

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 69 (2013)
Heft: 4

Artikel: Jerusalem als Perspektive eines biblisch begründeten Miteinanders vom Juden und Christen
Autor: Wengst, Klaus
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877688>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

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

Jerusalem als Perspektive eines biblisch begründeten Miteinanders von Juden und Christen

1. Der Schluss der jüdischen Bibel und der Schluss des Neuen Testaments als Mitte

Nachdem mir die überragende Bedeutung der jüdischen Bibel, des Alten Testaments für das Neue Testament und damit doch auch für Christentum und Kirche aufgegangen war, ärgerten mich isolierte Druckausgaben des Neuen Testaments und ihr weit verbreiteter Gebrauch. Wird damit doch so getan, als wäre das Neue Testament das «eigentlich christliche» Buch und das Alte demgegenüber weniger wichtig. Auch in meiner wissenschaftlichen Arbeit wollte ich daher kein für sich stehendes griechisches Neues Testament mehr benutzen. So liess ich mir den «Nestle/Aland» mit einer hebräischen Bibel zusammenbinden. Als hebräische Bibel wählte ich nicht eine christliche Ausgabe mit textkritischem Apparat, die *Biblia Hebraica*, sondern eine in Jerusalem gekaufte jüdische Bibel. So habe ich bei meiner Arbeit stets vor Augen und werde daran erinnert, dass der erste Teil der christlichen Bibel zuvor und zugleich heilige Schrift des Judentums war und ist. Ausser dem praktischen Umstand, dass ich so immer die ganze heilige Schrift – jedenfalls die der reformatorischen Konfessionsfamilie – in einem einzigen Band in den Originalsprachen zur Hand habe, enthält dieses zusammengebundene Buch bedeutsame symbolische Aspekte. Die Formate stimmen nicht überein. Der «Nestle/Aland» ist etwas grösser als das verwendete Exemplar der jüdischen Bibel. Ich habe das Neue Testament nicht beschneiden lassen, um eine glatte Einheit zu erreichen – ein Hinweis auf bleibende Unterschiede, die wahrzunehmen und zu respektieren sind. Sodann: Dieses zusammengebundene Buch hat kein Vorn und kein Hinten. Da Hebräisch von rechts nach links geschrieben und gelesen wird, fängt ein hebräisches Buch auch da an, wo bei uns hinten wäre. Beide Buchdeckel meiner Bibel sind also jeweils vorn, und die jeweiligen Schlüsse bilden die Mitte des ganzen Buches; sie ist da, wo die jüdische Bibel und das Neue Testament mit ihrem jeweiligen Ende zusammenstossen. «Was stösst in deiner Bibel zusammen?» war die spontane Frage Edna Brockes, als ich in einem unserer zahlreichen gemeinsamen Seminare zum ersten Mal mit meiner zusammengebundenen Bibel neben ihr sass. An den üblichen christlichen Bibelausgaben nimmt sie Anstoss an dem als steigernde Erfüllung interpretierten Übergang vom Alten zum Neuen Testament. Das christliche Alte Testament endet mit dem Buch Maleachi, an dessen Schluss die Erwartung des kommen-

den Elija ausgesprochen wird. Darauf folgt als Beginn des Neuen Testaments das Matthäusevangelium, in dem Elija in Gestalt Johannes des Täufers alsbald kommt. In der Mitte meiner Bibel stösst mit dem Schluss der jüdischen Bibel und dem Schluss des Neuen Testaments anderes zusammen. Den Abschluss der jüdischen Bibel bilden die Chronikbücher. An deren Ende, in II Chr 36,23, steht das Edikt des Perserkönigs Kyros, gerichtet an die nach Babylon exilierten Juden:

So spricht Kyros, der König von Persien: Alle Königreiche der Erde hat mir der Ewige, der Gott des Himmels, gegeben. Und er hat mir auferlegt, ihm ein Haus in Jerusalem, das in Judäa liegt, zu bauen. Wer immer unter euch zu seinem Volk gehört, mit dem ist der Ewige, sein Gott, und so möge er hinaufsteigen.

Als letztes Wort steht w^ʿjāʿal: *und er wird/ kann/ darf/ möge/ soll hinaufsteigen* – nach Jerusalem als Vorort und Repräsentanz des Landes Israel. Nach Jerusalem steigt man immer hinauf. Aus diesem Verb ist das Nomen *Alija* gebildet, das bis heute die Einwanderung, die Rückkehr von Jüdinnen und Juden ins Land Israel bezeichnet. Am Schluss der jüdischen Bibel kommt also Jerusalem in den Blick als Ort der Heimkehr aus dem Exil, als Ort, an dem wieder ein selbstbestimmtes jüdisches Leben beginnen kann im Dienst gegenüber Israels Gott und in der Verantwortung vor ihm.

Das letzte Buch im Neuen Testament ist die Apokalypse des Johannes. Sieht man von ihren abschliessenden Mahnungen und dem brieflichen Schlussgruss ab (22,6-21), so bildet die Vision vom neuen Jerusalem, das vom Himmel herabsteigt, ihren letzten grossen Teil (21,9-22,5). *Cum grano salis* stossen also in meiner Bibel irdisches und himmlisches Jerusalem zusammen. Das gefiel Edna Brocke. Dass dieses Gefallen gute Gründe hat, will ich nun etwas weiter ausführen und dabei auch fragen, ob sich aus dieser Konstellation nicht auch eine gute Perspektive für das jüdisch-christliche Verhältnis ergeben könnte.

2. Die Erdung des himmlischen Jerusalem

Die Tatsache, dass die Vision vom neuen Jerusalem am Schluss des Neuen Testaments zusammen mit dem Blick auf das irdische Jerusalem am Schluss der jüdischen Bibel die gemeinsame Mitte meiner Bibel bilden, ist ein starker Hinweis darauf, dass diese Vision nicht vom tatsächlichen Jerusalem gelöst werden darf, dass sie nur im Bezug auf es verstanden werden kann. Die Vi-

sion des vom Himmel herabsteigenden neuen Jerusalem ist geerdet. Diese Erdung zeigt sich auch in der Vision selbst.

Dem «Hinaufsteigen» nach Jerusalem im Edikt des Kyros entspricht gegenläufig ein «Hinabsteigen» des neuen Jerusalem in der Vision des Johannes. Der Seher wird zwar *in der Kraft des Geistes auf einen sehr hohen Berg* gebracht, aber dort sieht er *die heilige Stadt Jerusalem vom Himmel herabsteigen* – auf die Erde natürlich. Zum anderen und vor allem ist die Vision vom neuen Jerusalem als ganze ein Gegenbild zur Vision vom Gericht über die «Hure Babylon». Das zeigen die genauen Entsprechungen der Visionseinleitungen in Apk 17,1-3a und 21,9f. Das Doppelbild in 17,3b-6 von der auf dem ersten Tier aus Kap. 13 sitzenden «Hure Babylon» symbolisiert Rom in seiner unwiderstehlich scheinenden politisch-militärischen Macht und in seiner wirtschaftlichen Prosperität. Das neue Jerusalem ist Gegenbild zum imperialen Rom. Die Vision vom neuen Jerusalem ist doppelt gegenläufig auf Wirklichkeit zurzeit des Johannes bezogen und so «geerdet». Sie ist aufgrund ihm gegenwärtiger Erfahrung konzipiert und intendiert einen bestimmten Umgang mit dieser Erfahrung. Will er von Jerusalem sprechen und nicht nur klagen, muss er die Wirklichkeit überschreiten und ein neues Jerusalem imaginieren. Als er schreibt, gibt es Jerusalem faktisch nicht, jedenfalls kein Leben in ihm. Es ist ein einziger Trümmerhaufen, nach dem Ende des jüdisch-römischen Krieges von den Legionen des Titus dem Erdboden gleichgemacht.

Dagegen steht Rom in der Gegenwart des Johannes da als glänzende Metropole des Imperiums, voll von pulsierendem Leben. In seinen Visionen jedoch ist es völlig zerstört, ein Trümmerhaufen, aus dem nur noch Rauch aufsteigt (vgl. vor allem 18,9-19). Johannes vollzieht hier also eine visionäre Umkehrung der Wirklichkeit. Die ist jedoch nicht Ausdruck einer weltflüchtigen Phantastik. Die Visionen des Johannes in Kap. 13 und 17f. zeugen von scharfer Beobachtung der Wirklichkeit aus bestimmter Perspektive, nämlich von unten und vom Rande her. Er entlarvt die so glanzvoll erscheinende imperiale Macht als nackte Gewalt, grausam und ausbeuterisch (13,1-4), und deckt in der prosperierenden Wirtschaft «die Dynamik des Luxus» auf (18,3), die die Warenströme in die Metropole lenkt (18,11-14).

Entsprechend entwirft er mit dem neuen Jerusalem kein Wolkenkuckucksheim. Seine Beschreibung enthält Elemente, die auf eine andere Praxis drängen als die des selbstverständlichen Mitmachens und Mitlaufens in dem vom imperialen Kult bestimmten Alltag. Im neuen Jerusalem herrschen in parado-

xer Weise alle (22,5). Das aber heisst, dass ihre Herrschaft gegenstandslos ist; sie hat keine Objekte. Es gibt nicht mehr die Herrschaft von Menschen über Menschen. Auch das neue Jerusalem ist glanzvoll, mehr noch als «Babylon» (21,18-21). Aber der Luxus in ihm ist zugänglich für alle; er ist sozialisiert. Egalität und Teilhabe aller sind entscheidende Konstruktionsperspektiven.

Wie die Apokalypse im Ganzen, so sind auch die Visionen des Gerichts über «Babylon» und die Vision des neuen Jerusalem mit einer Fülle von Material aus der jüdischen Bibel beschrieben. Damit bringt Johannes Gott ins Spiel, den diese Bibel als jemanden bezeugt, der mit seinem Volk ist, der mitgeht und sich einmischt. Sie erzählt von Erfahrungen mit Gott, die das Vertrauen und die Hoffnung begründen, dass es nicht immer so weiter gehen muss, wie es in der Welt nun mal läuft, sondern dass es anders werden und anders sein kann. Das neue Jerusalem, das Johannes erblickt, ist kein Plan, der nun in einen Bau umgesetzt werden soll. Das neue Jerusalem ist schon gebaut; aus Bausteinen der Bibel zusammengesetzt, steht es literarisch da – und soll seinerseits die Lesenden und Hörenden erbauen zu einer widerständigen Praxis.

3. Die über die blosse Faktizität hinausweisende Dimension des irdischen Jerusalem

Das Jerusalem der jüdischen Bibel ist keine Stadt wie jede andere, auch keine Hauptstadt wie jede andere. Jerusalem ist «die heilige Stadt».¹ So heisst es etwa Jes 52,1: *Auf, auf! Zion, zieh an deine Kraft! Zieh an deine Prachtgewänder, Jerusalem, du heilige Stadt!* Jerusalem ist heilig, der Zion ist Gottes «heiliger Berg» (Ps 2,6), weil er diesen Ort als seine Wohnung erwählt hat: *Ja, ich, der Ewige, euer Gott, wohne in Zion, meinem heiligen Berg, sodass Jerusalem heilig ist* (Jo 4,17). Gottes Heiligkeit, die den Ort seines Einwohnens heiligt, verlangt eine ihr entsprechende Praxis an diesem Ort. Deren Signatur ist «Recht und Gerechtigkeit»: *Erhaben ist der Ewige; ja, er wohnt hoch, füllt Zion mit Recht und Gerechtigkeit* (Jes 33,5). Gott erfüllt Zion «nicht nur mit seiner Gegenwart [...], sondern ebenso mit demjenigen [...], was Zions Wesenseigenschaft sein soll: «Recht und Gerechtigkeit».² Ganz entsprechend gibt Jeremia, bezogen auf Jerusalem, als Forderung Gottes die «Verwirklichung von Recht im sozialen Tun»³ aus: *Praktiziert Recht und Gerechtig-*

¹ Vgl. Jes 48,2; Neh 11,1.18.

² W.A.M. Beuken: Jesaja 28–39 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg u.a. 2010, 276.

³ G. Fischer: Jeremia 1–25 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Frei-

keit! Entreisst Geschundene aus der Hand ihrer Ausbeuter! Fremde, Waisen und Witwen bedrückt nicht und unterdrückt sie nicht! Vergiesst kein unschuldiges Blut an diesem Ort! (Jer 22,3) Gott zu kennen bedeutet, für das Recht des Elenden und des Armen zu sorgen (Jer 22,16).

Da das tatsächliche Jerusalem diesem Ideal immer wieder nicht entspricht, gibt es schon in der jüdischen Bibel die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, von Gott geschaffen, die als ein verändertes Jerusalem beschrieben werden.⁴ In ihm gibt es keinen unzeitigen Tod. Diejenigen, die Häuser bauen, wohnen auch darin, und die Weinberge pflanzen, ernten von ihnen. Es wird ein umfassendes und auskömmliches Miteinander geben (Jes 65,17-25).

Schon seit langer Zeit und bis in die Gegenwart wird in jedem Synagogengottesdienst am Schabbat beim Ausheben der Tora gesungen: *Ja, von Zion geht Weisung aus und das Wort des Ewigen von Jerusalem.* Das ist Zitat aus Jes 2,3 und Mi 4,2. Vom Zusammenhang dieser beiden Stellen her ist es offen, wer diese Aussage macht. Es ist möglich, dass hier wieder der Prophet das Wort ergreift. Es ist aber auch möglich, dass noch die Völker sprechen, von denen es vorher hiess, dass sie «in künftigen Tagen» zum Zion strömen, wozu sie sich mit bestimmten Erwartungen selbst aufforderten: *Kommt, lasst uns zum Berg des Ewigen hinaufsteigen, zum Haus von Jakobs Gott, dass er uns in seinen Wegen unterweise und wir auf seinen Pfaden gehen.* «Bewegung, Dynamik charakterisieren das Verhalten der Völker, die nicht dort stehenbleiben wollen, wo die Herkunft sie hingestellt hat. Wer Gott und seine *torá* sucht, muss sich auf den Weg machen.»⁵ Auf alle Fälle wird die Erwartung der Völker mit der Feststellung am Schluss des Verses begründet: *Ja, von Zion geht Weisung aus und das Wort des Ewigen von Jerusalem.* Jerusa-

burg u.a. 2005, 652.

⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang die Aussage von Schalom Ben Chorin, die er machte, als er schon Jahrzehnte in Jerusalem lebte: «Auch wenn man im irdischen, oft allzu irdischen Jerusalem heimisch geworden ist, darf man den Blick auf das himmlische Jerusalem nicht verlieren. Es ist eine Realität, die allerdings nur für Minuten der Weltgeschichte aufleuchtet. Aber diese Minuten dürfen nicht verpasst werden» (Sch. Ben Chorin: *Ich lebe in Jerusalem*, München 1972, 207). Davor hatte er im Blick auf das christlich-jüdische Gespräch von einem «gemeinsamen Marsch auf das gemeinsame Ziel hin» gesprochen: «das ewige Jerusalem, die Stadt Gottes» (136).

⁵ R. Gradwohl: *Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen 1. Die alttestamentlichen Predigttexte des 3. und 4. Jahrgangs*, Stuttgart ²1995, 145.

lem «ist dazu bestimmt, Ausgangspunkt für JHWHs Tora zu sein.»⁶ Allerdings dürfte *toráb* hier die Bedeutung «Weisung» haben und nicht daran gedacht sein, dass die Völker die ganze Israel gegebene Tora übernehmen. «Gemeint sind die Gebote, die nicht spezifisch nur für Israel gelten».⁷

Wie also Beschreibungen Jerusalems in der jüdischen Bibel und Erwartungen an es über das faktisch vorhandene Jerusalem hinausgehen und ein der Heiligkeit Gottes angemessenes Leben in dieser Stadt intendieren – wobei an einigen Stellen auch die Völker in eine positive Beziehung zu Jerusalem gestellt werden –, so zielt die Vision des neuen, gegenüber dem faktischen so anderen Jerusalem in der Apokalypse des Johannes in genau dieser Perspektive auf konkrete Verwirklichungen. Das zeigt sich auch daran, dass das neue Jerusalem zugleich als «die Braut, die Frau des Lammes» gekennzeichnet wird, ein Bild der auf Jesus bezogenen Gemeinschaft.

Bevor jedoch darauf eingegangen wird, sei noch ein Blick auf Aspekte Jerusalems in der rabbinischen Literatur geworfen. Da Jerusalem biblisch der Ort ist, den Gott für sein Einwohnen erwählt hat, ist selbstverständlich auch für die Rabbinen Jerusalem «die heilige Stadt».⁸ Unter den von unterschiedlichen Rabbinen angeführten Grössen, um derentwillen Gott den Israeliten das Meer auseinandergerissen hat, damit sie vor den Ägyptern fliehen und entrinnen können, und die nicht in einem «Verdienst» oder einer «Leistung» ihrerseits gründen, sondern in einem Handeln Gottes, wird von Rabbi Jischmael Jerusalem genannt.⁹ Aus Jerusalem kommt alles Gute: «Rabbi Levi sagte: «Alles Gute, alle Segnungen und Tröstungen, die der Heilige, gesegnet sei er, künftig Israel geben wird, gehen nur von Zion aus.» Das wird breit mit Bibelstellen entfaltet.¹⁰

Unterschieden wird auch ein «Jerusalem dieser Welt» von einem «Jerusalem der kommenden Welt»: «Nicht wie das Jerusalem dieser Welt ist das Jerusalem der kommenden Welt. Zum Jerusalem dieser Welt steigt jeder hinauf, der hinaufsteigen will. Zu dem der kommenden Welt steigen nur die Eingeladenen

⁶ Beuken: Jesaja (Anm. 2), 92.

⁷ Gradwohl: Bibelauslegungen (Anm. 5), 146, zitiert hier Samuel David Luzzato (1800–1865).

⁸ Vgl. bSota 47a (= bSan 107b); bBQ 97b.

⁹ MekhJ Beschallach (Wajehi) 3 (Horovitz/Rabin, 97).

¹⁰ WaR 24,4 (Wilna 34c.d); ähnlich PesR 41 (Friedmann, 173b).

hinauf.» Zum Jerusalem dieser Welt sind eben auch diejenigen hinaufgestiegen, die es zerstört haben; in der kommenden Welt werden es nur die von Gott Einladenen bewohnen – und sich dann auch entsprechend verhalten. So ist es in der Fortsetzung dieses Textes neben den Frommen und dem Messias auch Jerusalem, das den Namen Gottes erhält, was mit Ez 48,35 begründet wird: «Ringsum 18.000; und der Name der Stadt von heute an: der Ewige (ist) *schmh*; lies nicht *schámah* (= dort), sondern *schemáh* (= ihr Name).»¹¹

Wie in der Apokalypse des Johannes die Vision des vom Himmel kommenden Jerusalem ihren Anlass in der Zerstörung des irdischen Jerusalem hat und dabei die Funktion besitzt, dieser Zerstörung die Letztgültigkeit abzusprechen, ist das auch bei der rabbinischen Unterscheidung zwischen dem oberen Jerusalem und dem unteren der Fall. Sie wird hier daraufhin zugespitzt, dass das obere Jerusalem geradezu als eine trotzig gegründete bezeichnet wird, damit beharrlich an der Hoffnung auf den Wiederaufbau des unteren und die Rückkehr dahin festgehalten werden kann. In einem Gespräch fragt Rav Nachman den Rav Jizchak: «Was bedeutet das, was geschrieben steht: *In deiner Mitte als Heiliger, aber ich komme nicht in die Stadt* (Hos 11,9)? Weil ich in deiner Mitte der Heilige bin, komme ich nicht in die Stadt?» Rav Jizchak antwortet unter Berufung auf Rabbi Jochanan: «Der Heilige, gesegnet sei er, sagte: *Ich komme nicht in das obere Jerusalem, bis ich in das untere gekommen bin.*» Das obere Jerusalem bedeutet für Gott nicht, dass er das untere aufgegeben habe. Im Gegenteil, das obere kann erst dann als Wohnung Gottes dienen, wenn er sich des unteren wieder angenommen hat. Das obere wird so zum Garanten des Wiederaufbaus des unteren. Dass es ein oberes gibt, wird mit Ps 122,3 begründet: *Jerusalem, du aufgebaute, wie eine Stadt, die miteinander verbunden ist*, gleichsam als Paar zusammengebunden.¹² An anderer Stelle findet sich diese Tradition breiter ausgeführt. Dort wird aus dem Zusammenspiel von Ex 38,21 (*Das sind die Aufwendungen für die Wohnung.*), Jer 17,12 (*der Thron der Herrlichkeit, erhaben von Anbeginn: der Ort unseres Heiligtums*) und Ex 15,17 (*die Wohnstätte, die Du, Ewiger, Dir zum Wohnsitz gemacht hast, das Heiligtum, Ewiger, das Deine Hände gemacht haben*) geschlossen, «dass ein Jerusalem oben gegründet ist wie ein Jerusalem unten. Aus grosser Liebe zum unteren Jerusalem machte er ein oberes.» In diesem Zusammenhang wird auch hier Ps 122,3 angeführt und dazu die deutende Wie-

¹¹ bBB 75b.

¹² bTaan 5a.

dergabe des Targum: «Jerusalem, das an der Himmelfeste als Stadt gebaut ist, um sich mit dem (Jerusalem) auf der Erde zu verbinden.» Hier schwört Gott, «dass sein Einwohnen nicht in das obere eintritt, bis es in das untere eingetreten ist», was mit der Liebe zu den Israeliten begründet wird. In Verbindung von Hos 11,9 und Jes 52,5 fragt sich Gott, was er in der Stadt Jerusalem soll, wenn sein Volk aus ihr hinweggenommen ist; er käme vergeblich. Und so endet diese Tradition mit der Bitte an Gott: «Es sei sein Wille, dass er sie (die Stadt Jerusalem) schnell und in unseren Tagen baue!»¹³

4. «Die Braut, die Frau des Lammes»

Bevor Johannes auf den sehr hohen Berg geführt wird, auf dem er dann das neue Jerusalem vom Himmel herabsteigen sieht, erhält er die Ankündigung, es werde ihm «die Braut, die Frau des Lammes» gezeigt (Apk 21,9). Entsprechend hiess es schon in 21,2 von der vom Himmel herabsteigenden «heiligen Stadt, dem Neuen Jerusalem»: *bereit gemacht wie eine für ihren Mann geschmückte Braut*. «Die Braut» ist hier Metapher für die auf Jesus als den gekreuzigten Messias – «das geschlachtete Lamm» (Apk 5,5f.) – bezogene Gemeinde. Wenn diese Gemeinde als neues Jerusalem dargestellt wird, heisst das einmal: Johannes konzipiert Gemeinde als antiimperialen Entwurf; sie ist ein Gegenbild zum Imperium. Was dieses Gegenbild an Anleitungen zu einem anderen Handeln und Verhalten enthält, soll daher jetzt schon in der Gemeinde praktiziert werden.

Zum anderen ist aber sogleich ein mögliches Missverständnis abzuwehren. Die auf den gekreuzigten Messias bezogene Gemeinde ist nicht in einem Kurzschluss als «die christliche Gemeinde» zu verstehen. Das wäre ein Anachronismus. Johannes hat nicht das Selbstverständnis eines Christen im Gegenüber und Unterschied zum Judentum, sondern das eines Juden, der an Jesus als Messias glaubt. Das zeigt sich an seiner Beschreibung des neuen Jerusalem, die ja zugleich Beschreibung der Gemeinde ist. Er löst Jerusalem nicht vom faktischen Israel. Nach ihm ist die Gemeinde ganz und gar von Israel bestimmt. In bestimmter Weise beschreibt er sie als Israel.

Zu einer antiken Stadt gehört konstitutiv eine Mauer. Die Mauer «definiert» die Stadt. Mit seiner Beschreibung der Mauer definiert Johannes Gemeinde

¹³ Tan Pekudej 1 (171b).

von Israel her: Sie hat *zwölf Tore und auf den Toren zwölf Engel; Namen sind eingeschrieben – das sind die Namen der zwölf Stämme Israels* (Apk 21,12; vgl. Ez 48,30-35). Die Namen der Stämme auf den Toren bedeuten, dass es sich um die den Stämmen zugewiesenen Tore handelt, durch die sie jeweils nach Jerusalem kommen. Wenn Johannes in Aufnahme von Ez 43 auf den Toren des neuen Jerusalem die Namen der zwölf Stämme Israels geschrieben sein lässt, heisst das: Das neue Jerusalem wird als wiederhergestelltes Zwölfstämmevolk Israel definiert. Zugang zum neuen Jerusalem, Zugang zur Gemeinde gibt es nur als Zugang zu Israel. Auch «die Namen der zwölf Apostel des Lammes» auf den zwölf Grundsteinen der Mauer (Apk 21,14) weisen auf den Zusammenhang mit dem Zwölfstämmevolk Israel. So ist zunächst festzuhalten: Das neue Jerusalem ist als restituiertes Zwölfstämmevolk Israel entworfen. Diese Bestimmung wird verstärkt durch die Massangaben, die sich beim Vermessen des neuen Jerusalem durch einen Engel ergeben: *Da vermäss der Engel die Stadt mit dem Messrohr und kam auf 12000 Längen eines Stadions. Ihre Länge und Breite und Höhe sind gleich. Da vermäss er ihre Mauer: 144 Ellen hoch – nach Menschenmass, das ist auch das von Engeln* (21,16b.17). Es hat keinen Sinn, die hier angegebenen Zahlen in uns geläufige Masse umzurechnen. Ein Stadion wäre etwa 192 Meter und eine Elle etwa 50 Zentimeter. Die Mauer hätte dann mit 72 Metern zwar eine ansehnliche Höhe, wäre aber in Relation zu den 2304 Kilometern der kubisch vorgestellten Stadt doch sehr klein. Johannes will hier keine anschauliche Vorstellung hervorrufen. Seine Massangaben sprechen gerade als die konkret benannten Zahlen. Die 144 ist das Quadrat der Zwölf und die 12000 ist ebenfalls die Zwölf, multipliziert mit der Tausend als der Zahl der unübersehbar grossen Menge. Es wird also noch einmal auf schon Erwähntes hingewiesen, nämlich die Definition der Gemeinde von Israel her.

Nun setzt aber auch Johannes schon als selbstverständlich voraus, dass durch die auf Jesus bezogene Verkündigung auch Menschen aus der Völkerwelt gewonnen worden sind. Im neuen Jerusalem gehen «die Völker», zuvor eine *massa perditionis* (14,8; 18,3; 19,15), nun geheilt von den Blättern des Lebensbaumes (22,2), im Lichtglanz Gottes einher, und sogar «die Könige der Erde», vorher Parteigänger des «Tieres», der politisch-militärischen Allgewalt des Imperiums, und in der Entscheidungsschlacht längst getötet (19,19-21),

bringen ihren Glanz ein (21,24).¹⁴ Wie stellt sich Johannes die Verbindung der durch die messianische Verkündigung gewonnenen Menschen aus der Völkerwelt mit der als Israel definierten Gemeinde vor?

Das zeigt sich in Kap. 7. An dessen Anfang ist von einer Versiegelung durch einen Engel die Rede. Mit dem Siegel ist wahrscheinlich die Taufe gemeint. Das Verständnis der Taufe als Versiegelung soll dabei helfen, sich der unverlierbaren Zugehörigkeit zu Gott zu vergewissern, was auch immer an bedrängenden Erfahrungen gemacht werden mag. Als Zahl der Versiegelten hört Johannes: 144000. Auch diese Zahl ist symbolisch zu verstehen; sie ist aufzulösen in das Quadrat der Zwölf und Tausend: $12 \times 12 \times 1000$. Das mit Tausend multiplizierte Quadrat der Zwölf ist daher Ausdruck für das vollkommen wiederhergestellte Volk Israel. Es sind «Versiegelte aus jedem Stamm Israels»; und so werden dann auch je 12000 aus den einzeln genannten zwölf Stämmen angeführt (V. 4b-8). Sind also die Versiegelten nur Angehörige des Volkes Israel? Aber Johannes verbindet mit dieser Vision ab V. 9 eine weitere. In ihr findet sich ebenfalls eine Mengenangabe: *Danach sah ich – und siehe: eine grosse Menge, die niemand zählen konnte, aus jedem Volk, aus Stämmen, Nationen und Sprachen. Die standen vor dem Thron und dem Lamm, bekleidet mit weissen Gewändern und Palmzweigen in ihren Händen.* Wie verhalten sich diese beiden Angaben zueinander, die 144000 einerseits und diese unzählbare Menge andererseits? Die beiden Visionen unterscheiden sich zwar in Ort und Zeit, aber nicht in den angeführten Personen. Denn die 144000 wurden für «die grosse Bedrängnis» versiegelt; und «die grosse Menge, die niemand zählen konnte», sind diejenigen, «die aus der grossen Bedrängnis kommen» (Apk 7,14) – und die doch deshalb aus ihr herauskommen, weil sie zuvor versiegelt worden sind. Den Zusammenhang hat Jochum-Bortfeld pointiert so beschrieben: Für Johannes «ist das Volk von der genealogischen Verbindung eines jeden mit dem Stammvater Jakob geprägt. Diese Struktur ist und bleibt für das Gottesvolk der Endzeit maßgeblich. Die Menschen aus den Völkern, die durch das Blut Christi erlöst sind, werden in die Genealogie Israels eingliedert (vgl. 14,3). Sie treten nicht an die Stelle Israels. Sie lösen Israel nicht als Gottesvolk ab. Diesen Gedanken kann man in der Apokalypse nicht finden.»¹⁵ Gemeinde wäre demnach verstanden als

¹⁴ Johannes schreibt keine Dogmatik, sondern setzt in seinen Visionen unterschiedliche Akzente, die je an ihrer Stelle betont werden müssen.

¹⁵ C. Jochum-Bortfeld: Die zwölf Stämme in der Offenbarung des Johannes. Zum Verhältnis

Integration der Völker in das Gottesvolk Israel. So hat es sich Johannes damals gedacht. Wie gehen wir heute unter sehr veränderten Bedingungen damit um?

5. *«Jerusalem» als Bezugspunkt einer solidarischen Partnerschaft von Christen mit Juden*
Die Vorstellung von Jerusalem, wie Johannes sie gegen Ende des 1. Jahrhunderts gehabt hat, lässt sich nicht schlicht aufnehmen und umsetzen. Bei ihrer Rezeption sind Fakten der weiteren Entwicklung wahrzunehmen und zu bedenken, die seiner Erwartung nicht entsprechen. Zum einen ist zu respektieren, dass die übergrosse Mehrheit des Judentums die auf Jesus bezogene messianische Verkündigung nicht akzeptieren konnte. Dabei ist von Paulus zu lernen, dass dieses den Messias Jesus ignorierende Judentum bleibend im Bund mit Gott steht und von Gott geliebt ist (Röm 9-11; besonders 9,4f.; 11,28f.). Zum anderen muss gesehen werden, dass die auf Jesus bezogene Gemeinde sich vom frühen 2. Jahrhundert an zu einer Kirche nur aus den Völkern entwickelt hat. Gemessen am neutestamentlichen Anspruch einer Gemeinde aus Juden und aus den Völkern ist sie eine Kirche im Defekt, die im Verhältnis zum Judentum zu einer Kirche im Exzess geworden ist.¹⁶ Sie ist das vor allem deshalb geworden, weil sie die biblisch vorgegebene Rede von Israel, von Gottes Geschichte mit seinem Volk Israel, für sich usurpierte, sich an die Stelle Israels setzte und behauptete, das «wahre Israel» zu sein. Das hatte für das tatsächliche Israel, für Jüdinnen und Juden, schlimme Konsequenzen, oft genug mörderische.

Eine eigene Untersuchung wäre es wert, dem Vorkommen und Gebrauch von «Israel», «Jerusalem» und «Zion» in Gesangbüchern nachzugehen. Ich gebe hier nur einige Hinweise zum gegenwärtig benutzten «Evangelischen Gesangbuch» in den deutschen Landeskirchen; zitiert wird nach der Ausgabe für die Evangelische Kirche im Rheinland, die Evangelische Kirche von Westfalen, die Lippische Landeskirche, Gütersloh u.a. 1996. Die Usurpation der drei Namen zeigt sich, wenn Luther vom «Israel rechter Art» spricht (EG 299,4) oder wenn die «Christenheit» als «Israel» angedredet wird (EG 502,1+5; Matthäus

von Ekklesiologie und Ethik (Münchner theologische Beiträge), München 2000, 173f.

¹⁶ In dieser Weise nehme ich eine in anderem Zusammenhang gebrachte Redeweise des späten Karl Barth auf: Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV,4. Fragmente aus dem Nachlass. Vorlesungen 1959–1961, hg.v. H.-A. Drewes u. E. Jüngel, Zürich 1976, 224-235.

Apelles von Löwenstern, 1644), wenn «Jesu Name, Jesu Wort bei uns in Zion schallen» sollen (EG 62,2; Benjamin Schmolck, 1726) oder wenn die Anrede an die «Stadt Jerusalem» zum Aufruf an «uns» wird, und wenn dem, was «Zion hört», «wir folgen» (EG 147,1+2; Philipp Nicolai, 1599). Ein anderer Aspekt dieses Missbrauchs besteht darin, dass Zion und Jerusalem als der jenseitige Heilsort verstanden werden: «Hier ist der Ort der Freuden, Jerusalem, der Ort, wo die Erlösten weiden» (EG 151,7; Lorenz Lorenzen, 1700; vgl. weiter 63,3; 135,6; 150,1; 282,4; 393,2). In EG 314, 1968 geschrieben, wird in den ersten fünf Strophen der Einzug Jesu in Jerusalem auf schlichte Weise nacherzählt, jeweils eingeleitet mit: «Jesus zieht in Jerusalem ein, Hosianna!» In der sechsten Strophe wird jedoch nach dieser Einleitung fortgefahren: «Kommt und laßt uns bitten, statt das «Kreuzige» zu schrein: Komm, Herr Jesus, [...] auch zu uns.» Dass eine poetische biblische Nacherzählung ohne solch einen unterschwellig negativen Ton und ohne Usurpation des Israelbegriffs möglich ist, zeigt die Nachdichtung von Ps 105 in EG 290, die den Text beim Wort nimmt. Da lautet z.B. Strophe 3: «O Israel, Gott herrscht auf Erden. / Er will von dir verherrlicht werden; / er denket ewig seines Bunds / und der Verheißung seines Munds, / die er den Vätern kundgetan: / Ich laß euch erben Kanaan» (Johannes Stapfer, 1775). Man kann auch einen Gesangbuchvers beim Wort nehmen, unter Umständen gegen seinen Autor. Das schlage ich für die Zeile aus EG 137,5 (Philipp Spitta, 1833) vor: «Gib uns Davids Mut, zu streiten mit den Feinden Israels».

Wir haben inzwischen gelernt, dass Israel nicht substituiert werden darf, dass die Selbstbindung Gottes an das ausserhalb der Kirche existierende Judentum als Israel eine bleibende ist. Deshalb bleibt auch jede gegenüber der Bibel verantwortete Rede von Jerusalem an den konkreten geographischen Ort gebunden. Luther sah sich von dieser Konkretion entbunden, weil er aus dem Umstand, dass die Legionen des Titus Jerusalem und den Tempel zerstörten und dieser seitdem nicht wiederaufgebaut wurde und die Juden aus Jerusalem vertrieben wurden, auf die Verwerfung Israels als des Volkes Gottes schloss.¹⁷ Noch Karl Ludwig Schmidt meinte im Zwiegespräch mit Martin Buber im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933: «Jesus als der von seinem Volk abgelehnte Messias hat die Zerstörung Jerusalems geweissagt. Jerusalem

¹⁷ Vgl. die bei K. Wengst: Jesus zwischen Juden und Christen. Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel, Stuttgart 2004, 144f. angeführten Texte.

ist zerstört worden, um niemals mehr jüdischer Besitz zu werden.»¹⁸ Die Untauglichkeit einer solchen Argumentation liegt inzwischen allzu deutlich auf der Hand.

Solange der Tempel stand, gab es jährlich drei Wallfahrten nach Jerusalem als dem vornehmlichen Ort des Einwohnens Gottes. In vielen Teilen des Christentums sind Wallfahrten üblich geworden. Sie haben Orte zum Ziel, die mit besonderen Gotteserfahrungen verbunden sind. Wenn es dabei nicht um einen Bezug auf irgendeinen Naturgott oder eine sonstige Gottheit gehen soll, sondern um den biblisch bezeugten Gott, der Israels Gott ist und bleibt, müsste bei jeder Wallfahrt der Bezug auf Israel und damit auf Jerusalem als dessen Vorort deutlich werden. Wenn Christinnen und Christen nach Israel und Jerusalem wallfahren und dort «christliche Stätten» aufsuchen, die mit Jesus verbunden sind, sollten sie sich klarmachen: Jesus darf nicht isoliert für sich gesehen werden. Alle Bedeutung, die er hat, kommt ihm allein deshalb zu, weil das Neue Testament bezeugt, dass in ihm Gott, der biblisch bezeugte Gott Israels, zu Wort und Wirkung kommt.

Wer Gott als Israels Gott weiterhin und bleibend ist, kann nicht von aussen definiert, sondern nur von Jüdinnen und Juden bezeugt werden. Da Christinnen und Christen aufgrund ihrer kanonischen Grundlage an diesen Gott gebunden sind, werden sie damit zugleich auf ein Ausserhalb ihrer selbst, auf Israel/Judentum, als einen wesentlichen Teil ihrer Identität verwiesen. Das stellt sie in solidarischer Partnerschaft an die Seite Israels, an die Seite jüdischer Gemeinden, an die Seite von Jüdinnen und Juden. Das hält sie dazu an, von Jüdinnen und Juden und mit ihnen zu lernen. *Denn von Zion geht Weisung aus und das Wort des Ewigen von Jerusalem.* Das stellt sie mit Jüdinnen und Juden in eine Praxis, die dem zu entsprechen sucht, was die biblischen Darstellungen vom Leben in Jerusalem erwarten.

Auf diese solidarische Partnerschaft hat Ekkehard Stegemann als Kritiker, Mahner und Ermunterer der Kirche immer wieder hingewiesen und tut es weiterhin, mehr noch, er hat sie selbst gelebt und lebt sie weiterhin. Ihm seien daher diese Zeilen dankbar zugeeignet.

¹⁸ Kirche, Staat, Volk, Judentum. Zwiegespräch im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933, in: K.L. Schmidt: Neues Testament, Judentum, Kirche. Kleine Schriften, hg.v. G. Sauter, München 1981, 149-165 (153).

Abstract

Bei einer in den beiden Ursprachen zusammengebundenen christlichen Bibel stossen in ihrer Mitte als Schluss der hebräischen Bibel und als Schluss des griechischen Neuen Testaments das irdische und das himmlische Jerusalem aufeinander. Dass und wie das eine gute Perspektive für das christlich-jüdische Verhältnis abgeben könnte, wird entfaltet im Bedenken von Aussagen über Jerusalem in der Apokalypse des Johannes sowie in der jüdischen Bibel und der rabbinischen Tradition.

Klaus Wengst, Bochum