

Hanns Christof  
Brennecke

## Die parallele Entstehung von Christentum und Judentum

Die Christen als das „wahre Israel“<sup>1</sup>

I.1 Die Formulierung des Themas mag auf den ersten Blick etwas irritieren. Dass das Christentum aus jüdischen Wurzeln kommt, ist ja wohl nicht zu bestreiten: Jesus und seine Jünger waren Juden, wie bekanntlich auch Martin Luther immer wieder betont hat. Was aber heißt „Judentum“? *Das* Judentum gab es zur Zeit Jesu nicht, sondern eine Vielzahl von „Judentümern“, viele Gruppen, bei denen in den Städten eine erhebliche Gräzisierung hinzukam. Dieser jüdische Pluralismus verschwindet mit der Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. zusammen mit dem Tempel und dem jüdischen Priestertum. In einem im Einzelnen nicht leicht durchschaubaren Konzentrationsprozess entsteht das rabbinische Judentum als eigentlich etwas völlig Neues. Erst dieses rabbinische Judentum konzentriert sich ganz auf die hebräische Überlieferung, erst jetzt wird der hebräische Kanon abgeschlossen. Die bis dahin reiche griechische jüdische Überlieferung wird immer mehr zurückgedrängt. Das junge Christentum dagegen nimmt die im Judentum immer weniger rezipierte griechische Überlieferung auf. Die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel, die Septuaginta, wird ausschließlich christlich rezipiert, ebenso die griechisch schreibenden jüdischen Philosophen und Historiker Philo und Josephus. Man kann sagen, dass das Christentum die griechische Überlieferung des Judentums übernimmt. Insofern entstehen Christentum und das die Zukunft bestimmende rabbinische Judentum aus dem Erbe Israels in der Tat parallel nebeneinander, wobei das Christentum zeitlich vielleicht sogar etwas vorangeht. Der Prozess der Trennung von Judentum und Christentum, der heute manchmal sehr spät angesetzt wird, ist spätestens

---

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes zu dem Thema „Christenheit und Judentum – Kirche und Synagoge“ am 22. September 2014 auf dem Liebfrauenberg.

ab 70 n. Chr. deutlich. Schon im Jahre 64 n. Chr. konnte Kaiser Nero bekanntlich – im Unterschied zu Kaiser Claudius noch in den vierziger Jahren – Christen und Juden eindeutig unterscheiden. In der Außenwahrnehmung wurden Christen also schon früh nicht mehr als innerjüdische Gruppierung wahrgenommen. Besonders das Johannesevangelium macht diesen Trennungsprozess aus christlicher Perspektive ebenfalls deutlich. Es spricht ganz pauschal immer von „den Juden“ als eben den anderen.

I.2 Christen und Juden erheben beide den Anspruch, in der Kontinuität zum Volk Gottes zu stehen, Volk Gottes zu sein.

Das „neue“ rabbinische Judentum wird aus diesem Grund vom Christentum des ausgehenden 1. und 2. Jahrhunderts nach meinem Eindruck faktisch nicht wahrgenommen, spielt jedenfalls fast keine Rolle. Mit der Septuaginta als nun der christlichen Heiligen Schrift macht das Christentum seinen Anspruch auf die Kontinuität zu Israel deutlich.

Wie verhalten sich nun aber Judentum und Christentum zueinander?

Dass sich das Urchristentum als Israel verstand, ist wohl *opinio communis*.<sup>2</sup> Vor allem die Evangelien deuten das Christusereignis – und hier in erster Linie die Passion Jesu, den schändlichen Tod am Kreuz – auf dem Boden der „Schrift“, die normativ bleibt, aber von Anfang an in ihrer griechischen Übersetzung, der Septuaginta. Die Auseinandersetzungen um die Geltung des Gesetzes und die Heidenmission sowie überhaupt der Kreis der Zwölf, um nur einige Stichworte zu nennen, zeigen, dass und wie das Bekenntnis zum Auferstandenen zunächst in den Kontext von Israel gehört, ein neues Verständnis von Israel signalisiert, aber eben wie vor dem Jahre 70 n. Chr. bei anderen jüdischen Gruppen auch, wie z. B. bei der Gemeinde von Qumran.

Die Zukunft des Christentums lag dann aber bekanntlich in der Heidenmission.

Die spannende Frage ist nun: Wieso kann im 2. Jahrhundert in einem inzwischen fast ausschließlich heidenchristlichen Kontext plötzlich völlig neu der christliche Anspruch formuliert werden: „das wahre Israel sind wir“, so der um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom lehrende frühchristliche Apologet Justin? Wieso konnte dieses Selbstverständnis bei immer weitergehender Entfremdung zwischen Juden und Christen dann geradezu Ausdruck christlicher Identität werden? Was steht für eine christliche Selbstdefinition dahinter, was für eine Sicht des Zusammenhanges von Israel und christlicher Kirche?

---

2 J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, NTD E 10, Göttingen 1993.

## II. Einige Beispiele:

II.1 An der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert steht das Schreiben der christlichen Gemeinde Roms an diejenige Korinths,<sup>3</sup> der so genannte *1. Clemensbrief*, ein Brief, der die Tradition der neutestamentlichen Briefe voraussetzt, sie aber nicht kopiert.<sup>4</sup> Obwohl Paulus in der Mitte der fünfziger Jahre bei der Abfassung seines Briefes an die römische Gemeinde diese aus der römischen Synagoge entstandene Gemeinde in Rom mehrheitlich bereits als heidenchristlich voraussetzt, zeigt der 1. Clemensbrief, dass diese römische Gemeinde auf der einen Seite ganz aus der Tradition Israels kommt, auf der anderen Seite aber mit dem damals zeitgenössischen Judentum offenbar nichts mehr zu tun hat. Normative Heilige Schrift ist für diese römische Gemeinde selbstverständlich und undiskutiert die griechische Bibel, deren Sprache auch den Stil des Briefes prägt. Auch sonst steht 1. Clemensbrief ganz in der Tradition des hellenistischen Judentums. Auffällig ist, dass das Verhältnis von christlicher Kirche zu Israel überhaupt nicht reflektiert wird, sondern trotz dieser Traditionsstränge zur hellenistischen Synagoge eine vollständige Trennung zwischen Israel und der Kirche vorausgesetzt wird. Das Verhältnis von Kirche und Israel wird hier nicht mehr wie bei Paulus in Röm 9–11 als Problem angesehen. Für den 1. Clemensbrief ist offensichtlich ein heilsgeschichtliches Nacheinander von Israel und Kirche bereits selbstverständlich – mit der Konsequenz einer heilsgeschichtlichen Ablösung Israels bzw. Substituierung durch die Kirche.<sup>5</sup>

Der Name „Israel“ steht zunächst für das historische Israel als Staat. Allerdings stützt sich der 1. Clemensbrief in erster Linie auf Beispiele aus Israels Geschichte, die aber auch als die eigene angesehen wird. Nach Kap. 29,2 f ist Israel von Gott erwählt und sein Erbe (Zitat 5 Mose 32,8 f), aber inzwischen von der Kirche abgelöst, so dass diese Erwählung nun die Kirche betrifft. Statt Israel sind für den 1. Clemensbrief nun die Christen erwählt, die aber aus Israel hervorgegangen sind. Die Kirche hat Israel heilsgeschichtlich vollständig abgelöst, sie ist an Israels Stelle getreten, auch wenn die Bezeichnung Ἰσραήλ für die christliche Kirche so nicht auftaucht. Eine fort-dauernde heilsgeschichtliche Rolle des einstigen Israel wird nicht reflektiert,

3 Die neueste Edition mit deutscher Übersetzung: Clemens von Rom, *epistula ad Corinthios – Brief an die Korinther*, übersetzt und eingeleitet von G. Schneider, FC 15, Freiburg etc. 1994. Einen profunden Kommentar, der zu jeder angegebenen Stelle heranzuziehen ist, bietet H. E. Lona, *Der erste Clemensbrief*, KAV 2, Göttingen 1998.

4 Lona (wie Anm. 3), 20–23.

5 1 Cl 29,2–30,1 auf dem Hintergrund von 5 Mose 32,8; 1 Petr 1,15.

ebenso wenig die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem gegenwärtigen Judentum und der Kirche. Eine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum ist in diesem Brief nicht erkennbar, ebenso eigentlich keine antijüdische Polemik.

II.2 Ein durchaus vergleichbares Bild bietet der auch in Rom wohl noch in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstandene *Hirt des Hermas*<sup>6</sup>. Obwohl Hermas ebenfalls sehr stark von jüdischer Tradition geprägt ist, spielen Israel, das zeitgenössische Judentum oder eine Reflexion über das Verhältnis Israel – Kirche überhaupt keine Rolle. Das erwählte Gottesvolk sind die Christen, nach Similitudo IX 17,1 werden die die zwölf Stämme Israels darstellenden zwölf Berge mit der Kirche aus allen Völkern identifiziert. Die Frage, ob die Kirche hier Israel abgelöst hat oder beide einfach und unreflektiert miteinander identifiziert werden, lässt sich nicht eindeutig beantworten, aber Kirche ist hier Israel.

II.3 Die weder eindeutig zu datierende noch zu lokalisierende, vermutlich aber im ersten Drittel des 2. Jahrhunderts redaktionell abgeschlossene *Didache*<sup>7</sup> ist ebenfalls von jüdischer Tradition geprägt,<sup>8</sup> besonders die als Taufkatechese angesehene und nur oberflächlich christianisierte Zwei-Wege-Lehre in Kap. 1–6. Das Verhältnis der christlichen Kirche zu Israel spielt trotz dieser eindeutigen und unübersehbaren Adaption jüdischer Tradition keine Rolle. Nach Kap. 8,1 haben die Christen zwar von den Juden das Wochenfasten übernommen. Der dennoch inzwischen erfolgte scharfe Bruch mit dem Judentum wird an den anderen Fastentagen deutlich. Die Juden werden polemisch ὑποκριταί (Heuchler)<sup>9</sup> genannt, also als von Gott abgefallen angesehen. Die Kirche beansprucht nach der *Didache*, das Erbe Israels in Gottes Heilswillen und -plan angetreten zu haben.

---

6 N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, KAV 7, Göttingen 1991, ist ebenfalls zu allen genannten Stellen heranzuziehen.

7 K. Wengst, Darmstadt 1984; G. Schöllgen, FC 1, Freiburg etc. 1991; Kommentar von K. Niederwimmer, *Die Didache*, KAV 1, Göttingen 1989.

8 Vgl. H. van de Sandt/D. Flusser, *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity*, Assen/Minneapolis 2002; J. A. Draper, *The Didache in Modern Research*, AGJU 37, Leiden/New York/Köln 1996.

9 Did 8,1; vgl. dazu in der Einführung von Schöllgen (wie Anm. 7) in seiner Edition S. 47 mit Anm. 94.

II.4 Der nur sehr vage um 130, also noch vor den Bar-Kochba-Krieg, zu datierende und nicht wirklich lokalisierbare *Barnabasbrief*<sup>10</sup> diskutiert das Verhältnis Israel – Kirche auf völlig neuer Ebene. Die Frage nach dem Verhältnis von Israel und Kirche ist sein Thema. Anhand einer konsequent christologisch interpretierten Bibel verneint er nicht nur jede Kontinuität zwischen Israel und der Kirche,<sup>11</sup> sondern folgert daraus die endgültige Verwerfung Israels durch Gott.<sup>12</sup> Der Text ist durchgängig von einer außerordentlich scharfen antijüdischen Polemik geprägt, vor allem gegen das jüdische Gesetz und die jüdische Kultpraxis. In Christus ist für den Barnabasbrief jeder Kult aufgehoben. Die Juden (in Kap. 4,9 polemisch ἐκείνοι [jene] genannt) sind für den Barnabasbrief in einem widergöttlichen Irrtum befangen. Nach 9,4 ist die Beschneidung im Grunde von Anfang an ungültig, weil sie auf einem Missverständnis beruht. Israel begeht einen falschen Sabbat. Das Vertrauen auf den (inzwischen ja längst zerstörten) Tempel als Ort des Kultes kennzeichnet Israel fast schon als heidnisch. Der nach dem Barnabasbrief von Anfang an falsche Kult Israels ist im Grunde Ergebnis der Tatsache, dass Israel den Bund mit Gott verloren hat. Nach dem Barnabasbrief ist dieses Herausfallen Israels aus dem Bund mit Gott endgültig.<sup>13</sup> Im Unterschied zu Paulus kennt der Barnabasbrief für Israel keine endzeitliche Rettung. Israel ist nicht mehr Gottes Volk, ist im Grunde nie Gottes Volk gewesen, weil der Bund mit Gott eigentlich zu keiner Zeit wirklich in Kraft gesetzt worden ist. Von Anfang an hat sich Israel wegen seiner Sünden als des Bundes unwürdig erwiesen. Die Christen sind nun die Erben Israels. Nach Kap. 4,6 kritisiert der Barnabasbrief die in der Kirche offenbar durchaus verbreiteten Vorstellungen von dem einen Bund Gottes mit Israel und der Kirche. Der Barnabasbrief lehnt so auch im Grunde jede heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen Israel und der Kirche ab. Ob der Barnabasbrief eine Substitutionstheorie vertritt, ist angesichts seiner Auffassung, dass der Bund Gottes mit Israel eigentlich nie bestanden hat, eher zu bezweifeln. Nur die Christen haben das von Israel von Anfang an missverstandene Gesetz des Mose verstanden; sie sind allein Gottes Volk. Wie schon Paulus argumen-

---

10 Vgl. den Kommentar von F.-R. Prostmeier, *Der Barnabasbrief*, KAV 8, Göttingen 1999; ders., *Antijudaismus im Rahmen christlicher Hermeneutik. Zum Streit über christliche Identität in der Alten Kirche. Notizen zum Barnabasbrief*, *Zeitschrift für antikes Christentum* 6, 2002, 38–58. Zu Lokalisierung und Datierung vgl. Prostmeier, *Der Barnabasbrief*, 111–134.

11 Barn 4,6.

12 Barn 4,14.

13 Barn 4,7.

tiert der Barnabasbrief Kap. 13,7 unter Anspielung an 1. Mose 15 und 17 mit Abraham als Vater der unbeschnittenen Gläubigen. Die Bibel hat für den Barnabasbrief allerdings ausschließlich die Funktion, gegen Israel Zeugnis abzulegen. Israel hat nach dem Barnabasbrief die Schrift nie begriffen (dieser Gedanke zieht sich im Grunde durch den ganzen Brief). Die Christen sind für den Barnabasbrief das Gottesvolk, eigentlich von Anfang an.<sup>14</sup> Die Frage nach dem historischen Kontext dieses vom Barnabasbrief radikal gedachten Kontinuitätsbruches zwischen Israel und Kirche ist kaum zu beantworten. Es handelt sich hierbei offensichtlich um eine innerchristliche Diskussion über die Frage der Heilskontinuität von Israel und Kirche; eine aktuelle Debatte zwischen Judentum und Christentum ist im Barnabasbrief dagegen nicht zu erkennen.

II.5 In der apokryphen christlichen Überlieferung ist auffällig, dass und wie – ähnlich wie in der Didache und im Barnabasbrief – jüdische Überlieferung adaptiert und dabei oft nur oberflächlich bearbeitet wird, was auf eine gewisse Identifizierung der Kirche mit Israel schließen lässt.

Nach dem bei *Clemens von Alexandrien* überlieferten Fragment 2 des *Kerygma Petri* aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts<sup>15</sup> sind die Christen der neue Bund, in dem Gott durch Christus in neuer Weise verehrt wird, der in einer Kontinuität zum alten, inzwischen überholten Bund steht. Die Christen sind hier das dritte Geschlecht.

Eher in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts oder gar an sein Ende werden die *Acta Pauli* datiert. Im in diesem Zusammenhang überlieferten so genannten 3. *Brief des Paulus an die Korinther* ist Israel heilsgeschichtlich durch die Kirche abgelöst. Nach 3,10 wollte Gott Israel retten, das diese Rettung aber verwarf. Durch seine Menschwerdung rettete daraufhin Jesus „alles Fleisch“ (3,16), wodurch die Juden nun als „Kinder des Zornes“ vom Heil faktisch ausgeschlossen sind.

Die reiche apokryphe Evangelienbildung des 2. Jahrhunderts hat das Verhältnis Israel – Kirche überhaupt nicht im Blick, nur die *epistula apostolorum* lässt eine gewisse Zuordnung von Israel und Kirche erkennen. Nach Kap. 30 (41) werden die Jünger zur Verkündigung an die zwölf Stämme Israels und an die Heiden ausgeschickt. Nach 31 f (42 f) fragen die Jünger

---

14 Barn 13,1–7.

15 Stromateis VI 5,39/41; deutsch bei W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen 5 II, Tübingen 1989, 34–41.

in Anlehnung an die Formulierung von Eph 3,6, ob sie zusammen mit den Heiden Hoffnung auf das Erbe haben. Eine heilsgeschichtliche Ablösung Israels durch die Kirche scheint hier nicht im Blick zu liegen, eher ein heilsgeschichtliches Nebeneinander von Israel und Kirche.

Deutlich anders scheint es sich mit der weithin jüdische Tradition unmittelbar aufnehmenden prophetischen und apokalyptischen Literatur zu verhalten. Die christlichen Zusätze zum 4. *Esrabuch*<sup>16</sup> vertreten gerade in Aufnahme der im jüdischen 4. Esrabuch nach der Zerstörung des Tempels geführten innerjüdischen Debatte um die Fortdauer der Erwählung eine radikal verstandene Substitutionstheorie. Hier werden also von den Christen aktuelle innerjüdische Debatten aufgenommen! Die christlichen Zusätze spitzen das nun radikal zu: Weil Israel Gott verlassen hat, seinen Bund mit Gott nicht gehalten hat, ist es verworfen. An Stelle Israels sind jetzt die Christen Gottes Volk und bekommen das Reich, die Königsherrschaft über Jerusalem, die eigentlich für Israel bestimmt war. Eine eventuelle endzeitliche Umkehr und Rettung Israels ist hier nicht im Blick.

Die heilsgeschichtliche Substitution Israels durch die Kirche findet sich besonders auch in den so genannten *Christlichen Sibyllinen*,<sup>17</sup> die im Einzelnen schwer datierbar, aber teilweise als christliche Bearbeitung einer jüdischen Vorlage wohl noch dem 2. Jahrhundert zuzuschreiben sind.

Wegen seines Ungehorsams wird Israel von Gott bestraft (I 360 ff), Israel ist gestrauchelt (I 346) und muss dafür die „Ernte des Frevels“, die Verwerfung durch Gott erleiden (I 387). An Israels Stelle sind jetzt die Heiden erwählt (I 347/9). Im deutlichen Unterschied zu den christlichen Zusätzen zum 4. Esra wird nach II 16 aber zumindest ein Teil Israels gerettet werden. Beim Endgericht wird sich wieder die Erwählung Israels zeigen, die Auserwählten aus den Hebräern werden herrschen (II 169/76).

II.6 Justins *Dialog mit dem Juden Tryphon*<sup>18</sup> muss als erste ausführliche Reflexion über das Verhältnis von Israel und Christen bzw. christlicher Kirche gelten, dabei durchaus ältere christliche Tradition verarbeitend. In Kap. 11,5 und 135,3 werden die Christen erstmals in der vorhandenen Überlieferung als „wahres“ und „geistliches Israel“ bezeichnet und damit direkt der Anspruch der Christen auf das Erbe an Israel als Gottes Volk erhoben.

16 Kap. 1 f = 5 Esra; Kap. 15 f = 6 Esra.

17 A. Kurfess/J.-D. Gauger, *Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch*, Düsseldorf/Zürich 1998.

18 M. Marcovich, *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, PTS 47, Berlin/New York 1997.

Wegen der von den meisten gnostischen Schulen und Gruppen vertretenen radikalen Trennung zwischen dem Schöpfergott der biblischen Überlieferung und einem obersten Gott, der eine grundsätzliche Abwertung der Schöpfung entsprach, verwarfen diese Gnostiker weithin auch die Bindung an die Überlieferung Israels, vor allem an die vom Christentum als normativ angesehene Schriftüberlieferung Israels und damit überhaupt jede Bindung an die Offenbarung in der Geschichte Israels. Das Christentum musste in diesem Zusammenhang sein Verhältnis zur Überlieferung Israels, vor allem zu den auch von den Christen als normativ angesehenen Heiligen Schriften Israels, klären, weil die verschiedenen gnostischen Strömungen auf große Resonanz stießen.

Dasselbe Problem ergab sich aus der strikt von der Gnosis zu trennenden *Bewegung um den pontischen Schiffseigner Marcion in Rom*, der ebenfalls den Schöpfergott vom obersten Gott Jesu Christi trennen wollte und wohl eher als von gnostischen Vorstellungen vom transzendenten philosophischen Gottesbild geprägt war, das er mit einem radikalisierten und damit falsch verstandenen paulinischen Antinomismus verband. Deshalb lehnte er ebenfalls nicht nur die Heiligen Schriften des Judentums sowie den größten Teil der inzwischen vorliegenden christlichen Überlieferung ab und wollte überhaupt jede Kontinuität der Kirche zu Israel abschneiden.<sup>19</sup> Das wird man nicht einfach antijüdisch oder gar antisemitisch nennen können.

Aber die Gnosis und Marcion zwangen die Kirche zu einer grundsätzlichen theologischen Bestimmung des Verhältnisses der christlichen Kirche zu Israel, interessanterweise aber nicht zum aktuellen Judentum ihrer Zeit. Von daher ist es wohl zu erklären, dass diese Besinnung von Justin als einem der ersten Gegner sowohl Marcions als auch der Gnosis kam. Deutlich ist, dass die Notwendigkeit für eine Bestimmung des Verhältnisses der christlichen Kirche zu Israel primär von der Gnosis und von Marcion, also von innerchristlichen Bewegungen, ausging, die grundsätzlich eine Heilskontinuität zwischen Israel und der christlichen Kirche in Frage stellten und eigentlich keinerlei Verbindung zwischen Kirche und Israel sahen. Eine Auseinandersetzung mit dem aktuellen und gegenwärtigen Judentum um die Auslegung der Schrift und um den Anspruch der Kirche, das Erbe Israels an-

---

19 Vgl. die neuere Marcionforschung zusammenfassend und den Forschungsstand definierend: G. May/K. Greschat/M. Meiser (Hg.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung/Marcion and his Impact on Church History*. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.–18. August 2001 in Mainz, TU 150, Berlin/New York 2002. Gegenwärtig erscheinen jährlich neue umfangreiche Untersuchungen zu Marcion.

getreten zu haben, erweist sich so in der Situation des 2. Jahrhunderts als eher sekundär.

Das Festhalten an den jüdischen Wurzeln des Christentums bekam in der apologetischen Auseinandersetzung mit der innerchristlichen Infragestellung dieser Kontinuität mit Israel auch Züge von Antijudaismus, der aber noch keinerlei Verbindungen zum gesellschaftlichen und politischen antiken Antijudaismus zeigt.

Nur so erscheint es erklärbar, dass der Anspruch, das wahre Israel zu sein, in dieser Situation und in einem rein heidenchristlichen Kontext erstmals in dieser Form erhoben wurde.

Schon in seiner *1. Apologie* und besonders im Dialog mit dem Juden Tryphon betont Justin gegen Marcion und die Gnostiker die Identität des christlichen Gottes mit dem Schöpfergott Israels. In seiner Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gesprächspartner um eine christliche Auslegung der Heiligen Schrift Israels knüpft Justin an die bisherige christliche Tradition an, die er aber spezifisch und eigenständig weiterentwickelt. Die Apologie streift das Verhältnis der Christen zu Israel nur. Die Juden haben in ihrer Mehrheit nicht akzeptiert, dass ihre eigenen Propheten auf Christus hingewiesen haben, und verstehen so ihre eigenen Schriften nicht. Letztlich aufgrund eines Missverständnisses halten sie die Christen für Gegner und Feinde und wollen nicht verstehen, dass in Christus Gott nun auch die Heiden berufen hat, wie es die jüdischen Propheten vorausgesagt hatten. Nach 1. Apologie Kap. 53 hatten die Juden, die auf den Messias warteten, ihn dann aber nicht erkannten, eigentlich den heilsgeschichtlichen Vorrang, aber die Heiden sind inzwischen mit aufgenommen. In der 1. Apologie kennt Justin noch keine heilsgeschichtliche Substituierung Israels durch die Kirche.

Der um 155/160<sup>20</sup> zu datierende Dialog mit Tryphon muss in seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum auch auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Justins mit Marcion und gnostischen Schulen vor allem in der Gottesfrage gesehen werden. Abgesehen von der Rahmenhandlung (Kap. 1–9/10; 142) kann man den Dialog in drei Hauptteile untergliedern: die Frage der Geltung der Tora (Kap. 10–47), die Auseinandersetzung um die Messianität Jesu (Kap. 48–107/8) und die Christen als neues Gottesvolk und wahres Israel (Kap. 109–141). Die These in Kap. 11, dass die Christen das wahre, geistige Israel seien, muss als programmatisch für die ganze

---

20 A. Rudolph, „Denn wir sind jenes Volk ...“ Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht, *Hereditas* 15, Bonn 1999, 23.

Schrift angesehen werden. Der Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist auch der Gott der Christen (Kap. 11,1). Dennoch gilt für die Christen nicht das Gesetz des Mose, das alte Gesetz des Horeb gehört den Juden allein (11,2). Das neue dagegen gehört allen Menschen, wobei das neuere das ältere Gesetz aufhebt. Christus ist als endgültiges und ewiges Gesetz und als neuer Bund gegeben. Dieser neue Bund ist für die Heiden und durch Christus, den Gekreuzigten, erfüllt. So kann Justin von Jes 51,4f und Jer 31,31 her zu dem Schluss kommen, die Christen sind das wahre, nämlich geistige israelitische Volk (Ἰσραηλιτικὴν γένος), die eigentlichen Nachkommen Judas, Jakobs, Isaaks und Abrahams. In Aufnahme von Röm 4 und Gal 3 hat die Abrahamsverheißung für die Begründung des christlichen Anspruchs, das Volk Gottes zu sein, eine zentrale Funktion.

Die Argumentation des Christen Justin im Dialog mit seinem jüdischen Gesprächspartner ist eigentlich nur der Versuch, diese These aus dem Alten Testament zu belegen. Kap. 12–23 will er anhand der Israelkritik der prophetischen Überlieferung beweisen, dass die Juden ihren Bund mit Gott eigentlich von Anfang an falsch verstanden haben. Deswegen sind die Christen die wahren Erben der Verheißung. Aber die Juden haben durch eine Umkehr zu Christus die Möglichkeit, das Heil zu erlangen. Das Halten des Gesetzes hindert nicht, an der Verheißung teilzuhaben. Aber auch die Juden können nach Justin nur durch den Glauben an Christus Israel sein. Dabei hält er es durchaus für möglich, dass Juden, die an Christus als den Messias glauben, auch weiterhin das Gesetz halten können (46f). Judenchristentum ist für Justin noch eine realistische Möglichkeit.

In Kap. 109–141 wird die These von Kap. 11 unmittelbar exegetisch entfaltet, wobei Kap. 119–124 durch die Aufnahme, aber auch die Verschärfung der paulinischen Anwendung der Abrahamsverheißung auf die Christen wichtig sind. In Spannung zur grundsätzlichen These von Kap. 11 steht hier in Aufnahme paulinischer Argumentation, dass nach Kap. 119,3 die Christen als neues Gottesvolk das alte eigentlich nicht ersetzen, sondern zu ihm hinzukommen. Bei Justin stehen die Modelle der Substitution Israels durch die Christen und das Hinzukommen der Christen zu dem bestehenden Bund Gottes mit Israel etwas unausgeglichen nebeneinander. Nur die aber sind Israel, die durch Jakob zum Vater kommen, die Juden dagegen sind nur fleischlich Nachfahren Jakobs. Von der typologischen Deutung der Jakobs-geschichte auf Christus<sup>21</sup> schließt Justin in Kap. 135 in Anknüpfung an die

---

21 Just., dial. 134; 140.

Argumentation von Kap. 11 den Bogen. Die Christen sind das wahre Israel, weil sie aus Christus sind.

Die im Grunde zweigleisige Argumentation Justins hinsichtlich des christlichen Anspruchs, das wahre Israel zu sein, bleibt unausgeglichen. Neben der Argumentation von im Grunde zwei heilsgeschichtlichen Wegen für Juden und Christen – wobei die Christen zum Gottesvolk des alten Bundes hinzukommen, auch Kinder Gottes sind und die Juden vor allem in ihrem Anspruch irren, allein Israel zu sein – steht aber im Vordergrund seiner Argumentation das heilsgeschichtliche Substitutionsmodell, nach dem die Kirche Israel abgelöst hat. In Christus sind allein die Christen das wahre Israel. Allerdings vertritt er keine endgültige Verwerfung Israels durch Gott, durch Umkehr zu Christus kann Israel auch zum wahren Israel werden und in den neuen Bund Gottes aufgenommen werden.<sup>22</sup>

II.7 Euseb von Caesarea überliefert<sup>23</sup> eine Anzahl von Titeln von verlorenen Schriften des kleinasiatischen Bischofs *Melito von Sardis*, darunter die älteste bisher bekannte Liste der von der Kirche als Heilige Schrift angenommenen Bücher des Alten Testaments nach einer palästinischen Rezension. Wie Justin muss Melito als Gegner Marcions angesehen werden. Seit 1940 ist eine um 160/170 zu datierende Osterhomilie bekannt.<sup>24</sup> In einer Justin weit überbietenden Radikalität wird von Melito die heilsgeschichtliche Substitution Israels durch die Kirche vertreten. Die Kirche ist an die Stelle Israels getreten, ist das neue Israel, auch wenn die Kirche nicht ausdrücklich als „wahres“ oder „neues“ Israel bezeichnet wird. Melitos Argumentationsgang zeigt allerdings keine Berührungen mit Justin, sondern er argumentiert rein typologisch mit dem Schema Alt – Neu. Israel ist Präfiguration der Kirche und nur um der künftigen Kirche dagewesen, jetzt dagegen überflüssig. So wie die Kirche in Israel vorgebildet war, so das Evangelium im Gesetz, das so ebenfalls seine Funktion verloren hat. Israel hatte seinen Wert nur, solange es noch keine Kirche gab, das Gesetz nur, solange es kein Evangelium gab. Israel besteht zwar, hat aber seine δύναμις (Kraft/Macht) an die Kirche (die hier ἀλήθεια, „Wahrheit“, genannt wird) abgegeben, so wie auch das Gesetz seine δύναμις an das Evangelium verloren hat. Im Unterschied zu Justin ist Melitos Auffassung von der heilsgeschichtlichen Substitution Israels durch die Kirche von einer sehr scharfen Polemik gegen die

22 Just., dial. 120; 130,1.

23 Eusebius, Kirchengeschichte IV 26.

24 O. Perler, *Méliton de Sardes, Sur la Paque*, SC 123, Paris 1966; S. G. Hall, *Melito, On Pascha and Fragments*, OECT, Oxford 1979.

Juden als Gottesmörder begleitet,<sup>25</sup> die ihren Höhepunkt in der Behauptung vom Tod Israels findet, weil es den Herrn verlassen hat. Die Passahomilie Melitos nimmt so in der Literatur seit Justin hinsichtlich des heilsgeschichtlichen Verhältnisses von Israel und Kirche eine Sonderstellung ein, die wohl auch in der Gattung als Osterhomilie begründet sein kann.

III. Ich muss hier abbrechen, obwohl sich die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Verhältnis von Christen und Juden durch die ganze christliche Überlieferung des 2. und 3. Jahrhunderts weiter verfolgen ließe. Vor allem *Irenäus* an der Wende zum 3. Jahrhundert und *Tertullian*, mit dem die lateinische christliche Literatur überhaupt und vor allem auch die Tradition der *Adversus Iudaeos-Traktate* beginnt, bis hin zu *Euseb von Caesarea* am Beginn des 4. Jahrhunderts wären hier interessant.

Kann man aus diesem knappen und wahrlich nicht vollständigen, aber wie ich hoffe repräsentativen Durchgang durch die christliche Literatur allein des 2. Jahrhunderts irgendwelche Tendenzen ausmachen oder Schlüsse hinsichtlich der Bedeutung und des Hintergrundes der Rede von der Kirche als dem „wahren Israel“ ziehen?

Der Anspruch des Urchristentums, Israel, wahres Israel zu sein, den die Christen der Urgemeinde als Juden, die an den Auferstandenen glaubten, erhoben und den das Judentum zurückwies und wohl auch zurückweisen musste, ist für die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Verhältnis von Israel und Kirche Jesu Christi seit der Wende zum 2. Jahrhundert offenbar eher nebensächlich.

Die Überlieferung des frühen 2. Jahrhunderts (1. Clemensbrief, Didache, Hirte des Hermas) zeigt darüber gerade keine Auseinandersetzung mit dem Judentum ihrer Zeit (die ging in erster Linie um die Frage nach der Messianität Jesu und um jüdische Gebräuche in der Kirche, bekanntlich Hauptgegenstand aller jüdisch-christlichen Debatten des Altertums).

Die heilsgeschichtliche Substitution Israels durch die Kirche gilt als selbstverständlich, macht christliche Identität geradezu aus. Auf diesem Hintergrund ist auch die übrigens bisher wenig untersuchte christliche Adaption jüdischer schriftlicher Überlieferung zu sehen, die nicht zur Bibel gehört (in der Didache, bei den christlichen Zusätzen zum 4. Esrabuch und in den oracula Sibyllina).

---

25 Die Polemik gegen die Juden als Gottesmörder beginnt überhaupt mit Melito!

Die Frage nach der heilsgeschichtlichen Kontinuität wird relevant und brisant, als diese Kontinuität innerchristlich grundsätzlich in Frage gestellt wird (z. B. durch Marcion oder die Gnostiker). Spätestens seit dem zweiten Drittel des 2. Jahrhunderts werden bei Marcion oder in verschiedenen gnostischen Gruppen Modelle von Christentum ohne Kontinuität zu Israel diskutiert, die nicht nur die Bindung an die Schrift Israels, sondern auch die Interpretation des Christusereignisses von der Schrift her in Frage stellten. Diese Modelle und ihre Plausibilität für Heidenchristen, die nicht im jüdischen Traditionszusammenhang standen, können eigentlich nicht überraschen – überraschend ist dagegen eigentlich vielmehr die am Ende erfolgreiche Ablehnung solcher Modelle. Der Barnabasbrief und die Passahomilie des Melito scheinen Antworten auf solche Versuche zu sein, das Christentum aus der Kontinuität mit Israel zu lösen. Wirksam geworden ist auf Dauer dann aber Justin, der (gemeinsam mit dem hier nicht mehr behandelten Clemens von Alexandrien) die spätere griechische Tradition bis hin zu Origenes und Euseb von Caesarea prägen sollte. Für den Westen hat Tertullian diese Antwort in seinem großen Werk gegen Marcion zu geben versucht, wobei auffällig ist, dass besonders im Westen Kirche fast ausschließlich als *ecclesia ex gentibus* verstanden wird (von 1. Mose 23,25 ff her).

Die Formel von der Kirche als dem „wahren Israel“ ist also in erster Linie das Ergebnis einer innerchristlichen Debatte um die Kontinuität von Israel und christlicher Kirche und gehört nicht (in erster Linie) in eine jüdisch-christliche Debatte.

Den urchristlichen Anspruch, Israel zu sein, wird man noch nicht einfach antijudaistisch interpretieren können; er gehört in die jüdischen Debatten des 1. Jahrhunderts, wie an der Gemeinde von Qumran beispielhaft deutlich wird. Für die Debatte um die Kirche als wahres Israel seit dem 2. Jahrhundert muss ich dagegen gestehen, unsicher zu sein. Es handelt sich um eine innerchristliche Debatte um die Bedeutung des Christusgeschehens gegen die Infragestellung einer Heilskontinuität. Sicher enthält das Substitutionsmodell antijudaistische Züge und konnte zur antijüdischen Polemik werden und ist es auch immer wieder geworden. Das eigentliche Arsenal des christlichen Antijudaismus bestimmt die Debatte um die Kirche als wahres Israel aber eben nicht. Für mich erstaunlich ist, dass das für die christlichen Autoren gegenwärtige rabbinische Judentum des 2. oder 3. Jahrhunderts in dieser Debatte kaum eine Rolle spielt. Man hat gelegentlich fast den Eindruck, als ob die christlichen Autoren dieses Judentum ihrer Umwelt nicht oder kaum wahrgenommen haben.