

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 62 (2006)
Heft: 2

Artikel: Die Kirche als wahres Israel
Autor: Dassmann, Ernst
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877889>

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: 11.01.2026

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

Die Kirche als wahres Israel

I.

Die Kirchenväter beschreiben Wesen und Wirken der Kirche in zahlreichen Bildern und Vergleichen, die zu einem grossen Teil von der Heiligen Schrift vorgegeben sind, aber auch aus Natur, Mythologie und dem politischen Bereich stammen und teilweise schon von der spätantiken Metaphorik zur Beschreibung gesellschaftlicher Phänomene verwandt worden sind. Die Kirche ist Leib Christi, Jungfrau und Mutter und Haus Gottes, sie gleicht einem Schiff oder dem Mond und wird versinnbildet durch eine grosse Zahl alt- und neutestamentlicher Personen¹. Als von heilsgeschichtlicher Bedeutung und kirchengeschichtlicher Brisanz hat sich die Bezeichnung der Kirche als *verus Israel* erwiesen, über die hier einige Beobachtungen mitgeteilt werden sollen. Sie wollen nicht das ganze spannungsvolle Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge in den frühchristlichen Jahrhunderten beleuchten, dem Vorwurf eines christlichen Antijudaismus oder sogar Antisemitismus nachgehen oder die Probleme entfalten, die mit der Entstehung, dem Einfluss und dem Untergang des Judenchristentums bzw. einer *ecclesia ex circumcisione* gegeben waren², sondern nur skizzieren, welche theologischen Absichten, aber auch Schwierigkeiten sich mit der frühchristlichen Selbstbezeichnung der Kirche als *verus Israel* verbanden.

¹ Aus der reichhaltigen Literatur sei nur verwiesen auf H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964; H.-J. Vogt, *Bilder der frühen Kirche. Bildworte der Bibel bei den Kirchenvätern. Kleine Geschichte des Credo*, München 1993, 10-59; *Kirche II (bildersprachlich)* (E. Dassmann), RAC 20, Stuttgart 2004, 965-1022.

² Vgl. M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire Romain (135-425)*, Paris 1964; dazu F. Parente, *Verus Israel* di Marcel Simon a cinquant'anni della pubblicazione, in: *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (1999)*, hg.v. G. Filoramo, C. Gianotto (Biblioteca di cultura religiosa 65) Brescia 2001, 19-46 (weitere einschlägige Literatur findet sich in den verschiedenen Beiträgen der Kolloquiums-Publikation); H.C. Brennecke, *Kirche und Israel – Kirche als Israel. Bemerkungen zu einigen Voraussetzungen von Augustins Schriftauslegung*, in: *Exegese vor Ort*, FS P. Welten, hg.v. Ch. Maier, R. Liwak, K.P. Jörns, Leipzig 2001, 27-45; ders., *Die Kirche als das wahre und neue Israel*, in: *Patristica et Oecumenica*, FS W.A. Bienert, hg.v. P. Gemeinhardt, U. Kühneweg (MThSt 85), Marburg 2004, 3-16; ders., *Kirche als wahres Israel. Ein apologetischer Topos in der Auseinandersetzung mit Markion und der Gnosis?*, in: *Ad veram religionem reformare. Frühchristliche Apologetik zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, hg.v. A. von Stockhausen, C. Schubert (erscheint demnächst).

Dabei kann natürlich nicht unterschlagen werden, dass die Proklamation der Kirche nicht nur als «zweites» oder «neues», sondern als «wahres Israel» den Charakter literarischer Metaphorik oder einer Bilderfindung übersteigt, weil diese Bezeichnung der Kirche keine neutrale Wirklichkeit vergegenwärtigt, die von niemandem sonst beansprucht wird. Die Kirche als Leib, Haus, Jungfrau oder Mond zu bezeichnen, macht niemandem einen Besitz oder Anspruch streitig. Land und Volk «Israel» sind dagegen unabhängig von ihren politischen und territorialen Verwirklichungen Gegenstände göttlicher Verheissung, die keine blossen Bilder bleiben, wenn sie von einer Gruppe für sich reklamiert oder einer anderen abgesprochen werden. Neben polemischen Spitzen entfaltet die frühchristliche Theologie aber mit Hilfe des Bildwortes vom «wahren Israel» und den damit verbundenen biblischen Inhalten wichtige Aspekte kirchlichen Selbstverständnisses, das ohne seinen alttestamentlich-jüdischen Wurzelgrund nicht zu beschreiben ist.

II.

Den Anfang macht Paulus, der unabhängig von Beschneidung und Unbeschnittensein Friede und Erbarmen über das Israel Gottes herabruft (Gal 6,16). Judentum ist kein Vorzug und Heidentum kein Mangel mehr. Nicht alle Äusserungen des Paulus sind von dieser Ausgewogenheit. Ausgesprochen polemische Urteile über Israel, das sich Christus verweigert hat, konkurrieren mit Kundgaben grosser Sympathie für die Juden, die auch sein Volk sind. Paulus sieht scharfe «Gegensätze zwischen Altem und Neuem in Christus, aber auch das bleibend Gültige, das in Gottes Handeln und Erwählen zu suchen ist»³. Die Widersprüche sollte man nicht zu harmonisieren versuchen, sondern als Folge des existentiellen Ringens Pauli um sein Verhältnis zu Israel bestehen lassen, dem er als wahrer Israelit schicksalhaft verbunden ist (II Kor 11,21f.). Sie setzen sich in der frühchristlichen Theologie in ihrem Bemühen um die Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Synagoge fort.

Versucht man Pauli Israeltheologie wenn auch nicht in einen widerspruchslosen Zusammenhang zu bringen, so doch ihre Widersprüchlichkeiten zu strukturieren, ergeben sich verschiedene Modelle⁴: In der breit ausgeführten Adam-Parallele von Röm 5,12-21 spielt Israel weder positiv noch ne-

³ P. Kohlgraf, Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus (Hereditas 19), Bonn 2001, 146. Die Literatur zum Thema Paulus – Israel soll hier nicht erschöpfend aufgeführt werden. Hingewiesen sei nur noch auf J. Gnlika, Paulus von Tarsus (HThK.S 6), Freiburg 1996, 281-289; R.A. Schmitt, Gottesgerechtigkeit – Heilsgeschichte – Israel in der Theologie des Paulus (EHS.T 240), Frankfurt a.M. 1984, bes. 67-127.194-230.

⁴ Kohlgraf, Ekklesiologie, 145-147; Schmitt, Gottesgerechtigkeit, 133-144.

gativ eine Rolle; der Macht der Sünde durch Adam wird ohne heilsgeschichtliche Verknüpfung die Übermacht der Gnade gegenübergestellt. Anders die heilsgeschichtliche Erinnerung an die Treue Gottes zu den Verheissungen an Israel in Röm 9-11; sie werden durch die Verstockung des jüdischen Volkes nicht zunichte gemacht, sondern durch die Berufung der Heiden noch überboten. Auch wenn Israel versagt hat, die Kirche der Heiden darf niemals vergessen, was sie dem jüdischen Wurzelstock verdankt, dem sie unverdienterweise aufgefropft worden ist. Der Apostel selbst empfindet kein Überlegenheitsgefühl gegenüber seinem Volk, sondern erwartet mit Sehnsucht die Rettung von Israels Rest.

Zwischen die beiden vorgenannten Modelle von Röm 5 und 9-11 schiebt sich die Interpretation von Abrahams Glaube und Moses' Gesetz in Röm 4,1-24 und Gal 3,6-25. Hier halten sich heilsgeschichtliche Kontinuität und Diskontinuität die Waage. Da die leibliche Abstammung von Abraham nichts nützt, relativiert sich der Rückbezug der Kirche auf das auserwählte Volk Israel. Trotzdem sind Abraham sowie andere alttestamentliche Männer und Frauen, die wie Abraham aus dem Glauben an Gottes Verheissungen gelebt haben, Typoi christlicher Existenz, eine «Wolke von Zeugen» (Hebr 12,1), auf die sich die Kirchenväter in ihren ekklesiologischen Beweisführungen mit Vorliebe berufen haben.

Israel und die Kirche sind bei Paulus scharf entgegengesetzt, zugleich vielfach aufeinander bezogen. Eine breite Palette von Wertungen in der frühchristlichen Ekklesiologie ist damit vorgebildet, die noch um das in Eph 2,11-18 vorgestellte deuteropaulinische Modell ergänzt werden muss, mit dem eine neue Frontstellung erkennbar wird. Für Paulus – und die Mehrzahl der neutestamentlichen Schriftsteller – lautete die Frage, die ihnen nicht nur von ihren jüdischen Glaubensbrüdern gestellt wurde, sondern die sie auch selbst bedrängte, wie man Gesetz und Beschneidung aufgeben und sich trotzdem als legitime Erben der Verheissungen Gottes an Israel verstehen konnte⁵. Genügte es zu sagen: «*Christus ist das Ende des Gesetzes*» (Röm 10,4), oder galt nicht auch weiterhin: Es «*wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen, bevor nicht alles geschehen ist*» (Mt 5,18) – wobei in beiden Fällen offen bleiben konnte: das Ende welchen Gesetzes?

Auf dem Apostelkonzil (Apg 15,6-29) hatte man noch erbittert um die Weitergeltung oder Freiheit von Gesetz und Beschneidung in der Kirche gerungen. Den Epheserbrief plagten diese Unsicherheiten nicht mehr. Er erinnert die Mitglieder der Gemeinde daran, dass sie einst Heiden waren und von den nur äusserlich beschnittenen Juden Unbeschnittene genannt wurden. Denn damals waren sie ohne Christus vom Bund der Verheissung getrennt

⁵ E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster 1979, 31f.54f.

(Eph 2,11f.). In Christus sind sie jetzt aus Fernen zu Nahen, aus Fremden ohne Bürgerrecht zu Hausgenossen Gottes geworden. Die trennende Scheidewand ist durch Christi Tod gefallen (Eph 2,13f.). Jetzt gibt es nicht mehr zwei Israel, zwei Völker, zwei Bünde, sondern die Kirche ist zum Gottesvolk geworden. Zu ihr gehören auch die Juden, wenn sie an Christus als den Messias glauben. Ihnen gebührt sogar in der Kirche als ersten Heimatrecht, was die Gemeinde nicht vergessen sollte, auch wenn nicht mehr viele Judenchristen zu ihr gehören⁶. Eine Auseinandersetzung zwischen Israel und Kirche als altem und neuem Volk Gottes findet nicht statt⁷; nicht die heilsgeschichtliche Zukunft des alten Israel interessiert den Epheserbrief, sondern das friedliche Miteinander von Juden- und Heidenchristen in der einen Kirche. Es ist eine enggeführte Sichtweise, die sich aus der konkreten Situation des Briefes ergibt und in der Folgezeit in der Diskussion um den Anspruch der Kirche, das wahre Israel zu sein, nicht beibehalten werden kann.

Womit begründet die Kirche diesen Anspruch? Wohl nicht schon mit dem Namen *ecclesia* an sich, den sich die Urgemeinde in Jerusalem als Inbegriff ihres Selbstverständnisses als neues Gottesvolk gegeben hat und der von Paulus dann zur Bezeichnung der einzelnen Ortsgemeinden verwandt worden ist⁸. Mit *ecclesia* wollen die Jerusalemer weniger eine Diskontinuität, sondern viel eher ihren Anspruch auf ganz Israel betonen; und Paulus kann, wenn er von der *ecclesia* spricht – anders als beim Begriff Israel – auf heilsgeschichtliche Verknüpfungen und Abgrenzungen verzichten und die christliche Gemeinde direkt christologisch begründen⁹.

Wollte die Kirche als das wahre Israel wahrgenommen werden, musste sie begründen, warum einige der Phänomene, die das erste Israel konstituiert hatten, überholt waren und aufgegeben werden konnten und andere mit verwandtem Inhalt von der neuen Glaubensgemeinschaft übernommen wurden. Konkret ging es um die Neubewertung bzw. genuin christliche Interpretation von Gesetz, Beschneidung und Opfer, um die Verbindlichkeit des Sabbats und die Weitergeltung der Heiligen Schrift des Alten Testaments.

Was das Gesetz anbetrifft, hatte Jesus es ja nicht in jeder Hinsicht beendet. Eine neue Gesetzlichkeit wird möglich, wenn das Gesetz nicht einfach aufgelöst, sondern – im Sinne der Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,27-48) – erfüllt

⁶ Kohlgraf, Ekklesiologie, 91.

⁷ H. Merklein, Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2,11-18 (SBS 66), Stuttgart 1973, 72-76.

⁸ So A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster 1937, 13f. u.a.m.; vgl. dazu R. Schnackenburg, J. Dupont, Die Kirche als Volk Gottes, Conc(D) 1 (1965) 48; H. Merklein, Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem: Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 312.

⁹ Merklein, Ekklesia, 315.

wird. Christus widerspricht nicht dem Gesetz schlechthin, sondern dem Gesetz des Mose bzw. dem, was die jüdische Überlieferung der Alten aus ihm gemacht hat. Im Neuen Testament wird die Liebe zu einem neuen Gebot und zum Gesetz Christi (Gal 6,2), dem entsprochen werden muss. Insofern das Gesetz Teil der Offenbarung Gottes ist, ist seine Offenbarung in Schritten erfolgt. Von Mose bis Christus hat es nach Klemens von Alexandrien Ergänzungen, nach Justin dem Märtyrer Abrogationen erfahren. Falsch ist in jedem Fall eine Fixierung auf das Sinaigesetz, das Vorgänger in den Geboten des Paradieses sowie bei Noah und Abraham gehabt hat.

«Wir wissen mit Bestimmtheit, daß Gott in einer jeden Generation Gesetze erlassen hat, und sie waren so lange im Gebrauch, wie es ihm gefiel. Dann wurden sie geändert ...»¹⁰.

Dem jüdischen Vorwurf, Christen beobachteten aus dem Alten Testament willkürlich nach Belieben nur die ihnen genehmen Vorschriften, muss noch Augustinus begegnen.

«Die Juden ... glauben etwas [uns Unbequemes] zu sagen, wenn sie uns fragen, wieso wir die Autorität des Gesetzes und der Propheten annehmen, obwohl wir die Sakramente [d.h. die Riten und Gebote] nicht beobachten, die dort vorgeschrieben sind. Wir beobachten sie nicht, weil sie gewandelt sind ... Und wir glauben an den, durch dessen Offenbarung sie gewandelt wurden»¹¹.

Nicht ganz so schwierig gestaltete sich die Auseinandersetzung um die Beschneidung. Nicht nur, dass sie im Judentum selbst nicht unangefochten war, auch ihre Spiritualisierung und Interpretation als eine Beschneidung nicht der Vorhaut, sondern des Herzens (Röm 2,25-29), stiess auf breites Verständnis. Ebenso bereitete das Problem der Weitergeltung der von der Thora vorgeschriebenen Opfer zunehmend weniger Schwierigkeiten, denn nach der Zerstörung des Tempels 70 n.Chr. war auch die Synagoge gezwungen, die blutigen Opfer in eine *oblatio rationabilis*¹² zu überführen. Die rigoros verlangte peinlich genaue Befolgung des Sabbats, die nicht zuletzt in den Evangelien kritisiert wird¹³, wurde durch die Feier des Sonntags kompensiert.

Von existentieller Bedeutung für den weiteren Weg der Kirche blieb dagegen die Auseinandersetzung um den Besitz der Heiligen Schrift. Ganz abgese-

¹⁰ Aphraat, Unterweisungen 11,11 (Übersetzung nach P. Bruns: FC 5, 2,294f.); vgl. Klemens von Alex., Paed. 1,60,1; 1,9,4; Strom. 1,183,3; 2,63,2; Justin, Dial. 11,2; dazu Simon, Verus Israel, 100f.

¹¹ Adversus Iudaeos 5,6 (Übersetzung nach B. Blumenkranz, in: Kirche und Synagoge 1, hg.v. K.H. Rengstorff, S. Kortzfleisch, Stuttgart 1968, 93).

¹² So die wahrscheinlich auf Ambrosius von Mailand zurückgehende Formulierung im Römischen Kanon der Messe; vgl. A. Jungmann, Missarum sollemnia 2, Freiburg ⁵1962, 235-237.

¹³ E. Haag, Vom Sabbat zum Sonntag, Trier 1991; Sabbat (H.-J. Becker, E. Haag, W. Rordorf), LThK 8, Freiburg i.Br. ³1999, 1403-1405.

hen von dem praktischen Nutzen, den die alttestamentliche Bibel, die in der ganzen hellenistischen Welt als ein Buch voll tiefer Weisheiten geschätzt war, für die frühchristliche Mission besass, wäre ein Rückbezug der Kirche auf Israel ohne die jüdische Bibel illusorisch gewesen. In allegorischer Auslegung mussten daher die prophetischen Voraussagen auf Christus angewandt und mit dem exegetischen Schlüssel von Verheissung und Erfüllung ihr heilsgeschichtlicher Sinn typologisch erschlossen werden. War Jesus der erwartete Messias, dessen schmachvolles Ende und glorreiche Wiederkunft in den Büchern des Alten Testaments vorhergesagt worden waren, konnte sich die Kirche als das «wahre Israel» betrachten, um dessentwillen sie geschrieben worden waren¹⁴. Wie mühsam die Aneignung des Alten Testamentes trotz ihres Gelingens dennoch gewesen ist, macht die markionitische Krise um die Mitte des 2. Jahrhunderts deutlich, in der die Weitergeltung der alttestamentlichen Schriften – nunmehr aus christlicher Sicht – noch einmal grundsätzlich in Frage gestellt wurde¹⁵.

Die frühchristlichen Schriftsteller haben in nachapostolischer Zeit eine breite Auseinandersetzung um die Abrogation überwundener und die Kontinuität geltender Inhalte geführt, weil sie die Kirche nicht als häretische Abspaltung vom Judentum verstehen, aber auch keinen markionitischen Bruch mit der Überlieferung Israels riskieren wollten. Die Christen waren zwar neben Juden und Heiden ein *tertium genus*¹⁶, das aber nicht traditionslos sein sollte. Als «wahres Israel» hatte die Kirche den reichen Überlieferungsschatz des Alten Testamentes im Rücken, ohne durch die Enge des jüdischen Nationalismus und Ritualismus eingeschränkt zu sein. Das Prädikat *verus Israel* war ein nicht zu unterschätzendes Qualitätsmerkmal der frühchristlichen Mission. So verwundert es nicht, dass der Begriff des «wahren Israel» ebenso wie der damit erhobene Anspruch in der Zeit der Verfolgungen von den christlichen Autoren nicht selten aggressiv und polemisch verteidigt worden ist, während er bei den nachkonstantinischen Kirchenvätern zurücktritt und mehr zu einem theologisch-homiletischen Bild für die Kirche neben anderen

¹⁴ H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel (BHTh 39), Tübingen 1968, 5-27.

¹⁵ Ebd. 174-196; A. von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Nachdruck Darmstadt 1960, bes. 35-67; dazu W. Kinzig, Ein Ketzer und sein Konstrukteur. Harnacks Marcion: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, hg.v. G. May, K. Greschat, Berlin 2002, 253-274. Zu Marcions Bedeutung für die Gesetzesproblematik vgl. C. Colpe, Marcion, das Christentum ohne Gesetz und die Gesetze der Völker: Torah – Nomos – Ius. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum, hg.v. G. Palmer u.a., Berlin 1999, 18-51.

¹⁶ Zur Bedeutung des Begriffs vgl. A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1924, 281-289.

wird. Für beide Verwendungen seien aus der Überfülle der Quellen ein paar Beispiele angeführt.

III.

Als einer der rigorosesten Verfechter des kirchlichen Anspruchs auf Israels Erbe gilt der von einem unbekannten Verfasser zu Beginn des 2. Jahrhunderts verfasste Barnabasbrief¹⁷. Woher er die Sicherheit nimmt, die vielhundertjährige Geschichte des jüdischen Volkes als grandioses Missverständnis des göttlichen Willens abzuqualifizieren, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist er davon überzeugt, dass mit den Juden nicht über die Geltung des Gesetzes oder die allegorische oder typologische Auslegung strittiger Stellen des Alten Testaments gerungen werden muss, weil sie die im Gesetz enthaltenen Vorschriften über Opfer, Fasten, Beschneidung, Feste, Speisen und Tempel von Anfang an fleischlich missverstanden haben¹⁸. Mehr noch, das Gesetz des Mose hat ihnen nie wirklich gehört, weil sie es von Anfang an götzendienerisch gebrochen haben. Christen sollen sich hüten zu sagen:

«Das Testament jener ist auch das unsrige. Das unsrige freilich; aber jene haben es auf folgende Weise für immer eingebüßt, obwohl Mose es schon empfangen hatte ... Aber weil sie sich zu den Götzen hinwandten, verloren sie es ... Und ihr Testament zerbrach, damit das des Geliebten, Jesu, in unser Herz eingesiegelt werde, durch die Hoffnung, die der Glaube an ihn gibt»¹⁹.

Darum gibt es auch keine heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen Israel und dem christlichen Erbvolk²⁰. Die Kirche ist Gottes zweite Schöpfung am Ende der Zeit, sie allein hat er in das gute Land hineingeführt²¹. Wenn es heilsgeschichtliche Vorgänge gibt, die sowohl Israel als auch die Kirche berühren, dann hat Israel einen negativen und die Kirche einen positiven Anteil daran. Wenn über den Tod Jesu geschrieben steht *«teils an Israel, teils an uns»*, dann kommt ersteren die Schuld am Tode Jesu, letzteren die Frucht seines Sühneleidens zu²².

¹⁷ Zu den Einleitungsfragen vgl. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, 599-612; K. Wengst, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Kleinsbrief, Schrift an Diognet (SUC 2)*, Darmstadt 1984, 105-129.

¹⁸ Campenhausen, *Entstehung*, 84-86. Als Beispiel für eine in sich unstimmgige und missverstandene Interpretation einer aus alttestamentlichen Stellen kompilierten jüdischen Opferhandlung vgl. Barnabasbrief 8,1-7.

¹⁹ Ebd. 4,6-8; 13,1-14,9; vgl. Wengst, *Didache*, 113.145-147; Vielhauer, *Geschichte*, 605f.

²⁰ Barnabasbrief 13,1; vgl. Wengst, *Didache*, 177; Simon, *Verus Israel*, 103.

²¹ Barnabasbrief 6,13-16; vgl. Wengst, *Didache*, 155.

²² Barnabasbrief 5,2; vgl. Wengst, *Didache*, 130, Anm. 145; eine ähnlich Aufteilung Barnabasbrief 14,5.

«Der Prophet sagt nämlich über Israel: ›Wehe ihnen, denn sie haben einen bösen Beschluß gegen sich selbst gefaßt, indem sie gesagt haben: Binden wir den Gerechten, denn er ist uns unbequem‹»²³.

Mit einer Umkehr Israels, auf die Paulus noch gehofft hatte (Röm 11,25-32), wird nicht mehr gerechnet; sie rutscht ans Weltende²⁴. Immerhin warnt der Barnabasbrief die Christen davor, dass ihnen nicht dasselbe Schicksal wie den Juden widerfährt, weil zwar «*viele berufen, wenige aber auserwählt werden*»²⁵. Der Ausdruck «Wahres Israel» kommt im Barnabasbrief zwar dem Wortlaut nach nicht vor, der Sache nach aber wird die Kirche in einer für Juden geradezu provozierenden Form dazu gemacht.

Es verwundert nicht, dass die nachfolgenden Autoren das Verhältnis Synagoge und Kirche differenzierter beurteilen. Schon bald geht es den christlichen Schriftstellern nicht mehr nur um die Zurückweisung jüdischer Ansprüche, sondern um die Verteidigung des eigenen alttestamentlichen Wurzelgrundes gegen den Verzicht auf heilsgeschichtliche Kontinuität bei einzelnen Gnostikern sowie bei Markioniten und Manichäern. Die Juden benötigten zu ihrem Selbstverständnis nicht das Neue, die Christen dagegen sehr wohl das Alte Testament. Auch als sich das Problem der Kirche aus Juden und Heiden ebenso wie das der Konkurrenz zwischen Synagoge und Kirche – mehr oder weniger – historisch erledigt hatte, blieb das Bedürfnis erhalten, die Kirche nicht als Kontrahentin, sondern als Erbin Israels zu betrachten. Durch einen glücklichen Umstand kommt noch in das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel 381 über den Heiligen Geist der Satz, dass er «*gesprochen hat durch die Propheten*»²⁶. Derselbe Geist spricht im Alten und Neuen Testament. Darum kann das Alte Testament niemals seine Geltung in der Kirche verlieren. Zwar müssen die *litterae* seiner Bücher geistlich ausgelegt werden, aber der Geist könnte den Buchstaben nicht lebendig machen, wenn es ihn überhaupt nicht gäbe.

Darum kommt Tertullian (gest. um 220), der nicht wenig unter jüdischen Anschuldigungen zu leiden hatte, die in der damaligen Verfolgungssituation für die karthagische Gemeinde nicht ungefährlich waren²⁷, in dem – theologisch betrachtet – noch gefährlicheren Kampf gegen die markionitischen Häretiker nicht umhin, am Israel-Profil der Kirche festzuhalten. In einer später

²³ Ebd. 6,7; vgl. Wengst, *Didache*, 153. Der Verfasser differenziert nie. Nicht das Volk am Sinai, die Wüstengeneration, Gruppen des Volkes, Sünder und Frevler haben Gottes Verheissungen verscherzt, sondern immer Israel insgesamt; vgl. Wengst, ebd. 149, Anm. 63.

²⁴ Vgl. Simon, *Verus Israel*, 103.

²⁵ Barnabasbrief 4,14; vgl. Wengst, *Didache*, 149.

²⁶ E. Dassmann, *Kirchengeschichte II*,2 (KStTh 11,2), Stuttgart 1999, 57-59.

²⁷ Vgl. *Kirche und Synagoge*, hg.v. K.H. Rengstorff, S. Kortzfleisch 1, Stuttgart 1968, 85f.

so wohl nicht mehr möglichen Auslegung von Mt 12,47: «*Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder?*» versteht Tertullian die Mutter und Brüder Jesu als Typen der Synagoge, denen er die Kirche *vera Iudaea per Dei familiaritatem* gegenüberstellt²⁸. Wie es ein *Israel Iudaeus* gibt, so auch ein *Israel Christianus*²⁹, das sich zu Recht auf Gottes Verheissungen an Israel berufen darf. Die antimarkionitische Frontstellung hat bei manchen frühchristlichen Theologen unverkennbar zu einer komplexen Beurteilung des Verhältnisses zwischen Synagoge und Kirche geführt. Alle Überlegenheitsbestrebungen werden gebändigt durch das Wissen darum, dass ohne das alte Gottesvolk Israel das neue Gottesvolk der Kirche nicht vorstellbar ist.

Das lässt sich besonders gut an Ambrosius von Mailand zeigen, der sich nicht nur kirchenpolitisch mit den Juden auseinandergesetzt³⁰, sondern auch das Verhältnis von Synagoge und Kirche in dieser noch frühen Phase der westlichen Theologie erstaunlich intensiv reflektiert hat. Wobei in zweierlei Hinsicht zu bemerken ist, dass der Bischof weder im paulinischen oder im markionitischen Sinn um die Überwindung des mosaischen Gesetzes durch die Gnade Christi bzw. seine bleibende Bedeutung für die Kirche besorgt sein muss, noch aus der konkreten Situation in Mailand die Schärfe seiner antijüdischen Polemik ersichtlich wird³¹.

Bevorzugtes Stichwort, unter dem Ambrosius das Verhältnis der beiden Testamente in seinen Auswirkungen auf das Verständnis von Kirche und Synagoge betrachtet, ist das «wahre Gesetz»³². Natürlich weiss Ambrosius im paulinischen Sinn um die Vorläufigkeit des mosaischen Gesetzes, seine heilsgeschichtliche Beschränkung und Heilsunwirksamkeit. Aber darüber hinaus besitzt Gottes Gesetz, wie es sich in den Geboten des Alten und Neuen Testaments kundtut, unendlichen Wert. Eines der umfangreichsten und emotionalsten Werke des Mailänder Bischofs ist seine umfangreiche *Expositio psalmi CXVIII*, in der er seine Freude über Gottes Führung durch seine Gebote unermüdlich wiederholt³³. Konkreter Ort, an dem die *vera lex* bewahrt, verkündet und gelebt wird, ist die Kirche. Ihr sind Gottes Gebote anvertraut worden, sie hat in den Buchstaben des Gesetzes seinen geistgewirkten Inhalt er-

²⁸ De carne Christi 7,13 (CCL 2,889); vgl. J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (MThS 2,7), München 1954, 78.

²⁹ De baptismo 15,3 (CCL 1,290).

³⁰ Vgl. E. Dassmann, Ambrosius von Mailand. Leben und Werk, Stuttgart 2004, 182-187; Simon, Verus Israel, 266-270.

³¹ Dassmann, Ambrosius, 111-113; ders., Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand (MBTh 29), Münster 1965, 144f.

³² Umfassend dargestellt bei V. Hahn, Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente (MBTh 33), Münster 1968.

³³ Dassmann, Ambrosius, 222f.218f.

kannt und in den evangelischen Räten zum vollkommenen Gesetz umgestaltet.

«Die Kirche mahlt das geistige Feinmehl des wahren Gesetzes, in welchem die Schaubrote des Gesetzes durch die Eucharistie ihre Überhöhung und Erfüllung finden. Die Kirche entschrotet das Gesetz, weicht den Sauerteig der Pharisäer auf und mengt ihn in das Mehl ihrer Lehre»³⁴.

In beeindruckender Weise wird das im Barnabasbrief nur behauptete Besitzrecht der Kirche auf die Schätze des Alten Testaments in den Predigten des Ambrosius mit den Mitteln der typologischen und allegorischen Schriftauslegung theologisch begründet. Wer ihn dabei auf die Spur gebracht und ihm geholfen hat, wird noch zu zeigen sein.

Augustinus steht bei aller Souveränität seiner Theologie in einem nicht zu unterschätzenden Mass auf den Schultern des Ambrosius – auch im Verständnis des Verhältnisses zwischen Synagoge und Kirche. Die Charakterisierung der Kirche als geistiges «wahres Israel» im Gegensatz zu einem vorläufigen, fleischlichen oder überholten «alten Israel» spielt dabei keine bedeutende Rolle. Wenn die Wortverbindung von *verus* und *Israel* bei Augustinus auftaucht, ergibt sie sich meistens aus einem Hinweis auf die Schriftstelle Joh 1,47, in der Jesus von Nathanael sagt: «*ecce vere Israelita, in quo dolus non est*»³⁵. Ein wahrer Israelit ist – trotz seiner List, die er gegenüber seinem Bruder Esau angewandt hat – Jakob, ebenso jeder Christ, der auf Lüge und Täuschung verzichtet³⁶. Christen sind in Wahrheit «Israeliten», nicht wegen der natürlichen Abstammung, sondern wegen ihrer gnadenhaften Annahme durch Gott³⁷; fleischliche und wahre (geistliche) Israeliten gibt es hüben wie drüben, bei Juden und Christen, Hebräern und Heiden. Zur Weltstadt gehören ebenso Israeliten, die nur Israeliten dem Fleische nach sind, wie zur Gottesstadt neben den «*wahren Israeliten, den Israeliten dem Fleische und dem Glauben nach*», auch die Heiden gehören, denen Christus nicht bekannt war, die aber an Christus auf die Verkündigung hin geglaubt haben³⁸. Gewiss ist Israel Gottes Volk im eigentlichen Sinn,

«aber, daß es auch bei anderen Völkern einzelne Menschen gegeben hat, die nicht kraft irdischer, sondern kraft himmlischer Gemeinschaft zu den wahren Israeliten, den Bürgern des oberen Vaterlandes gehörten, können sie nicht in Abrede stellen»³⁹.

³⁴ Hahn, Das wahre Gesetz, 447; Belege und weitere Ausführungen ebd. 430-447.

³⁵ In Iohannis Evangelium tractatus 7,16 (CCL 36,76). Die mehrere Dutzend umfassenden Stellen lassen sich leicht elektronisch abfragen: vgl. Excerpta CLCLT 4 – Cetedoc Louani – Inquisitio in vol. I.

³⁶ Z.B. Enarrationes in Psalm. 44,20 (CCL 38,508f.); ibid. 75,2 (CCL 39,1038).

³⁷ Contra Iulianum opus imperf. 4 (PL 45,1430).

³⁸ De civitate Dei 17,16 (CCL 48,581); vgl. Enarrationes in psalm. 65,10 (CCL 39,847).

³⁹ De civitate Dei 18,47 (Übersetzung BKV 28,174).

Als Beweis führt Augustinus – wie viele andere Väter und nicht nur an dieser Stelle – Hiob an, der weder geborener Israelit noch Proselyt gewesen war und doch von Gott höchstes Lob erhalten habe⁴⁰.

Israel ist für Augustinus keine Grösse, die ihre Zeit gehabt hat und dann durch die Kirche abgelöst wurde. Übergreifendes Ziel Gottes war von Anfang die Kirche, durch die alle Menschen, auch die Gerechten des Alten Bundes, zum Heil gelangten. Die Kirche besitzt eine «intelligible Zeitlosigkeit»⁴¹; sie ist in verschiedener Weise in der Zeit vor Christus, in dieser Weltzeit und nach der Parusie gegenwärtig. Ähnlich besteht der Unterschied zwischen den beiden Testamenten weniger in dem Unterschied zweier Heilszeiten, sondern in dem verschiedener Seinsweisen. Menschen des Neuen Testaments (*spirituales*) gab es bereits in Israel, alttestamentliche (*animales*) finden sich noch gehäuft in der Kirche⁴². Nur durch diese Entzeitlichung kann Augustinus die universale Heilsbedeutung der Kirche aufrecht erhalten. Wer immer gerettet wird, wird es durch die Kirche. Andererseits ist auch die Kirche nicht *verus Israel* in Vollendung – noch verharret sie *inter medios cleros*⁴³.

Welche Funktionen haben die Juden in der Heilsgeschichte? Wenn sie selbstbewusst behaupten: «*Wir sind es. Von uns ist es gesagt, denn wir sind Israel, Gottes Volk ...*», antwortet ihnen Augustinus, «*wie wenn sie vor uns stünden*», dass es zwar ein geistliches Israel gibt. Zu diesem gehören sie aber nicht, denn sie sind nicht von Gott berufen von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang, sondern zerstreut in alle Welt – zerstreut, aber nicht getötet entsprechend der Weisung in Ps 59,11f.: «*Töte sie nicht, damit sie nicht dein Gesetz vergessen; zerstreue sie in deiner Macht*». Damit ist die Funktion der Juden auf folgenden Punkt gebracht:

«Deshalb vergeßt ihr nicht das Gesetz Gottes, sondern tragt es überall hin, den Völkern zum Zeugnis, euch zur Schmach, und ohne es zu verstehen, reicht ihr es dem Volk [der Kirche], das vom Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang berufen ist»⁴⁴.

Das ist nüchtern betrachtet eine niederschmetternde Charakterisierung der religiösen und heilsgeschichtlichen Bedeutung der Juden: Es gab sie und gibt sie noch immer, weil sie die *vera ecclesia* bezeugen; weil sie *necessarii sunt credentibus gentibus*⁴⁵. Augustinus fällt sein Urteil über die Juden, wie wenn sie noch vor ihm stünden. In Wirklichkeit dürften sie nur noch literarische

⁴⁰ Vgl. Hiob (E. Dassmann), RAC 15, Stuttgart 1991, 369.386.403.

⁴¹ Ratzinger, Volk, 300.

⁴² De baptismo 1,15,24 (PL 41,122): *Sicut enim in sacramentis veteris testamenti vivebant quidam spirituales, ad novum testamentum, quod tunc occultabatur, occulte pertinentes: sic nunc in sacramento novi testamenti, quod iam revelatum est, plerique vivunt animales.*

⁴³ Enarrationes in psalm. 67,20 (PL 36,825). Vgl. Ratzinger, Volk, 305.

⁴⁴ Adversus Iudaeos 7,9 (Übersetzung: Kirche und Synagoge [o.Anm. 27] 94).

⁴⁵ Enarrationes in Psalmos 58,1,22 (PL 36,705); vgl. Simon, Verus Israel, 119.

Kontrahenten gewesen sein, die für seine Gemeinde weder eine theologische Gefahr noch eine seelsorgerliche Herausforderung bedeutet haben.

Am Ausgang der Spätantike und mit nicht unerheblichen Auswirkungen auf die kirchliche Theologie und Praxis des Mittelalters steht Gregor der Grosse. Seine umfassende *cura universalis ecclesiae* schliesst die Juden nicht aus, zu denen er ein vergleichsweise entspanntes Verhältnis besass. Er bemühte sich um eine korrekte Beurteilung der theologischen Beziehung zwischen Synagoge und Kirche und um eine angemessene Behandlung der bekehrungsunwilligen und zur Bekehrung bereiten Juden seiner Zeit⁴⁶.

Obwohl an einer heilsgeschichtlichen Bestimmung der Kirche stark interessiert, legt er auf eine Konfrontation zwischen der Synagoge als einem überwundenen und der Kirche als dem «wahren» Israel keinen Wert. Dagegen betont er auffällig die Entstehung der Kirche *ex circumcissione et ex gentibus*⁴⁷ sowie die endzeitliche Rettung der übriggebliebenen Hebräer. Nicht die heilsgeschichtliche Ablösung, sondern die Parallelität zwischen dem alten und dem neuen Volk Gottes bewegt ihn.

«Das alte Volk hatte Väter vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und schließlich die Propheten. Im neuen Volk aber haben zunächst die Erstlinge der Hebräer geglaubt, dann ist die Fülle der Heiden im Glauben nachgefolgt, und schliesslich wird am Ende der Welt der Rest der Hebräer gerettet werden»⁴⁸.

In der heilsgeschichtlichen Realisierung der Kirche, die von Anbeginn der Welt, *ab ipso mundi exordio*⁴⁹, existiert und von Anfang an universalistisch auf die gesamte zu erlösende Menschheit ausgerichtet war⁵⁰, relativiert sich allerdings die israelitische Episode der Kirche.

Zum Schluss sei noch ein kurzer Blick auf einige griechisch sprechende Theologen geworfen. Unter ihnen eröffnet Irenäus von Lyon (gest. um 200) die Diskussion. Seine Theologie muss zwar in vielem als noch unfertig gelten, hat aber vor allem auf die Lehrentwicklung im lateinischen Raum spürbar eingewirkt. Irenäus' gegen die gnostische Bedrohung entwickelte und paulinisch begründete These (vgl. Eph 1,10) von der *recapitulatio* – Gott hatte einen guten Heilsplan, die Menschen haben ihn durch die Sünde gestört, Chri-

⁴⁶ E. Dassmann, Der Große – Papst Gregorius, in: Roma Patristica, FS E. Gatz, Regensburg 2003, 242-244; M. Fiedrowicz, Das Kirchenverständnis Gregors des Großen (RQ Suppl. 50), Rom/Freiburg/Wien 1995, 169.

⁴⁷ Ein wenig anachronistisch taucht das Thema der Kirche aus Juden und Heiden im 5. Jahrhundert für kurze Zeit auch in der römischen Ikonographie auf; für S. Sabina vgl. C.F. Faldi Guglielmi, Roma. Basilica di s. Sabina (Tesori d'arte cristiana 4), Bologna 1966, 95f. u. Abb. 96; Ecclesia (W. Greisenegger), LCI 1, Freiburg i.Br. 1968, 562.565.

⁴⁸ Ezechielhomilien 2,4,5 (CCL 142, 261, 155/60); vgl. Fiedrowicz, Kirchenverständnis, 118-123.

⁴⁹ Moralia 3,17,32 (CCL 143,135).

⁵⁰ Vgl. Fiedrowicz, Kirchenverständnis, 110-112.

stus hat ihn wiederhergestellt – verhindert von vornherein eine zu negative Beurteilung der israelitischen Periode der Heilsgeschichte.

Zwischen Altem und Neuem Testament muss Kontinuität bestehen, damit ersteres als Glaubensgrundlage für die Kirche erhalten bleibt. Christus hat schon durch Mose und die Propheten gesprochen.

«Daß aber die Schriften des Mose Worte Christi sind, hat er den Juden selbst gesagt, wie Johannes das im Evangelium festgehalten hat: «Hättet ihr Mose geglaubt, hättet ihr auch mir geglaubt, denn über mich hat er geschrieben» (Joh 5,46)⁵¹.

Das mosaische Gesetz wird als Vorbild neutestamentlicher Vorschriften gedeutet. Die Reinheitsvorschriften z.B.

«waren als Vorausbild der künftigen Dinge gegeben, wie wenn das Gesetz einen Schattenriß herstellen und die ewigen Dinge auf zeitlichen, die himmlischen auf irdischen skizzieren würde»⁵².

Aufgrund solcher Voraussetzungen kommt Irenäus zu einer weithin positiven Beurteilung Israels, dessen Vorläufigkeit den Wert seiner Stellung im göttlichen Heilsplan nicht verringert. Irenäus beschreibt die israelitische Periode als «eine Zeit der Mitte»: Vor Abraham fanden die Gerechten unbeschneitten zum Heil, mit Abraham wurde die Beschneidung zum Heilszeichen, nach Christus ist sie überholt. Beschneidung und Gesetz, die religiösen Kennzeichen Israels, «haben die mittleren Zeiten ausgemacht»⁵³. Alle Apostel haben gelehrt,

«daß es zwei Synagogen in zwei Völkern gab und es trotzdem ein und derselbe Gott ist, der sie beide zum Nutzen der Menschen eingerichtet hat». Ebenso: «Daß das erste Testament weder unnütz, noch vergeblich oder zufällig gegeben worden ist». Es stellt in Bildern dar, «was jetzt in der Kirche ist»⁵⁴.

Scharf abgelehnt werden von Irenäus allein die Juden, die jetzt noch nicht an Christus glauben. Sie stehen auf gleicher Stufe mit Gottesleugnern und Häretikern⁵⁵.

Ähnliche Akzente wie Irenäus setzt Origenes. Dass der im 3. Jahrhundert zu Recht als grösster Exeget der Heiligen Schrift geltende Alexandriner – von dem Ambrosius von Mailand viel gelernt hat, auch wenn er behauptet, Origenes sei in der Erklärung des Alten Testaments fruchtbarer gewesen als in der des Neuen⁵⁶ – Israel hohen Respekt entgegenbringt, wird an vielen Stellen deutlich. Die Kirche ist der Synagoge Dank schuldig, weil sie – wie die Ägyp-

⁵¹ Adversus haereses 4,2,3 (Übersetzung nach N. Brox, FC 8/4,23).

⁵² Ebd. 4,11,4 (87); weitere Ausführungen und Belege bei Kohlgraf, Ekklesiologie (o. Anm. 3) 98f.

⁵³ Adversus haereses 4,25,1 (201).

⁵⁴ Ebd. 4,32,2 (252).

⁵⁵ Ebd. 4,18,4 (144); vgl. Kohlgraf, Ekklesiologie, 100.

⁵⁶ Epistula 65[75],1 (CSEL 82,2,156); vgl. Dassmann, Ambrosius, 209f.

ter den Juden den Mosesknaben – ihr das Gesetz aufgezogen hat. Von der Synagoge hat sie die Heilige Schrift übernommen und daraus den guten Wein des Gesetzes und der Propheten verkostet; sie stammt aus dem Gottesvolk des Alten Testaments und kann als Tochter der Synagoge betrachtet werden⁵⁷.

Allerdings sind die Offenbarungen Gottes nicht in einer harmonischen Erbfolge von der älteren auf die jüngere Schwester übergegangen. Beide stehen sich vielmehr feindlich gegenüber⁵⁸. Origenes beschreibt die Gegensätze in aller Schärfe. In *Contra Celsum* wehrt er sich gegen den Vorwurf, die Kirche sei eine jüdische Sekte ohne göttliche Legitimation⁵⁹. In Wirklichkeit besitzen die Juden keinen Anspruch mehr auf die Verheissungen des Alten Testaments, da sie die Heiligen Schriften fleischlich missverstanden und die Gebote Gottes nicht gehalten haben. Jetzt leben die Juden in der Finsternis, während die Kirche im Licht wandelt⁶⁰.

Gewiss wird die Erfahrung, dass sich selbst unter der Bedrohung durch die Staatsmacht zahlreiche Heiden in Alexandrien der Kirche zuwandten, während sich die Juden verweigerten, Origenes' Hermeneutik der Schriftauslegung beeinflusst haben⁶¹. Umgekehrt kann er nicht leugnen, dass in der verfinsterten Synagoge erleuchtete Gerechte und in der erleuchteten Kirche verfinsterte Christen gelebt haben – eine Beobachtung, die von vielen anderen Vätern wiederholt wird. Darum geht er nicht so weit wie ein – namentlich nicht genannter – Exeget, der die Sterne am Himmel in der Verheissung Gottes an Abraham (Gen 22,15-17) auf die Christen und den Sand am Meer auf die Juden gedeutet hatte. Er ist vielmehr der Ansicht,

«daß beide Beispiele auf beide Völker angewandt werden können. Denn auch im Volk der Juden gab es viele Gerechte und Propheten, für die mit Recht das Beispiel von den Sternen gilt; und in unserem Volk gibt es viele, die Irdisches im Sinn haben und deren Unverständnis schwerer wiegt als der Sand des Meeres».

Mit letzteren sind nicht nur die Häretiker gemeint. Keiner kann sich in Sicherheit wiegen,

«denn solange einer von uns die Gestalt des Irdischen nicht ablegt und die Gestalt des Himmlischen anzieht, gelten für ihn die irdischen Beispiele»⁶².

⁵⁷ Fragment 118 der Klagelieder Jeremiae 4,22 (GCS 3,278); weitere Belege bei H.J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes* (BoBKG 4), Köln/Wien 1974, 194-198; F. Ledegang, *Mysterium Ecclesiae*, Proefschrift, 2 Bde., Nijmegen 1992, 1,344-348; 2,196-198.

⁵⁸ In Cant. hom. 2,3 (GCS 8,45); in psalm. 118,98 (PG 12,1605).

⁵⁹ Belege bei Kohlgraf, *Ekklesiologie*, 102.

⁶⁰ Comm. in Matth. ser. 134 (GCS 11,278).

⁶¹ Vogt, *Kirchenverständnis*, 195.

⁶² In Gen. hom. 9,2 (Übersetzung nach Th. Heither, Origenes. Homilien zum Buch Genesis (Edition Cardo 90), Köln 2002, 140f.

Doch abgesehen von dieser Individualisierung der ekklesialen Heilswirksamkeit besteht kein Zweifel: Die aus der von Gott gepflanzten Wurzel Israels herausgewachsene Kirche ist das «wahre Israel». Die *ecclesia Domini, quae est verus Israel*⁶³, hat die Früchte gebracht, die Gott von Israel verweigert worden sind. Die Kirche war schon immer in dieser Weltzeit anwesend und die Gerechten des Alten Bundes befanden sich in ihr. Im Alten Bund war die Kirche noch klein und unmündig, sie stand unter der Obhut von Vormündern, bis ihr Bräutigam Christus kam und sie frei und erwachsen werden liess⁶⁴. «Die Kirche ist das wahre Israel, das wahre Israel war immer schon die Kirche»⁶⁵.

Unter den griechischen Theologen des 4. Jahrhunderts hat sich vor allem Johannes Chrysostomus intensiv mit der Judenfrage beschäftigt, die ihn – anders als Ambrosius und Augustinus – nicht nur theoretisch-theologisch bewegte, sondern ihm in Antiochien auch praktisch-pastoral auf den Nägeln brannte⁶⁶. Doch als dem herausragenden Paulusexegeten der östlichen Kirche ist ihm auch die theologische Seite des Problems nicht verschlossen geblieben; er entfaltet sie besonders in den von ihm in zahlreichen Homilien kommentierten paulinischen Briefen an die Römer und Epheser⁶⁷. Wie schon Paulus und alle nachfolgenden Theologen steht Chrysostomus vor der Schwierigkeit, den Wert des Judentums relativieren zu müssen, wenn er die Neuheit und Wahrheit des Christentums herausstellen will, ohne die besondere Heilsbedeutung Israels leugnen zu können. Seine Antworten setzen eigene Akzente, die sich – bei aller Paulusverehrung des Antiochener Predigers⁶⁸ – von den paulinischen Antworten deutlich unterscheiden.

So fehlt ihm schon die persönliche Betroffenheit des Apostels, dem das Abseitsstehen seines Volkes unendlichen Kummer bereitet hatte; Chrysostomus dagegen fasziniert viel stärker als das Schicksal der Juden die nachpaulinische Thematik des Epheserbriefes von den in der Kirche zum Christusleib berufenen Heiden. Die in Röm 9-11 von Paulus als unverlierbar bezeugte

⁶³ In Iesu Nave hom. 14,1 (GCS 7,382).

⁶⁴ In Cant. lib. 1 (GCS 8,98).

⁶⁵ Vogt, Kirchenverständnis, 197.

⁶⁶ Vgl. R. Brändle, Christen und Juden in Antiochien in den Jahren 386-387. Ein Beitrag zur Geschichte altkirchlicher Judenfeindschaft, *Jud 43* (1987) 142-160; Johannes Chrysostomus I (ders.), *RAC 18*, Stuttgart 1998, 461-463; ders., Johannes Chrysostomus, Stuttgart 1999, 36-39; A.-M. Malingrey, La controverse antijudaïque dans l'œuvre de Jean Chrysostome: De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain, hg.v. V. Nikiprowetzky, Lille 1979, 87-104.

⁶⁷ Vgl. Kohlgraf, *Ekklesiologie*, 107-145; P. Gorday, Principles of Patristic Exegesis. Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustin (SBEC 4), New York/Toronto 1983, 107-135.

⁶⁸ Vgl. E. Dassmann, Zum Paulusverständnis in der östlichen Kirche, *JAC 29* (1986) 33f. (mit weiterer Literatur).

heilsgeschichtliche Erwählung der Juden schrumpft bei Chrysostomus von einem qualitativen zu einem zeitlichen Vorzug. Warum stellt Paulus in Röm 1,16

«den Juden vor den Griechen? Was heißt das? Nicht daß der Jude, weil er der erste ist, mehr Gnade empfängt ... Das ›Zuerst‹ besagt nur einen Vorzug in der Reihenfolge»⁶⁹.

Abraham war zunächst Stammvater

«der Unbeschnittenen, die ihm wegen des Glaubens zugehören, dann erst der Beschnittenen. Er ist nämlich in zweifacher Weise Stammvater»⁷⁰.

Nicht nur die Beschneidung, auch das Gesetz ist heilsgeschichtlich überholt. Es sollte den Juden Gottes Willen offenbaren und ihnen ein gottgefälliges Leben ermöglichen. Dabei ist Gott mit seinen Forderungen soweit heruntergegangen, dass sein geschriebenes Gesetz in einzelnen Fällen weniger forderte als das für die Heiden verbindliche Sittengesetz⁷¹. Doch die Juden haben ihre Chance nicht genutzt und befinden sich jetzt den Heiden gegenüber im Nachteil⁷². Was für Paulus das Volk Israel für immer von den Heiden unterscheidet: Kindschaft, Herrlichkeit, die Verheissungen Gottes, die Vorväter, die fleischliche Abstammung Christi (Röm 9,4f.), verkommt bei Chrysostomus zu einer jüdischen Anmassung⁷³. Wie alle Väter erwartet auch er die Rettung Israels am Ende der Zeit; sie erscheint ihm aber weniger im paulinischen Sinn als eschatologische Rettungstat Christi, sondern – in Übereinstimmung mit seiner synergistischen Gnadenauffassung⁷⁴ – als die Bekehrung der zur Einsicht gekommenen Juden⁷⁵.

Die bisher aus den Römerbriefhomilien erhobene Beurteilung Israels setzt sich fort und verschärft sich in Chrysostomus' Homilien zum deuteropaulinischen Epheserbrief und entfernt sich zugleich weiter nicht nur von den genuin paulinischen Intentionen, sondern auch von dem Grundanliegen des Epheserbriefes. Ging es letzterem darum, die wachsende Heidenkirche zu ermahnen, ihren Ursprung nicht zu vergessen, sollen sich nach Chrysostomus die Christen gegen die von der Synagoge immer noch behauptete Überlegen-

⁶⁹ Homilia in Rom. 2,6 (PG 60,409).

⁷⁰ Ebd. 8,3 (PG 60,458).

⁷¹ Ebd. 13,4 (PG 60, 512); vgl. R. Brändle, ΣΥΓΚΑΤΑΒΑΣΙΣ als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomus, in: Stimuli, hg.v. G. Schöllgen, C. Scholten (JAC ErgBd. 23), Münster 1996, 300.

⁷² Homilia in Rom. 6,1 (PG 60,433).

⁷³ Ebd. 16,2 (PG 60,550).

⁷⁴ R. Brändle, Synergismus als Phänomen der Frömmigkeitsgeschichte, dargestellt aus den Predigten des Johannes Chrysostomus, in: Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Alten Kirche, hg.v. F. von Lilienfeld, E. Mühlenberg (Oikonomia 9), Erlangen 1980, 69-89.

⁷⁵ Homilia in Rom. 19,7 (PG 60,592).

heit wehren. Die Heidenkirche ist von Anfang an im Willen Gottes verankert und definiert sich nicht in Kontinuität zum Volk Israel als ganzem. Als *Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes* (Eph 2,19) sind die Heidenchristen

«nicht einfach in die Stadt Israel, sondern in die der heiligen und großen Männer, Abraham und Mose und Elija, eingeschrieben worden»⁷⁶.

Die Kirche verbindet keine gemeinsame Geschichte mit dem jüdischen Volk; sie ist nicht mit Israel insgesamt verbunden, sondern nur mit den Menschen des Alten Bundes, die ihrerseits weniger als Vorausbilder der Kirche, denn als Glieder der Kirche durch Glauben und Tugend gelten können⁷⁷. Erlösung bedeutet nicht, dass die Heiden an den Vorzügen der Juden Anteil erhalten hätten, sondern dass beide ein neues Drittes geworden sind.

«Der Jude wird dann mit dem Heiden verbunden, wenn er gläubig wird. Gleichwie diejenigen, die zwei untere Wohnungen bewohnen, während über ihnen eine (weitere) bewundernswerte und große Wohnung sich befindet, einander nicht sehen können, bis sie oben angelangt sind»⁷⁸.

Mit der Vorstellung von der Kirche als dem «wahren Israel» lassen sich solche Aussagen kaum verbinden. Die Kirche ist für Chrysostomus weit mehr als ein *verus Israel*.

IV.

Überblickt man die hier – zugegebenermaßen spärlichen und mehr zufälligen – mitgeteilten Beobachtungen, darf zusammenfassend festgestellt werden, dass der Ausdruck *verus Israel* als Bildwort im Vergleich mit anderen metaphorischen Beschreibungen der Kirche nur eine untergeordnete Rolle spielt. *Verus Israel* war ja nicht einfach ein Bild – wie Leib und Haus oder Jungfrau und Mutter –, das sich nach Belieben ausmalen liess und mit unterschiedlichsten Assoziationen aus dem Natur- und Kulturbereich angereichert werden konnte. Es vergegenwärtigte eine Wirklichkeit, die eine Stellungnahme herausforderte.

Betrachtete man Israel im Hinblick auf die Verbindung zwischen Altem und Neuem Bund (Testament), besass es eine andere Qualität als in Bezug auf das Verhältnis von Synagoge und Kirche bzw. Juden und Christen. Eine wichtige Rolle in der Bewertung Israels spielte sodann die Richtung, in der die Argumentation zielte. Richtete sie sich gegen heidnische oder markionitisch-

⁷⁶ Homilia in Eph. 6,1 (PG 62,43).

⁷⁷ Homilia in Eph. 10,1; vgl. Kohlgraf, Ekklesiologie, 119.125.136 mit weiteren Belegen und Literaturverweisen.

⁷⁸ Homilia in Eph. 5,3 (PG 62,40).

manichäische Angriffe, die die Kirche als traditionslose Neuerung auf dem religiösen Markt disqualifizieren oder sie von jüdischer Verfremdung emanzipieren wollten, musste Israels Werthaftigkeit herausgestellt werden. Als «wahres Israel» konnte die Kirche dann alle Verheissungen Gottes auf sich beziehen und sich als Heimat der Gottesfreunde des Alten Bundes betrachten, ohne Israels Versagen und die Sünden des jüdischen Volkes mittragen zu müssen.

Wollte man dagegen gegen jüdische Ansprüche die Neuheit der von Christus gestifteten Kirche herausstellen, musste die Vorläufigkeit Israels betont werden, das nur eine heilsgeschichtliche Episode gewesen war, die von der Kirche von vorn und hinten umfassen wird. Ob das Bildwort *verus Israel* dann noch ausreichte, um das nicht nur geschichtlich, sondern wesentlich Neue der Kirche angemessen zu verkünden, wird von den frühchristlichen Autoren verschieden beantwortet. Für alle Antworten gilt, dass sie in einem historischen Kontext erfolgt sind, der für die heutige Situation nicht mehr gilt. Der gegenwärtige jüdisch-christliche Dialog wird *verus Israel* als Bild für die Kirche wohl nur noch unter Vorbehalt heranziehen⁷⁹.

Abstract

Die Bezeichnung der Kirche als *Verus Israel* spielt im Vergleich mit anderen Bildworten (wie Leib, Haus, Jungfrau oder Mutter) in der frühchristlichen Ekklesiologie nur eine untergeordnete Rolle. Andererseits war sie keine neutrale Bilderfindung, sondern kollidierte mit dem Israelanspruch der Juden.

⁷⁹ Vgl. die ausgewogene Darstellung in der Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils *Nostra aetate* 4; dazu A. Gerhards, Absolutheitsanspruch der Christen? Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zur gegenwärtigen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum, in: *Wege der Theologie*, FS H. Waldenfels, Paderborn 1996, 245-258; K. Kienzler, Die Juden im Katechismus der Katholischen Kirche (1992), in: ebd. 563-574; E. Dirscherl, Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie, in: ebd. 495-511 (bes. 505-10); W. Kinzig, Closeness and Distance. Towards a New Description of Jewish-Christian Relations, *Jewish Studies Quarterly* 10 (2003) 274-290; ders., Warum ist der Gott der Christen ein dreieiniger Gott? Historische Überlegungen zur Trinitätslehre im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, in: «... um Seines NAMENS willen». Christen und Juden vor dem Einen Gott Israels, hg.v. J.M. Schmidt, U. Kriener, Neukirchen-Vluyn 2005, 102-117; P. Ochs, Dreifaltigkeit und Judentum, in: *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, hg.v. R. Weth, Neukirchen-Vluyn 2005, 75-84; E. Schönemann, Bund und Tora. Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Christologie (Diss.theol. Bonn 2005) (erscheint demnächst). Die Mehrzahl der Untersuchungen beschäftigt sich mit Gotteslehre, Christologie, Soteriologie und Eschatologie, weniger mit der Ekklesiologie.

Die Bewertung des Ausdrucks bei den frühchristlichen Schriftstellern ist zwiespältig. Wollten sie in den Verfolgungen oder gegen markionitische und manichäische Häretiker die heilsgeschichtliche Kontinuität der Kirche betonen, wurde Verus Israel zur Klammer zwischen Kirche und Synagoge. Stand dagegen die Neuheit des christlichen Glaubens, der Gesetz und Beschneidung sowie in geistigem Verständnis auch das Alte Testament überholt hatte, im Mittelpunkt der Argumentation, wurde Verus Israel zu einem Kampfbegriff, der den Israelanspruch der Synagoge bestritt.

Dieser unterschiedliche Gebrauch des Bildwortes in den Paulusbriefen und im Epheserbrief sowie seine Verwendung im Barnabasbrief, bei Tertullian, Ambrosius, Augustinus, Gregor dem Grossen, Irenäus, Origenes und Johannes Chrysostomus wird hier kurz skizziert.

Ernst Dassmann, Bonn