im Spätmittelalter zu beschreiben und schliesslich die Frage der Judenmission aufzugreifen.

7a. Theologische Grundlage:

Die abendländische Ökumene sieht sich mit der Tatsache konfrontiert, dass es inmitten der christlichen Gemeinschaft einen nichtchristlichen Bevölkerungsanteil gibt: die Juden. Das Verhältnis der Kirche zu ihnen ist «grundsätzlich verschieden von dem zu allen anderen nichtchristlichen Völkern: das Volk Israel war nicht eine dem Christentum einfach fremde Gemeinschaft; vielmehr war aus ihm, dem auserwählten Gottesvolk, das neue Gottesvolk der Verheissung herausgewachsen.»[59] Freilich war bereits seit dem 2. Jahrhundert das Wissen der Kirche um ihren jüdischen Ursprung weitgehend geschwunden. Kirche und Synagoge standen sich im Bewusstsein der Christen und der theologischen Literatur fremd und feindselig gegenüber. Die theologischen Kriterien für die Bewertung der Beziehung der Kirche zum Judentum hat vor allem der Jude Paulus formuliert. Er unterschied zwischen den Söhnen der Verheissung und des Neuen Bundes und den Adepten der Verstokkung, hielt aber gleichzeitig an der Verheissung Gottes für ganz Israel fest. Nach dem Verblassen des Paulinismus im 2. Jahrhundert «trat jenes Element der Verwerfung einseitig in den Vordergrund. Man erinnerte sich vor allem an jene Schriftworte, die vom Unglauben der Juden sprechen (I Thess 2,15f.!), und es vollzog sich eine Aussonderung der Juden aus der Missionssorge der Kirche.»[60] Diese eindeutige – wenn auch nicht immer gradlinige –Entwicklung zur traditionellen antijüdischen Haltung der Kirche, beschreibt Lortz anhand einiger theologiegeschichtlicher Bemerkungen über Tertullian und Justin, um dann eine Reihe von Theologen zu nennen, die an die «Enderlösung des Judentums»[61] erinnern: Augustin, Hieronymus, Gregor I. (und Gregor II.), Alexander II., Petrus Damiani und Ramon Lull.

> «Aber selbst bei Augustin wird der Gedanke gekreuzt durch harte Verurteilung. Chrysostomos bekämpft jüdischen Proselytismus in schonungsloser Schärfe, weil das Bekenntnis der Juden ‹Sein Blut komme über uns und unsere Kinder› sich als Erbschuld am ganzen Volk auswirke und ihm als Fluch durch die Länder und Jahrhunderte folgte. Mehr und mehr wurden die Juden den Heiden und Häretikern, die definitiv verloren sind, später (besonders bei den Kreuzzügen) auch den Muselmanen gleichgesetzt. Ja, manchmal werden ihnen die Häretiker sogar vorgezogen.»[62]

[59] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 467.
[60] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 468.
[61] Ebd. Ob Lortz dieses merkwürdige Wort «Enderlösung» wohl bewusst als Gegensatz zur «Endlösung» gewählt hat?
[62] Ebd.

So entstehen mit der Zeit die stereotypen Verurteilungen der Blindheit und Verstockung, der perfidia und Herzenshärte, des Unglaubens und der Verlorenheit des jüdischen Volkes, welche unaufhörlich bis in die Neuzeit wiederholt werden.

7b. Von der Antike zum Hohen Mittelalter.

In diesem Abschnitt werden die rechtlichen (und ökonomischen) Verhältnisse der Juden dargestellt. Es wird betont, dass sie keineswegs rechtlos waren, sondern dass die christlichen Kaiser das alte römische Recht vom Imperium ins Mittelalter übernahmen. So blieb das Judentum (trotz gewisser Einschränkungen) weiterhin religio licita. Dies wurde ausdrücklich auch von Papst Gregor I. bestätigt, der auch sonst für eine massvolle Haltung eintrat und betonte, «dass Jesu Leiden durch die gesamte Menschheit – also nicht allein durch die Juden – verursacht worden sei.»[63]

Als servi (= Vasallen) hatten die Juden einen rechtlichen Anspruch auf Schutz, der vom 9. Jh. an vor allem von den Kaisern wahrgenommen wurde, insbesondere dann, wenn es darum ging, sich den judenfeindlichen Voten des Bischofs Agobard von Lyon (+ 840) zu widersetzen. Dieser vertrat die These: «Wer ausserhalb des Glaubens ist, soll ausserhalb des allgemeinen Gesetzes stehen.»[64] – Neben den Kaisern, die sich den Schutz ihrer «Kammerknechte» von diesen teuer bezahlen liessen, waren es vor allem die Päpste, welche die Juden so behandelten, dass diese am Ende des Mittelalters in Italien am sichersten wohnten. Trotz des ihnen im staatlichen und im kirchlichen Recht grundsätzlich gewährten Schutzes gab es viele Einschränkungen durch Bischöfe, Synoden und Fürsten.

Lortz hebt besonders hervor, dass es auch im Mittelalter jüdische Bestrebungen gab, Proselyten zu machen. Das kam speziell im Verhalten gegenüber den nichtjüdischen Sklaven und Angestellten zum Ausdruck.

> «Diese Proselytenmacherei muss beachtet werden, wenn man die christliche Haltung gegenüber dem Judentum einigermassen verstehen will. In einem Land, wo die Juden sich politisch und wirtschaftlich eine bedeutende Position errungen hatten, wie im arianischen Westgotenreich, konnten sie für die die Einheit des Staates und für seinen christlichen Charakter eine echte Gefahr werden: eine antijüdische Reaktion wird verständlicher.»[65]

Ausführlich berichtet Lortz über die Situation in Spanien im 6./7. Jh. und über die Problematik der Zwangstaufen. Nachdem König Rekared katholisch geworden war (589), verfügten die Konzile und die Könige eine Reihe von antijüdischen Massnahmen. So wurden auf der Iberischen Halbinsel und im

[63] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 470, Anm. 7.
[64] Ebd., Anm. 8.
[65] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 471.

Fränkischen Reich Zwangstaufen vollzogen trotz den Warnungen Gregors des Grossen, der wusste, dass die zur Taufe Gezwungenen insgeheim doch bei ihrem alten Glauben bleiben würden.

> «Freilich vermochte selbst er nicht ganz jenem Ideal treu zu bleiben. Von ihm stammt das verhängnisvolle, später oft wiederholte Wort: ‹wenn auch die Zwangsgetauften selber keine guten Christen werden, dann doch vielleicht später ihre Kinder›.»[66]

Die Zwangstaufen setzten eine «Verobjektivierung des opus operatum»[67] der Taufe und des Glaubens voraus. Demgegenüber unterstrich die «erleuchtete» Theologie (etwa Thomas von Aquin): Niemand dürfe gegen seinen Willen von seinem Glauben getrennt werden. Die durch die Zwangsbekehrung und Ausweisung aller Nichtgetauften überflüssig gewordenen Synagogen wurden nach einem eigenen (im Sacramentarium Gelasianum) bezeugten Ritual zu Kirchen geweiht. Es gab sogar Bestimmungen, nach denen man den Zwangsgetauften ihre Kinder vom siebten Altersjahr an wegnehmen sollte, «um sie fester mit Christus zu verbinden.»[68] Das Ergebnis dieser weitgehend erfolglosen staatlich-kirchlichen Zwangsmassnahmen beschreibt Lortz folgendermassen:

> «Das Ergebnis konnte kein anderes sein als kalter Hass und Heuchelei auf der einen Seite, Misstrauen und neue schwere Vorwürfe auf der anderen. Man behandelte die Neuchristen wie Juden und nannte sie so, verbot ihnen aber bei schwerster Strafe (öffentliche Auspeitschung) jeden Kontakt mit noch nicht Getauften. Grundsätzlich waren alle Zwangsgetauften des Rückfalls verdächtig, unglaubwürdig auch in ihrem christlichen Bekenntnis. Die Nichtgetauften waren schliesslich glaubwürdiger als die unglücklichen Opfer des Zwanges.»[69]

Mit dem Verschwinden des altrömischen Rechtes gegen Ende des 10. Jhs. verschlechterte sich die menschliche und rechtliche Lage der Juden. Die Abneigung gegen die Juden wird grösser. Das kommt z.B. in der zeremoniellen Ohrfeige zu Ausdruck, die in Toulouse jeder Jude an Ostern von einem Christen empfangen musste als Strafe für die von Juden verursachten Leiden und den Tod Christi. Gleichzeitig wuchs das Bewusstsein einer einheitlichen Reichskirche im Abendland. Die ungläubigen Juden erschienen mehr und mehr als Feinde des christlichen Europa und wurden manchmal auch mit dem kommenden Antichristen bei der Jahrtausendwende gleichgesetzt. So kam es zu antisemitischen Gewalttaten in verschiedenen Regionen. Kirchengeschichtlich entscheidend wurden dann die Kreuzzüge. Vor allem über die

[66] Ebd.
[67] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 472.
[68] Ebd.
[69] Ebd.

jüdischen Opfer des ersten Kreuzzuges im Rheinland (aber auch in Böhmen und Ungarn) informiert Lortz ausführlich. Sein Kommentar lautet:

> «Das Urteil über diese Christen, die ausgezogen waren, die durch den Herrn geheiligten Stätten aus den Händen der Ungläubigen zu befreien, braucht nicht erst formuliert zu werden. Ihre Taten stellten ihrem Christsein ein furchtbares Zeugnis aus; sie wären aber nicht möglich gewesen, wenn nicht auch Führer der Christenheit versagt hätten: allzu hemmungslos und selbstgerecht hatten sie die Vorstellung vom gottesmörderischen Volk der Juden sich zu einem latenten Antisemitismus auswachsen lassen.»[70]

Während Heinrich IV. nach den Judenmorden des ersten Kreuzzuges die Synagogen in Deutschland unter seinen Schutz stellte und den Zwangsgetauften die Rückkehr zu ihrer Religion erlaubte (gegen den Willen der meisten Bischöfe), war es im zweiten Kreuzzug Bernhard von Clairvaux, der die Juden schützen wollte. In seiner ambivalenten Haltung gegenüber den Juden warnte er den Papst vor der Sinnlosigkeit der Judenmission, da der Zeitpunkt ihrer Bekehrung noch nicht gekommen sei.

7c. Die Lage im Spätmittelalter

Erst im Spätmittelalter wurden die Juden im Abendland zum Fremdkörper im eigentlichen Sinne. Dazu trugen einerseits die diskriminierenden Bestimmungen des dritten und des vierten Laterankonzils (1179 und 1215) bei: diffamierende Kleidung, Einführung von Ghettos und Unterbindung des Kontaktes zwischen Christen und Juden. Auch die Kanonisten erlaubten nun, Judenkinder ihren Eltern wegzunehmen und zu taufen (gegen die Auffassung von Thomas von Aquin, aber mit Zustimmung von Duns Scotus). Schliesslich und vor allem spielten auch die antisemitischen Legenden eine verhängnisvolle Rolle: Verunglimpfung der Juden bei den Passionsspielen, Beschuldigung des Ritualmordes, der Hostienschändung, der Brunnenvergiftung und der böswilligen Zauberei. Die Judenmorde und Vertreibungen dienten oft dazu, sich der jüdischen Gläubiger zu entledigen. Viele Juden hatten sich (mit Unterstützung der Fürsten und der Oberschicht) auf Handel und Geldgeschäfte konzentriert.

So kam es seit dem Ende des 13. Jahrhunderts «zu einer schweren Existenzbedrohung des Judentums.»[71] Lortz beschreibt eine Reihe von grauenhaften Verfolgungen, sowie die Judenvertreibung aus England (1290), Frankreich, Spanien (endgültig 1492 nach langen blutigen Vorspielen) und aus fast allen deutschen Territorien und Städten. Trotz dieser «Fülle von Leid, Grausamkeit und Mord»[72] und trotz Talmudverbrennungen (zuerst 1240) gab es

[70] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 475.
[71] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 477.
[72] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 478.

im Spätmittelalter auch Gebiete, wo Juden unter ihrem «Judenbischof» zeitweise im Frieden lebten, mit eigenständigem Gemeindeleben, Rabbinerversammlungen etc.

Schliesslich wird auch auf die Bedeutung der Juden als Vermittler der arabischen Weisheit hingewiesen. Besonders im muslimischen Herrschafts-gebiet in Spanien kam es um die Jahrtausendwende zu einer fruchtbaren Begegnung: Juden waren als Dichter, Philosophen und Ärzte Träger einer hohen Kultur. Besonders Maimonides wirkte auf Albertus Magnus und Thomas von Aquin ein. Andererseits konnte auch die im 12./13.Jh. in der Provence entstandene Kabbala als uralte mystische Geheimlehre vor allem im Humanismus eine grosse Breitenwirkung entfalten.

7d. Missionierung

> «In den vielen Jahrhunderten seit dem apostolischen Zeitalter hatte also das Ringen des Völkerapostels um die Seele seines jüdischen Volkes ausserordentlich wenige Parallelen gefunden.»[73]

Es gab zwar durchaus echte Versuche, die Juden für das Evangelium zu gewinnen. Diese scheiterten allerdings sowohl an den unzulänglichen Hebräisch – und Talmudkenntnissen auf christlicher Seite wie am rationalistischen Beweisverfahren, mit dem Geheimnisse des Glaubens bewiesen werden sollten. Die zahlreichen kontroverstheologischen Traktate sowie die mündlichen Disputationen (vor allem in Spanien) konnten deshalb kaum zum Ziel führen. Disputationserfolge von berühmten Rabbinern führten oft zu Repressalien für die ganze Gemeinde und waren daher auf jüdischer Seite äusserst unbeliebt, ja z.T. sogar verboten. Die Dominikaner errichteten seit dem 13. Jh. Studienhäuser zum Erlernen der biblischen Sprachen – ohne missionarische Erfolge. Bezeichnend ist schon der Titel des vom spanischen Dominikaner M. Martini geschriebenen Handbuchs für die Disputation mit Juden: «Dolch des Glaubens». Auch die in Kirchen, Synagogen und auf öffentlichen Plätzen von Zeit zu Zeit gehaltenen Zwangspredigten waren aussichtslos, besonders dann, wenn sie Juden verunglimpften oder von fanatischen jüdischen Konvertiten gehalten wurden. «Es konnte auch sicher nicht einladend wirken, wenn die Juden die Erfahrung machten, dass ihre Häuser geplündert wurden, derweil sie vor den Predigtstühlen sitzen mussten.»[74]

Ramon Lull, der «bedeutendste Vertreter einer Missionierung, die auch für andere religiöse Artung Verständnis aufbringt» und nicht beherrschen, sondern verstehen will, erliegt «in seinen Bekehrungsversuchen einer seltsamen Überbewertung des Intellekts».[75] Die Ohnmacht der rationalen Beweise und

[73] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 479.
[74] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 481.
[75] Ebd.

die allgemeine Abneigung der Christen gegen die Juden erwähnt auch der bekannte Konvertit Hermann aus Köln in seiner Autobiografie, wo er seine Bekehrung (um 1137) beschreibt. Genaue Zahlen über die Konversionen, die seit dem 13. Jh. zunehmen, lassen sich nicht eruieren. Echte Bekehrungen waren freilich seltene Ausnahmen. Zu sehr litt die Judenmission unter den dargestellten Zwangsmassnahmen und ihren Folgen.

> «Die Juden standen ja vollkommen ungebrochen in ihrem schon seit Jahrhunderten in ihren Familien tief eingewurzelten Glauben, einem Glauben ungeheuren Reichtums, für den viele wirklich glühten und den so viele Namenlose mit ihrem Blut besiegelten.»[76]

Die Anziehung des «jüdischen prophetischen Monotheismus»[77] war so gross, dass gelegentlich sogar Kleriker zum Judentum übertraten.

7e. Ausklang

Lortz greift in dieser Frage über das Mittelalter hinaus auf die Neuzeit, die zunächst das Erbe des Mittelalters übernahm.

> «Auch die Reformation änderte nichts, weder an der rechtlichen Stellung der Juden noch an der von Abneigung und Hass getragenen praktischen Behandlung, angefangen von den Zwangspredigten (bis ins 18. Jh.!), den Vertreibungen aus Städten und Territorien bis zu den erwähnten Globalverwünschungen («die Juden zu ertränken, aufzuhängen, zu verbrennen»), die weiter kolportiert wurden.»[78]

Anschliessend beschreibt Lortz Luthers Position anhand der beiden Schriften «Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei» (1523) und «Von den Juden und ihren Lügen» (1543). In ihrem Legalismus ist die Synagoge «der Urtyp der fleischlichen Selbstgerechtigkeit des Buchstabendienstes» und stellt so das Wesen der Sünde dar.[79] Aber das rechtfertigt nicht die Behandlung, die man den Juden bisher zuteil werden liess. So möchte Luther den Juden zunächst missionarisch begegnen und ihnen das Alte Testament gemäss Gottes Heilswillen auslegen. Er setzt dabei voraus, dass die Juden Gottes Zusage auf immer haben und insofern auch potentielle Christen sind. Aus verschiedenen, nicht mehr genau rekonstruierbaren Ursachen nahm der Reformator diese Haltung wieder zurück. Spätestens seit 1538 wendet sich Luther erschreckend hart und polemisch gegen die Juden aus der «Position des sicheren Glaubensbesitzes.» [80] Die Juden haben ihre Chance verpasst. Nun müssen die Christen ihnen gegenüber «scharfe Barmherzigkeit» üben. Lortz zitiert die

[76] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 482.
[77] Ebd.
[78] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 483.
[79] Ebd.
[80] Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 484.

äusserst harten Massnahmen, die der alte Luther vorschlug und dazu einige seiner bösen Worte gegen die Juden.

Kurz werden auch die anderen Reformatoren gestreift: während Bucer und Calvin sich ähnlich zwielichtig verhalten wie Luther, reagiert Capito viel gemässigter. Osiander wies in einer anonymen Schrift «die unsinnigen Verleumdungen auf Ritualmord (nach dem scheusslichen Pösinger Prozess von 1529)» zurück. Das rief eine Gegenschrift Johann Ecks hervor, der sich «in denkbar gröbster Weise unerleuchtet» gegen den «lutherischen Verführer» wandte.[81] – Kaiser Karl V. blieb sachlich und überlegen und gestand 1520 Josel von Rosheim, dem Sachwalter der Juden in Deutschland, ein Judenprivileg zu, das er auch später trotz allen Verleumdungen nicht widerrief. Ähnliches gilt auch für Landgraf Philipp von Hessen, der den antisemitischen Ratschlag seiner Prädikanten entschieden ablehnte: «Die Juden dürften nach dem Alten und Neuen Testament nicht so eng gehalten werden.»[82]

Lortz sieht keine Veranlassung, bei der Darstellung der Zeit nach dem 16.Jh. auf das Verhältnis von Kirche und Synagoge zurückzukommen. Zwar brachte das 16. Jh. zunächst eine spürbare allgemeine Verschlechterung der Lage der Juden in Europa, es führte aber nicht zu einer neuen Problematik im Verhältnis der beiden Religionen. «Soweit die Juden dann wieder kulturell-wirtschaftlichen Einfluss gewannen, öffneten sie sich im hohen Masse der bald anhebenden Säkularisierung und dem Rationalismus.»[83] So gesehen kämen nur noch die Taufen einzelner prominenter Juden und bestimmte literarisch- philosophische Leistungen in Betracht.

> «Der moderne Antisemitismus aber war politisch, nationalistisch und dann rassistisch orientiert, nicht mehr christlich-religiös. Allerdings hat nun gerade der neueste rassistische Antisemitismus durch seine Greuel im Reich der Nationalsozialisten dem christlichen Gewissen das Problem der christlichen Verantwortung auch für das Judentum neu gestellt, tiefer wohl als jemals seit der apostolischen Zeit.»[84]

So schliesst Lortz dieses Kapitel mit den Worten:

> «Das Problem der Judenmission bestand von der Kirche aus gesehen darin, mit der von Paulus verkündeten Verwerfung und Verstockung der Juden, im Glauben an den allgemeinen Heilswillen Gottes, der seine Verheissung nicht zurücknimmt, und aus dem Grundgesetz der Liebe auch um die Seele des Judenvolkes zu ringen. Das Problem wurde, durch die Jahrhunderte hindurch, in einem bedrückenden Masse nicht gelöst.»[85]

81 Ebd.
82 Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 484f., Anm. 20.
83 Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 483, Anm. 37.
84 Ebd.
85 Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 484.

8. Ergebnis und Würdigung

Von zahlreichen (deutschsprachigen) Lehrbüchern der Kirchengeschichte, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erschienen oder wieder aufgelegt wurden, ist das Werk von Lortz das erste, das so ausführlich und differenziert über die Beziehungen von Kirche und Synagoge informiert. Auch fast alle später erschienenen Lehrbücher (bis zum Ende des Jahrhunderts) berichten über dieses Thema – wenn überhaupt – viel summarischer.[86] Die «Kirchengeschichte in ideengeschichtlicher Betrachtung» unterschied sich hier in den zwanzig Auflagen *vor* 1962 zwar keineswegs von manchen anderen vergleichbaren Werken. Sie geht grundsätzlich von der alten kirchlichen Enterbungstheorie aus und reproduziert z.B. das fragwürdige negative Bild der Pharisäer und des «erstarrten» Judentums in Palästina und berichtet dann nur noch sehr selektiv über das von mir untersuchte Thema. Das steht durchaus in einer gewissen Spannung zum neuen Abschnitt «Kirche und Synagoge», der plötzlich als Anhang zur 21. Auflage des ersten Bandes auftaucht. Im umfangreichen Vorwort zu diesem Band wird zwar dieser Anhang nicht explizit erwähnt. Lortz betont aber, dass er grosse Hoffnungen auf die Ökumene und auf das Gespräch mit der Synagoge setzt. Das ist offenbar der Grund dafür, dass er in seiner immer wieder neu aufgelegten «Kirchengeschichte» nun ein neues Thema aufnimmt, das in anderen entsprechenden Lehrbüchern nur ganz marginal gestreift wird.

Die «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» (nach seinem Kernstück oft «Judenerklärung» genannt) des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde nach vielen Diskussionen und Änderungen erst im Oktober 1965 verabschiedet.[87] Das sind mehr als drei Jahre, nachdem Lortz seinen Exkurs schrieb. Als engagierter Kenner des Vatikans und der Ökumene, wusste er sicher über die langwierige und dornenvolle Vorbereitung der Erklärung. Wollte er auf seine Weise schon einen Beitrag leisten für den dann nach dem Konzil beginnenden Dialog zwischen der Katholischen Kirche und jüdischen Organisationen und Gelehrten?

Natürlich erheben sich aus heutiger Sicht (mehr als 45 Jahre später) einige

[86] Untersucht man die deutschsprachigen Lehrbücher, die die ganze Kirchengeschichte darstellen, so gibt es m.W. nur ganz wenige Ausnahmen: Erwin Iserloh (ein Schüler von Lortz) schreibt über «Die Juden in der Christenheit des Mittelalters» in: H. Jedin (Hg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. III/2, Freiburg 1968, 717–728. Ausführlichere Informationen finden sich zu unserem Thema auch bei K. Kupisch: Kirchengeschichte, Bd. 1–5, Stuttgart 1973–1975, und bei G. Stemberger (Hg.): 2000 Jahre Christentum. Illustrierte Kirchengeschichte in Farbe, Erlangen 1990.

[87] Vgl. z.B. H. Jedin: Das Zweite Vatikanische Konzil, in: ders., K. Repgen (Hg.): Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VII, Freiburg 1979, 125ff.

Bedenken gegen die Darstellung des Themas durch Lortz. Sie geht sehr stark von bestimmten theologischen Prämissen aus und fragt (1) inwiefern die Kirche ihrem Missionsauftrag nachgekommen ist und (2) ob die «Verchristlichung der missionierten Völker»[88] im Sinne der Liebe verwirklicht worden ist. Beide Fragen müssen im Blick auf die Juden verneint werden. Lortz dachte noch sehr stark von einer Wiedergewinnung der Einheit der Kirche aus – als Grundlage für ein «christliches Abendland». Er kann zwar vom «ungeheuren Reichtum des jüdischen Glaubens» sprechen, führt dessen Bedeutung für die christliche Kirche aber nicht näher aus. Nicht überzeugt hat mich auch seine Begründung dafür, dass sein Exkurs über Kirche und Synagoge mit der Reformationszeit endet, weil das 16. Jahrhundert und die Neuzeit nicht zu einer neuen Problematik im Verhältnis der beiden Religionen geführt habe. Ist diese These nicht zu sehr von einer negativen Sicht der Aufklärung und ihrer spezifischen Problematik geprägt? Wenn Lortz jeden Zusammenhang zwischen dem neuzeitlichen Antisemitismus und der traditionellen Judenfeindschaft der Kirche verneint, so ist das aus heutiger Sicht unzutreffend und widerlegt.

Ein Vergleich möge zeigen, was die Darstellung von Lortz trotzdem auszeichnet. Das «Lehrbuch der Kirchengeschichte» von Bihlmeyer-Tüchle[89] erschien in 18 Auflagen und wurde von katholischen Studierenden etwa ebenso häufig benutzt wie auf protestantischer Seite das bekannte «Kompendium der Kirchengeschichte» von Karl Heussi. Bei Bihlmeyer-Tüchle begegen wir einem eindeutig negativen Judenbild. Das wird besonders im Kapitel über «Die Judenfrage im Mittelalter» deutlich. Hier gilt der «drückende Wucher» der Juden als «Hauptursache» der mittelalterlichen Judenverfolgungen.[90] Dieses Lehrbuch geht besonders auf die Situation in Spanien ein. Dort waren die Juden wegen ihrer «rücksichtslosen Erwerbssucht verhasst».[91] Die Entwicklung der zwangsbekehrten Juden wird geschildert bis zum Ausweisungsdekret von 1492. «Durch möglichste Beseitigung der rassen- und religionsfremden Elemente sollte der einheitliche Staat aufgebaut und der in Ausbildung begriffene Absolutismus der Krone gestärkt werden.»[92] In der 7. Auflage von 1921 hiess es sogar noch, dass viele Juden nach der Ausweisung aus Spanien sich nach Nord- und Osteuropa wandten, «um dort die Gründer des neuen Kapitalismus zu werden.»[93] – Was die Inquisition und die Kreuzzüge betrifft, so

88 Lortz: Geschichte der Kirche I, 21. Aufl. (Anm. 31), 467.

89 Begründet von F.X. Funk (1840–1907), seit der 6. Aufl. 1911 von Karl Bihlmeyer (1874–1942), seit der 12. Aufl 1948 von Hermann Tüchle (1905–1986). Die letzte neubearbeitete 18. Aufl. erschien 1966/68.

90 K. Bihlmeyer, H. Tüchle: Kirchengeschichte, Bd. II, Paderborn [17]1961, 466.

91 Ebd.

92 Bihlmeyer, Tüchle: Kirchengeschichte (Anm. 90), 467.

93 Bihlmeyer: Kirchengeschichte, Paderborn [7]1921, 619.

seien ihre Gräuel durch eine rationalistische Geschichtsschreibung übertrieben worden. Letztlich waren die Kreuzzüge «doch eine glänzende Manifestation des religiösen Geistes und der kirchlich und kulturell noch ungebrochenen Einheit des Abendlandes.»[94]

Auch wenn der Text von Bihlmeyer-Tüchle von 1961 in mancher Hinsicht gemässigter ist als der antisemitische von 1921, ist hier von einem Umdenken, von einer neuen Beziehung der Kirche(n) zu den Juden noch nichts sichtbar.

Demgegenüber ist die Kirchengeschichte von Joseph Lortz ein grosser Fortschritt. Er hat nicht nur – wie allgemein bekannt – in der Darstellung der Reformationsgeschichte, sondern auch in der Beschreibung der christlich-jüdischen Geschichte vom Altertum bis zum ausgehenden Mittelalter grundlegend neue Töne angeschlagen. Betrachtet man die Äusserungen des jungen Professors Joseph Lortz zu Beginn des Dritten Reiches und die letzte Auflage seiner Kirchengeschichte – rund dreissig Jahre später, so ist nicht zu übersehen, dass hier ein Lernprozess stattgefunden hat. Er hat die Beziehungen zwischen Kirche und Synagoge bis in die Reformationszeit ausführlicher und differenzierter dargestellt als jedes andere (deutschsprachige) Lehrbuch der Kirchengeschichte zu seiner Zeit. Bis zum Ende des 20. Jahrhunderts gibt es nur wenige Kirchenhistoriker, die sich bemüht haben, diesen Aspekt der Geschichte in ihr Lehrbuch der allgemeinen Kirchengeschichte zu integrieren. In der Darstellung der christlich-jüdischen Geschichte von Joseph Lortz wird deutlich ein neuer Ton wahrnehmbar – ein Umdenken kündigt sich an.

Abstract

Joseph Lortz (1887–1975) was an important Catholic professor of Church-History in Germany. His book «Die Reformation in Deutschland» was first published in 1939 and since the war there have been six editions, the last appearing in 1982. This marked the beginning of a new understanding of the history of the reformation in the Catholic Church, one that was much more positive than that of the other Catholic authors before Lortz. He overcame a lot of misunderstandings and polemical rhetoric between the Christian Confessions. The influence of Lortz was immense. He also was engaged in the ecumenical movement «Una Santca», beginning during the Second World War.

In 1932 he published «Die Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung». This book was used by those who where interested in the development of the church from the time of Jesus to the twentieth century. In the last (21st edition) in 1962 there is a new appendix about «Church and Synagogue». There you find an essay about the relationship between Christianity and Judaism in the history of the Church. It contains many more details about this subject than other comparable books. And it is writ-

[94] Bihlmeyer, Tüchle: Kirchengeschichte (Anm. 90), 202f.

ten with a new interest in the roots of the traditional anti-Judaism of the Church. In his last years Lortz, who was a member of the NSDAP in Germany in the first years of the Third Reich, saw the necessity for a better information about the fatal history of Christian-Jewish relations. It seems that he had learned from the past.

Reiner Jansen, Basel