

be  
zy  
s,  
w  
n  
s,  
5  
c  
b  
b

# Das Motiv der Zerstörung Jerusalems als Exempel in deutschen Texten des 16. Jahrhunderts. Ein Versuch

WINFRIED FREY

## I.

Von Ahasver, dem ‚Ewigen Juden‘<sup>1</sup> wird schon im Druck von 1602 erzählt, er habe, nachdem er von Christus zur ewigen Wanderschaft verdammt worden war, die Stadt Jerusalem verlassen und durch alle Teile der Welt wandern müssen. Als er nach Jahrhunderten wieder in das Heilige Land gekommen sei, habe er das Land verwüstet und Jerusalem so vollständig zerstört vorgefunden, dass er es nicht mehr erkannt habe.

Mit dieser Bemerkung signalisiert der Autor des kleinen, aber überaus wirkungsmächtigen Traktats den Lesern, dass damit mehr gemeint ist als nur eine Episode auf der Wanderschaft Ahasvers. Denn seit den Evangelien, seit Flavius Josephus' *De bello Judaico*, das von den heutigen Interpreten „halb im Scherz und halb im Ernst gelegentlich ‚fünftes Evangelium‘ genannt wurde oder gar ‚Kleine Bibel‘“<sup>2</sup>, seit den Schriften der Kirchenväter und das ganze Mittelalter hindurch bedeutet die Zerstörung Jerusalems durch Titus die Bestrafung ‚der Juden‘ für den angeblichen Gottesmord an Jesus, die daraus resultierende Verwerfung der Judenheit, die Überlegenheit und Auserwähltheit des Christentums, die Diaspora und ewige Heimatlosigkeit der Juden. Dieses Wissen war nicht nur unter Theologen weit verbreitet (fast alle bedeutenden Autoren des christlichen Altertums und des Mittelalters haben diese Auffassung begründet, bestätigt und verbreitet)<sup>3</sup>, sondern auch unter den Laien, und zwar nicht nur unter denen, die seit dem späteren Mittelalter lesen konnten, sondern auch unter den Analphabeten, denen diese christliche Interpretation des jüdischen Schicksals zum Beispiel über Passionsspiele, aber auch durch Predigten, insbesondere zum 11. Sonntag nach Pfingsten (=10. nach Trinitatis), vermittelt wurde. Der Autor des beginnenden 17. Jahrhunderts durfte also darauf vertrauen, dass sein kurzer Hinweis auf die Zerstörung Jerusalems von allen Lesern und Hörern in der traditionellen, das heißt ‚richtigen‘ Weise verstanden wurde.

Dies gilt aber auch für jenen Aspekt, der im Ahasver-Text von 1602 zwar nur am Rande erwähnt wird, aber im 16. Jahrhundert an Bedeutung gewonnen hatte. Der Autor lässt Ahasver sagen, er wisse nicht genau, warum ihn Gott am Leben erhalte, vermute aber, er werde als ‚lebendiger Zeuge des Leidens Christi zur Belehrung der Gottlosen und Ungläubigen‘ am Leben erhalten. Der erste Teil der Aussage ist seit Augustinus<sup>4</sup> *communis opinio* der Christenheit und bis weit in die Neuzeit dauernder Bestandteil des Motivs ‚Zerstörung Jerusalems‘, der zweite eher eine Folge der Entwicklung, die das Motiv der ‚Zerstörung Jerusalems‘ insbesondere im 16. Jahrhundert in Deutschland durchgemacht hat.

36 Bis ins 15. Jahrhundert (und oft auch in eigens dieses Thema gestaltenden Spielen)<sup>5</sup> wurde die Darstellung und Deutung der Zerstörung Jerusalems zwar vielfältig variiert,<sup>6</sup> aber doch fast ausschließlich als Ausdruck der Bestrafung der Juden für die Tötung Christi, als Grund für die Knechtschaft, später auch die Kammerknechtschaft der Juden und als ‚Beweis‘ für die Richtigkeit des christlichen Glaubens gegenüber dem ‚verworfenen jüdischen Glauben‘ interpretiert. Das Thema war also ebenso traditioneller wie geschichtswirksamer Bestandteil der christlichen antijüdischen Polemik, Rechtfertigung der eigenen Position und Legitimation aller Arten von Bedrückung und Unterdrückung, eine Position, die Papst Leo der Große schon im 5. Jahrhundert kurz und prägnant zusammengefasst hat: „Weil du, Israel, nicht vor deinem Herrn zagend erbebst, erbebst du zagend, als die Feinde dich angriffen ... du hast den Herrn zu Boden geschlagen, und auch du wirst zu Boden geschlagen“.<sup>7</sup> Wobei zu erinnern ist, dass Titus (und Vespasian) von alters her (und mit Berufung auf Flavius Josephus)<sup>8</sup> als Werkzeuge des göttlichen Zorns gedacht und vorgestellt wurden.

Der ursprünglich griechische Bericht des Flavius Josephus ist dem lateinischen Westen und damit dem ganzen Mittelalter weitgehend unbekannt geblieben. Die Kenntnisse des Josephus bezogen sich vor allem auf die (vielleicht von Rufinus übersetzte) lateinische Fassung<sup>9</sup>, auf die (von Rufinus übersetzte)<sup>10</sup> Kirchengeschichte des Eusebius - und auf die lateinische Bearbeitung des *Jüdischen Krieges*, die der (sogenannte) Hegesippus im 4. Jahrhundert angefertigt hatte. Beide hatten den Bericht des Josephus schon sehr stark auf den Aspekt einer christlichen Straftheologie verengt. Hinzu kamen die polemisierenden Zuspitzungen, die Johannes Chrysostomus in seinen *Acht Reden gegen die Juden* vorgenommen hat.<sup>11</sup> Aus diesen Quellen, die zusammen ein als verbindliche

Ansicht der Kirche geltendes *mixtum compositum*<sup>12</sup> bildeten, bedienten sich die Polemiker des Mittelalters, wobei zwar Josephus immer wieder als Gewährsmann genannt wurde, aber immer mehr zur nur noch formelhaften Legitimation von immer neuen Auslegungen und Erweiterungen dieses schon alten Konglomerates benutzt wurde.

Das änderte sich, als die Humanisten wieder zu den Quellen vorzudringen versuchten, auch zu den griechischen. 1524 erschien in Basel die lateinische Fassung des *Bellum Judaicum*,<sup>13</sup> 1544, ebenfalls in Basel, der erste Druck des griechischen Textes.<sup>14</sup> Somit waren den Gebildeten die ‚Originale‘ wieder zugänglich. Unter ihnen waren vor allem die Reformatoren eifrige Leser, gestatteten diese Neu-Ausgaben doch, auf die mittelalterliche Überlieferung und Exegese weitgehend zu verzichten, die den Reformatoren ohnehin als ‚von den Papisten verderbt‘ suspekt war. Man fühlte sich durch diesen Rückgriff näher bei den apostolischen Ursprüngen, bei den Kirchenvätern und Kirchenlehrern, dadurch auch näher am Ideal von Kirche, dem man mit der Re-Formation des Christentums näher zu kommen hoffte. Das Bemühen um Authentizität führte allerdings geradewegs auch in die frühchristliche Auseinandersetzung mit dem Judentum, von den *vaticinia ex eventu* der Evangelien über die scheinbare faktengeschichtliche Bestätigung der eigenen Position durch den Juden Flavius Josephus bis hin zur hasserfüllten Polemik des Johannes Chrysostomus.<sup>15</sup> Besten Gewissens übernahmen die meisten Reformatoren das Judenbild der alten Kirche und orientierten ihre Judenpolitik an deren Ratschlägen, so dass die beginnende Segregation der Juden in der alten Kirche zum Vorbild für die Ausgrenzung der Juden durch die reformierten Kirchen wurde. Der in Deutschland mit seiner antijüdischen Haltung bald so wirkungsmächtige Martin Luther<sup>16</sup> zum Beispiel beginnt seine schreckliche Schrift *Von den Juden und ihren Lügen*<sup>17</sup> mit der Feststellung, es lohne sich nicht, mit Juden über deren Glauben zu diskutieren oder sie gar bekehren zu wollen, denn sie hätten aus vierzehn Jahrhunderten schmerzlich erfahrener Diaspora nichts gelernt und würden sich daher auch nicht zu einer reformierten, das heißt in altem Glanz strahlenden Kirche bekehren: „Was Gott selbs nicht bessert mit solchen grausamen schlegeln, das werden wir mit Worten und Wercken ungebessert lassen.“<sup>18</sup> Ein Christ solle daher bei einer unvermeidbaren Begegnung mit Juden diesen nur einen Punkt zu bedenken geben:

„Hörestu, Jüde, Weissestu auch, das Jerusalem und ewer Herrschafft sampt dem Tempel und Priesterthum verstoret ist, nu über 1460. jar? Denn dis jar, da wir Christen

schreiben von der Geburt Christi, 1542., sinds gerade 1468. jar, und geht also ins 1500. jar, das Vespasianus und Titus Jerusalem zustoret haben und die Juden draus vertrieben. Mit diesem Nüslin las sich die Jüden beissen und disputiren, so lange sie wollen.“<sup>19</sup>

38

Die Verweise und Anspielungen auf die Zerstörung Jerusalems als Belege für die Verstocktheit und Verworfenheit des Judentums ziehen sich durch die ganze Schrift.<sup>20</sup> Gegen Ende der Schrift gibt Luther neben der üblichen Begründung für die Zerstörung Jerusalems auch eine heilsgeschichtliche: Jerusalem wurde zerstört, weil Tempel, Opfer, Priester, Volk und Stadt mit dem Erscheinen des Messias obsolet geworden waren.<sup>21</sup> Heilsgeschichtlich wird das Judentum dadurch für nichtexistent, ja für tot erklärt,<sup>22</sup> nachdem es seine Funktion, den Messias der Christen hervorzubringen, erfüllt hat, eine Vorstellung, die in der christlichen Theologie bis heute Nachwirkungen hat.<sup>23</sup> Freilich ist die Schrift Luthers auch gar nicht eine, die auf jüdische Leser zielt, sondern (angesichts der behaupteten Aussichtslosigkeit von christlichen Bekehrungsversuchen) auf christliche, insbesondere protestantische, genauer ‚orthodox‘ protestantische.<sup>24</sup> In vielen Fällen, denen hier nicht nachgegangen werden kann, werden nicht nur die Juden verteufelt, sondern zugleich auch die alte Kirche und die Türken – und die ‚Rotten‘, mit denen Luther gerne Abweichler in den eigenen Reihen bezeichnet: „Und ist alles voll Jüden, Türcken, Papisten und Rotten, die alle sampt wollen Kirche und Gottes Volck sein“.<sup>25</sup> Damit wird das Motiv der Zerstörung Jerusalems aber partiell aus seinem traditionellen Zusammenhang gelöst und zum Exempel:

„Aber ein erschrecklich Exempel Göttlichs zorns ist uns Christen damit furgebildet, wie S. Paulus sagt Rom. xi., Das wir Gott fürchten und sein Wort, dieweil die zeit der Gnaden scheint, ehren sollen, das uns nicht auch so schendlich oder noch erger geschehe, wie wir bereit an auch am Bapstum und Mahmet wol erfahren haben. Denn an den Jüden mag man sehen, wie gar leichtlich der Teufel (wo man ein mal vom rechten verstand der Schriffet fellet) die Leut füren kann in solche blindheit und finsternis, die auch natürliche vernunft und schier unvernünftige thier tappen und greiffen können, Noch sollens die nicht sehen, sondern fur das rechte Liecht halten, die teglich Gottes Wort leren und hören. Ach HErr Gott, sey uns gnedig.“<sup>26</sup>

Die Entwicklung der Erzählung von der Zerstörung Jerusalems zum Exempel hat schon einige Jahrzehnte früher eingesetzt. Wieder war Luther der Protagonist.

## II.

Anfang Mai 1525, der Bauernkrieg in Deutschland ist in vollem Gange, sein Ausgang noch ungewiss, lässt Martin Luther seine *Ermanunge zum fride auff die zwelff artikel der Bawrschafft ynn Schwaben* ausgehen.<sup>27</sup> Ihm ist der Aufstand der Bauern schon jetzt eine *causa*, deren Ende über Gedeih und Verderb Deutschlands entscheiden wird:

„Weyl denn diese sache gros und ferlich ist, alls die beyde Gottes reich und der welt reich betrifft, Denn wo diese auffruhr sollt fort dringen und uber hand nehmen, würden beide reich unntergehen, das widder weltlich regiment noch Göttlich wort, sondern eine ewige verstörung gantzes Deutschen lands folgen würde, So ist von nöthen, das wir frey davon reden und radten [...]“<sup>28</sup>

Im ersten Teil „An die fursten und herren“<sup>29</sup> erinnert er die geistlichen („blinden Bisschoffen und tolln Pfaffen und München“) <sup>30</sup> und weltlichen Obrigkeiten daran, dass nicht zuletzt sie selber mit ihrer Geldgier und Prunksucht schuld hätten am Aufbegehren des ‚gemeinen Mannes‘.<sup>31</sup> Und der Aufruhr selber sei ein Ausdruck des Zornes Gottes über die „wueterey“<sup>32</sup> der Obrigkeiten. Sollten sie sich nicht baldigst bessern und den Bauern entgegenkommen, so sei „verderben, verstörung und verwüstung Deutsches lands durch grewlich mord und blut vergissen“<sup>33</sup> zu befürchten. Den Bauern hält er im weit ausführlicheren zweiten Teil „An die Bawrschafft“<sup>34</sup> vor: „Das die oberkeyt böse und unrecht ist, entschuldigt keyn rottorey noch auffrur“;<sup>35</sup> dass sie ihr Recht in die eigene Hand genommen hätten, das sei „nicht allein widder Christlich recht und Euangelion, sondern auch widder natürlich recht und alle billickeyt“.<sup>36</sup> Soweit der noch halbwegs ausgewogene Ermahner Luther in Kürze. Aber Luther wäre nicht Luther, hätte seine Ermahnung nicht auch einen religiösen Aspekt. Gottes Zorn über die Fürsten sei schon daran zu sehen, dass er „so viel falscher lerer und propheten unter uns sendet“<sup>37</sup>, wenig später präzisiert er in Hinblick auf Thomas Müntzer und dessen Mitstreiter:

„die mordpropheten, wilche mir ia so feind sind alls euch, sind unter diesen pöfel komen, Da mit si nu lenger denn drey iar umb sind gangen und niemant, so fast geweret und widderstanden alls ich alleyne. So nu Gott euch zu straffen gedenckt und lesst den teuffel durch seyne falsche propheten den tolln pöfel widder euch erregen und will villeicht, das ich nicht mehr weren solle noch künde“.<sup>38</sup>

Den Bauernrotten wirft er vor, sich fälschlich und widerrechtlich christlich zu nennen:

„Was meynet yhr aber, das Christus dazu sagen wird, das yhr seynen namen füret und nennet euch eyne Christliche samlung, so yhr doch so ferne davon seyt, ia so grewlich wider seyn recht thut und lebt, das yhr auch noch nicht Heyden oder Türcken zu heyssen würdig seyt, sondern vil erger, als die do widder göttlich und natürlich recht, bey allen Heyden gemeyn gehalten, tobet und strebt.“<sup>39</sup>

Die Ableitung ihrer Forderungen aus dem Evangelium sei falsch, ihr ganzes Verhalten unchristlich, denn das Christentum verlange von den Bedrängten Demut und Leidensbereitschaft:

„[...] greyfft eyn kind wol, das Christlich recht sey, nicht sich strewben widder unrecht, nicht zum schwerd greiffen, nicht sich weren, nicht sich rechen, sondern dahyn geben leyb und gut, das es raube, wer da raubet, wyr haben doch gnug an unserm HERRN, der uns nicht lassen wird, wie er verheyssen hat. Leyden leyden, Creutz creutz ist der Christen recht, des und keyn anders.“<sup>40</sup>

40

Ende Mai 1525 (am 15. Mai hatte die Schlacht bei Frankenhausen stattgefunden, Luthers großer Widersacher Thomas Müntzer war gefangen und am 27. Mai hingerichtet worden) lässt Luther in seinem Pamphlet *Widder die stürmenden bawren*, das in der Weimarer Ausgabe (dem später üblichen Titel nachempfunden) unter dem Titel *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*<sup>41</sup> abgedruckt ist, alle Ausgewogenheit fahren. Da die Bauern den Herrschaften den Gehorsam aufgekündigt hätten, da sie im Aufruhr „wie die rasenden Hunde“ unter der Anleitung des „ertzteuffel[s], der zu Möllhusen regirt“<sup>42</sup> „als die öffentlichen strassen reuber und morder“<sup>43</sup> gewütet hätten, da sie ihr sündiges Handeln auch noch „mit dem Evangelio decken“<sup>44</sup> wollten, seien sie ‚Gotteslästerer‘ und ‚Teufelsdiener‘ und hätten ‚zehnmal den Tod verdient an Leib und Seele‘.<sup>45</sup> Seine grauenhafte Schlussfolgerung aus seiner Analyse, ein Freibrief für die vorrückenden Truppen des Adels, die sich gerne daran hielten:

„Drumb sol hie zuschmeyssen [=vernichten], wurgen und stechen heimlich odder öffentlich, wer da kan, und gedencken, das nichts gifftigens, schedlichers, teuffelichers seyn kan, denn eyn auffrurischer mensch, gleich als wenn man eynen tollen hund todschlahen mus, schlegstu nicht, so schlegt er dich und eyn gantz land mit dyr.“<sup>46</sup>

Am 10. Sonntag nach Trinitatis, es war der 13. August 1525, die Aufstände der Bauern waren bis auf wenige Reste im Süden Deutschlands niedergeschlagen, predigte Martin Luther, wie es die Tradition vorschrieb, über das Evangelium aus dem 19. Kapitel (v. 41-48) bei Lukas.<sup>47</sup> Ganz traditionell legt er dieses (heute als solches erkannte) *vaticinium ex eventu* aus, nicht zuletzt unter Verweis auf Flavius Josephus: Es sei die schreckliche Strafe Gottes für die Verstocktheit und den Übermut der Juden – und für den angeblichen Gottesmord. Luther nennt auch die in der Tradition vorgegebene Zahl von angeblich 3 Millionen Juden in der belagerten Stadt,<sup>48</sup> er spricht von der schrecklichen Hungersnot, die zum Kannibalismus geführt habe (eine der beliebtesten Geschichten),<sup>49</sup> und er lässt auch nicht die Geschichte aus, dass viele Juden ihr Geld geschluckt hätten, um es zu retten, aber die arabischen und syrischen Hilfstruppen hätten 2000 von ihnen die Bäuche aufgeschnitten und das Geld geholt.<sup>50</sup> Schließlich habe, auch dies ein altes Motiv, der Kaiser (Vespasian) ‚dreißig Juden für einen Pfennig‘ in die Sklaverei verkauft.<sup>51</sup> Am Ende zieht er aus der Zerstörung Jerusalems das gängige Resümee: „Es ist auch noch heutt des tages das verachtet volck auff erden, allenthalb synd sie zerstrewt und kunnen nicht zusammen.“<sup>52</sup>

Gleich zu Anfang der Predigt hatte er seinen Zuhörern/Lesern den Wink gegeben, die folgende Auslegung des Evangeliums auch auf ihre eigene Situation zu beziehen: „Und last uns eben darauff sehen, denn es gult uns auch“<sup>53</sup>. Der zweite Teil der Predigt trägt die Überschrift: „Auff das teutsch landt gedeut“<sup>54</sup>.

Hatte er in der *Ermanunge* noch einfach von einer zu befürchtenden Katastrophe für das deutsche Land gesprochen, so setzt er diese nun ins Verhältnis: In Deutschland drohe das gleiche Strafgericht wie das gegen die Juden im Jahre 70, und das sei kein Scherz, denn „Die Juden wollten es auch nicht glewben, bys sie es erfueren und ynnen wurden.“<sup>55</sup> Denn auch die gegenwärtige Christenheit nehme wie die Judenheit des ersten Jahrhunderts das Evangelium nicht an:

„Godt kann die bieberey ungerochen nicht lassen, er wirt auch nicht lang zusehen, denn das Euangelium ist so reich geprediget, das es so klar nicht ist gewesen zu der Apostel zeyt.“<sup>56</sup>

Noch immer sei den Menschen das Füllen des Bauches wichtiger, als die ewige Seligkeit zu erwerben. Da könne Gott nicht lange zusehen und

er, Luther, fürchte, „es werd das gantz teutschland kosten“<sup>57</sup>. Einen Vorboten von Gottes Strafgericht habe es ja erst kürzlich gegeben:

„wir haben eyn gros volck verlorn, hundert tausent man zwyschen Ostern und Pffingsten, es ist eyn gros werck Gottis, hab sorg, es wird nicht darbey bleyben, das wirt nur eyn vorlauff und eyn tröwung seyn, dar mit er uns will abschrecken, das wyr uns fursehen [...] Wyr werden aber eben thun wie die Juden, werden es nicht achten, bys uns weder zuratten noch zu helffen wirt.“<sup>58</sup>

42

Luther versucht mit seiner in der Exegese noch ganz der mittelalterlichen Tradition verpflichteten Predigt, die zeitgenössischen Ereignisse als Teil und Vorspiel eines göttlichen Strafgerichtes zu erklären, das über die Christen so wie über die Juden des Jahres 70 hereinbrechen werde, wenn sie nicht das Evangelium in der von den Reformatoren von allen Schlacken der Papstkirche gereinigten Form annehmen würden. Damit aber ordnet er, wie fast zwanzig Jahre später das Grauen der Zerstörung Jerusalems, die Gräueltaten der vergangenen Monate in den göttlichen Heilsplan ein und relativiert sie zugleich: das Niedermetzeln der Bauern wird zur Ermahnung an alle Deutschen, nun endlich den re-formierten christlichen Glauben anzunehmen, wenn nicht noch Schrecklicheres geschehen solle. Die ‚Zerstörung Jerusalems‘ ist zum Exempel geworden, das in den Wirren der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts der Reformation nützen, der alten Kirche und den von Luther und den seinen als Sekten bezeichneten religiösen Bewegungen schaden – und die Niederschlagung der Bauernaufstände durch die Fürsten als ‚große Tat Gottes‘ rechtfertigen sollte.

Man mag sich fragen, warum der Reformator hier und in der späteren Schrift gegen die Juden so tief in die große Kiste der Tradition gegriffen und den Ausgang des Bauernkrieges mit der Tradition der Zerstörung Jerusalems verglichen und legitimiert hat. Sicher wird man es seinem Verständnis von göttlicher und staatlicher Ordnung, von Obrigkeit und Untertanen zuschreiben dürfen. Doch ist auch ein anderer Anlass auszumachen.

1525 zerbrach (aus Gründen, die hier nicht darzustellen sind)<sup>59</sup> endgültig das bis Anfang der Zwanziger Jahre gute Verhältnis zwischen Luther und Erasmus von Rotterdam. Erasmus hatte seit 1490 eine Reihe von Schriften veröffentlicht, in denen er die Probleme von Krieg und Frieden erörterte, Schriften, die unter den Gelehrten in ganz Europa aufgenommen und diskutiert wurden, die auch bald (und zum Teil mehrfach) ins Deutsche übersetzt oder übertragen wurden und so auch Laien zugänglich waren.<sup>60</sup>



Joachim Hamm fasst Inhalt und Ziel der Schriften des Rotterdammers wie folgt zusammen:

„Krieg ist für Erasmus eine Perversion der menschlichen Natur und des christlichen Glaubens. Wenn er den Frieden, verstanden als *concordia*, zum Grundprinzip der Natur wie des Christentums erhebt, erschüttert er die Selbstverständlichkeit, mit der die Menschen und zumal die *principes Christiani* dem Phänomen Krieg begegnen: Krieg ist nicht als gängiges politisches Mittel oder als unabwendbare historische *necessitas* anzusehen; er hat keine unabhängige Qualität, sondern ist als Negation des ursprünglichen friedlichen Zustandes zu begreifen. Frieden bedeutet für Erasmus einen Wert für sich: Er ist mehr als nur die Abwesenheit von Krieg, er ist der natürliche Zustand des Menschen und eine Verpflichtung für jeden Christen, zumal für den christlichen Fürsten.“<sup>61</sup>

Erasmus verwirft die meisten herkömmlichen Argumente für einen ‚gerechten Krieg‘, „denn Christus als Friedensfürst habe jede Möglichkeit eines solchen ‚gerechten‘ Krieges aufgehoben“<sup>62</sup>, allenfalls Verteidigungskriege zum Schutze des *orbis Christianus* könnten gerechtfertigt werden. „Doch die Motivation zu den Kriegen, die innerhalb des *orbis Christianus* geführt werden, haben mit diesen konzidierten *causae publicae* nichts zu tun. Es handele sich um Kriege, die christliche Fürsten aufgrund ihrer Privatinteressen führen, aus Eigennutz, Habgier und mit Hilfe vorgeschobener Rechtsansprüche“.<sup>63</sup>

43

Angesichts solcher damals in ganz Europa viel diskutierter, auch produktiv rezipierter Meinungen, denen Martin Luther anfangs selbst weitgehend gefolgt war,<sup>64</sup> musste der Reformator, wenn er sich während des Bauernaufstandes auf die Seite der Fürsten schlagen wollte, zunächst in Erasmischer Weise auch diese kritisieren (was er aber relativ kurz abtut), die Rechtfertigung des Vernichtungskrieges gegen die Bauern aber konnte nicht mehr mit den traditionellen Begründungen geschehen. Dieser Krieg musste zum „gros werck Gottis“ selbst stilisiert und mit der heilsgeschichtlich angeblich unausweichlichen Zerstörung Jerusalems parallelisiert werden.

### III.

Fast gleichzeitig mit Luthers Deutung zeitgeschichtlicher Ereignisse in der Tradition der ‚Zerstörung Jerusalems‘ begann die Wirkungsgeschichte einer anderen Adaptation des Themas. Der später als ‚Doctor Pomeranus‘ verehrte

Reformator Johannes Bugenhagen (1485-1558)<sup>65</sup> hatte noch in seiner Zeit als Vikar im Collegium prebyterorum sive sacerdotum an der Marienkirche in Treptow (Pommern) 1518 auf Bitten besorgter Bürger eine Evangelienharmonie der Passions- und Auferstehungsgeschichte zusammengestellt, um mit philologischer Genauigkeit (wenn auch nicht ohne Tendenz)<sup>66</sup> die Differenzen der vier Evangelien beim ‚Hauptstück‘ des christlichen Glaubens auszugleichen.<sup>67</sup> Auch als Bugenhagen sich 1520/21 der Reformation Luthers und Luther selbst zuwandte und nach Wittenberg zog, hat er das Projekt weiter verfolgt. 1524 wurde ohne sein Wissen (offenbar nach einer Vorlesungsmitschrift) eine lateinische Fassung in Nürnberg gedruckt.<sup>68</sup> Das veranlasste ihn, eine autorisierte Fassung in Druck zu geben, die im September 1524 erschien. Weitere lateinische Ausgaben erschienen das ganze 16. Jahrhundert hindurch fast regelmäßig, eine letzte ist 1619 nachgewiesen. Der Erfolg und die Bemühungen der Reformatoren, alle Christen zum wahren Wort Gottes zu führen, veranlassten Bugenhagen, den Text ins Hochdeutsche übertragen zu lassen, er selbst wirkte an der Übersetzung mit, die somit als autorisiert gelten darf (Nr. 76). Über 30 oberdeutsche Ausgaben erschienen von da an ebenso regelmäßig, aber auch noch das ganze 17. Jahrhundert hindurch, eine letzte Ausgabe ist 1733 nachgewiesen (Nr. 108). Seit 1531 erschienen niederdeutsche Ausgaben (Nr. 109-129), auch vier dänisch Ausgaben und eine isländische sind nachgewiesen, schließlich eine polnische aus dem Jahre 1615. Holfelder nennt diese Passionsharmonie „eine Art Volksbuch der Reformationszeit“.<sup>69</sup> Dies dürfte umso mehr gelten für die erweiterten Fassungen. Die oberdeutschen Ausgaben wurden nämlich seit 1534 (Nr. 78), die niederdeutschen seit etwa 1546 (Nr. 111) ergänzt durch eine kurze Darstellung der Zerstörung Jerusalems, die Bugenhagen aus Flavius Josephus zusammengestellt hatte. (Die lateinischen Ausgaben bleiben ohne die Erweiterung!)

Bugenhagen<sup>70</sup> beginnt mit den von Josephus erwähnten Zeichen, „die die kommende Verwüstung im voraus anzeigten“<sup>71</sup> – und gibt zugleich die Begründung, die so bei Josephus nicht steht:

„ALS sich die zeit naht / das Gott wolt vber Jerusalem / vnd das Jüdisch volck / den entlichen zorn gehen lassen / wie die Propheten / vnd der Herr Christus selbs jhnen gedrawet / vnd zuuor gesagt hatten / sind diese nachfolgende zeichen vorher gangen.“  
(Rviii<sup>f</sup>)

Er verkürzt dabei die Darstellung des Historikers und schärft damit ihre Aussage.<sup>72</sup> Bevor er dann mit einer ebenso gekürzten und zugespitzten

## Das Motiv der Zerstörung Jerusalems als Exemple

Darstellung der Zerstörung Jerusalems beginnt, gibt er seinen Lesern/Hörern schon den Hinweis auf die von ihnen erwartete *interpretatio Christiana*, indem er den Zusammenhang zwischen ‚Untat‘ der Juden und deren Bestrafung durch die Zerstörung Jerusalems unmittelbar herstellt:

„Nu wöllen wir von der verstörung an jhr selbs auch kurtz reden. Da die Jüden / wie Stephanus sagt [Apg 7,52] / als mörder vnd verreter / den gerechten vnd vnschuldigen Christum getödtet hatten / ist es mit dem gantzen Jüdischen Reich / jnn allen stenden jnmer erger worden“ (Sii<sup>v</sup>),

und er malte die innere Zerrüttung genüsslich aus, aber auch so akzentuiert, dass auch ein unbefangener Leser/Hörer die von Bugenhagen intendierte Aktualisierung bemerken musste:

„die Hohen priester huben an / vbeten Tyrannei / widder die andern priester / Vnter den andern gewaltigen war allerley has vnd neid /schicket sich alles zu vneinigkeit jn regiment / vnd lies sich ansehen / das ein gros enderung vnd zerrüttung des reichs /verhanden were. Aus solchem zwispalt vnd hasse der gewaltigen vnter sich / erhuben sich rotten / vnd allerley parteische zertrennung / vnd aus dem trug sich zu / allerley vnglück / viel raubs / mords jnn der Stad vnd ausser Jerusalem / vnd schicketen sich alle sache / das beide regiment / geistlich vnd weltlich des volcks zu trümmern gehen wolt.“ (Sii<sup>v</sup>-Siii<sup>r</sup>)

45

Zusätzlich hätten sich die Juden „durch Gottes verhengnis“ (Siii<sup>r</sup>) gegen die ungerechte Herrschaft des Statthalters Gessius Florus erhoben, worauf Kaiser Nero seine Feldherren Vespasian und Titus in die Provinz Syrien geschickt habe. Und dann erzählt Bugenhagen, zwar nach Josephus,<sup>73</sup> aber sehr verkürzt und mit sichtlichem pädagogischen Behagen an den geschilderten Gräueln die Zerstörung Jerusalems, wobei auch er den Kannibalismus der jungen Mutter an ihrem Kind ebenso wenig auslässt (Tiii<sup>r</sup>) wie die Szene mit den 2000 aus Geldgier aufgeschlitzten Leibern (Tiv<sup>r</sup>). Sein Resümee:

„Also hat Gott die verachtung vnd verfolgung des Evangelij gestrafft / vnd aller welt ein schrecklich Exempel furgestellet / sie zu vermanen / Gottes zorn vnd straffe zu fürchten / vnd sich zu Gott vnd erkantnus Christi zu bekeren.“ (Vvv)

Sogleich wird auch die zeitgenössische Auseinandersetzung mit einbezogen: Wenn Gott schon sein (früher) auserwähltes Volk so bestraft

habe, um wie viel mehr werde er die Völker des Evangeliums bestrafen, wenn sie

„rechte Gottes dienst vnd erkanntnis verachten / vnd mit grosser halstarrigkeit vnd grausamkeit verfolgen / denn zuuor jhn der welt nie geschehen / Darumb ist nicht zweüel / die straffe wird nicht fern sein / vnd wird jhn gehen / wie es mit Jerusalem gangen.“ (Vvi)

46 Bedenkt man, dass das Bugenhagen'sche Werk in Aberdutzenden Auflagen und Fassungen über zwei Jahrhunderte in Deutschland, aber auch in Dänemark, Island und Polen verbreitet war, dann kann man ungefähr abschätzen, welche Wirkung diese Beispielerzählung gehabt haben mochte. Seine Fassung der Passionsgeschichte sollte nach Bugenhagens Willen an jedem Karfreitag ganz verlesen werden,<sup>74</sup> es steht zu vermuten, dass auch die Geschichte der Zerstörung Jerusalems im Gottesdienst verlesen wurde. In der polnischen Ausgabe heißt es, man habe den Text „gewöhnlich in Königsberg in den deutschen Kirchen am 10. Sonntag nach Trinitatis Mittags anstatt der Vesperpredigt von der Kanzel verlesen.“<sup>75</sup> Das kann man sich im Zusammenhang der Feier des sogenannten Judensonntags' erklären, den Bugenhagen<sup>76</sup> eingeführt hatte.<sup>77</sup> Dort wurden die Juden als theologischer Typus des Unbekehrbaren Bestandteil des protestantischen Bildes der Juden und ‚des' Juden wie andere nicht ‚Bekehrbare' ausschließenden Verständnisses von Heilsgeschichte.

Auf andere Art verbreitet diese Art des Verständnisses der Zerstörung Jerusalems der Hesse Johannes Sutel (1504-1575). Er war einer der ersten Reformatoren, die nie in der alten Kirche ein Amt innegehabt hatten, um so selbstgewisser war sein Verständnis des reformierten Glaubens. Er hatte seit 1518 in Erfurt studiert, wurde danach Rektor der Lateinschule in Melsungen, 1530 als evangelischer Pfarrer nach Göttingen berufen. 1542 wurde er von Philipp von Hessen nach Schweinfurt geschickt, um dort die Reformation zu stabilisieren, was ihm gelang, danach (1547) ging er wieder nach Göttingen zurück, verließ die Stadt aber wegen einiger Streitigkeiten und war die letzten 20 Jahre seines Lebens Superintendent in Northeim.<sup>78</sup>

1539 veröffentlichte er, angeblich auf Bitten seiner Freunde (Aiii<sup>v</sup>), eine Predigt über Lukas, Kap. 19, der er den programmatischen Titel „Das Evangelion von der grausamen / Erschrecklichen Zerstörung Jerusalem“ gab. Zur größeren Legitimation (und gewiss auch zur Verkaufsförderung) steuerte Martin Luther eine Vorrede bei, in der er so ähnlich argumentiert wie in der oben behandelten Predigt, nunmehr aber aus aktuellem Anlass

## *Das Motiv der Zerstörung Jerusalems als Exemple*

sozusagen als Ersatz für die Römer als Werkzeug des Zornes Gottes gegenüber dem ‚ungläubigen Deutschland‘ die Türken benennt, die 1426 Ofen, das heutige Buda(pest), eingenommen hatten, also ‚vor der Tür‘ standen:

„Besorge mich aber / vnd mus sorgen / Es werde vnserm Deutschen lande auch ein mal gehen / wie Jerusalem. (Ah Gott helffe / das mein sorge feile vnd mein Prophecey lügen sei) Wir habens fur der Thür / wie der Türck hat Griechen land / bis an Deuschland heran / durch Gottes zorn zeschmeltzt vnd zuschmettert. Aber wir achtens nicht / als wenig die Jüden / der Römer zorn achten / sundigen jmer fort vnd fort“ (Aii<sup>v</sup>-Aii<sup>r</sup>).

Sutel vergleicht Christi Wehklagen über die künftige Zerstörung Jerusalems bei Lukas in traditioneller Weise mit dem ‚Beweis‘ für die Richtigkeit dieser Weissagung durch den Bericht ‚des Juden Josephus‘ (Bii<sup>r</sup>) über die reale Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Josephus habe geschrieben „zum zeugnis der warheit“ (Bii<sup>r</sup>) und zum Nachweis, dass Gott damit die Juden bestraft habe, „weil sie das theure Euangelion von der gnade / vnd vergebung der sunden / vberaus seer geschendet / gelestert / vnd verachtet / Vnd dazu noch viel vnschuldigs bluts vergossen“ (Bi<sup>r</sup>) hätten. Sogleich zieht er die Nutzenanwendung auf seine Zeit und seine Zuhörer: Josephus habe geschrieben, damit

47

„diese grausame straffe Gottes fur vnd fur / bey allen menschen rüchtbar vnd bekand würde / auff das vnserere wüttrige Tyrannen hieaus sehen / fülen / vnd greiffen können / wie gar vergebens / vnd vmb sonst / alle jre anschlege / furnemen vnd practiken sein werden / damit sie das Euangelion gar zu dempffen / die helle warheit aus zuleschen / vnd Deusch land im blut zu besuddeln / jtzt im sinn haben.“ (Bii<sup>r</sup>).

Wer diese ‚Tyrannen‘ seien, das verkündet der Göttingische Kämpfer für den Protestantismus, sich immer auf die Autorität des Josephus, aber auch auf die des Kirchenvaters Eusebius berufend, seinen Hörern in immer neuen Anläufen. Zunächst interpretiert er die Worte Christi vor dem Hintergrund der Zerstörung Jerusalems als Mahnung des Herrn nicht nur an seine ‚Freunde‘ (Ci<sup>v</sup>), sondern auch an seine ‚ärgsten Feinde‘, nämlich „Bapst / Bisschouen / Pfarherrn“ (Cii<sup>r</sup>), die die ganze „herde Christi [...] durch vnnütze / verworrende / vngegründte / lose Phariseische lere / im gantzen Bapstum“ (Cii<sup>v</sup>) betrögen und verführten. Nachdem er lange 12 Seiten und mit vielen Belegstellen aus den Propheten, aus Josephus,

Eusebius, Hegesippus, ja aus Tacitus die ‚Blindheit und Verstocktheit‘ der Juden in den vierzig Jahren vor der Zerstörung Jerusalems en detail geschildert hat,<sup>79</sup> redet er mit großem Lamento „von vnsern Gottlosen Tyrannen / Gleisnern vnd Heuchlern“, also von den Vertretern der alten Kirche und ihrer Praxis, die, als ein ebenso „blutigirig heuchlissch volck“ wie die Juden, diesen „auff dem fuss“ folgten. Insbesondere wirft er ihnen Abgöttereie vor, die ‚erstunkene Lügen‘ über Fegefeuer, Wallfahrten, Ablässe, den Zölibat (Ei<sup>r</sup>) verbreiteten. Nachdem er solchermaßen seine Hörer/Leser in ihrem Verständnis programmiert hat, schildert er die Zerstörung Jerusalems mit all den Versatzstücken, die ich schon mehrfach genannt habe. Er schließt dieses Kapitel, nachdem er die Zerstörung Jerusalems erneut als Exempel für Deutschland und andere Länder bezeichnet, und die Reformation nach Lukas 19, 44 als Zeit der Gnade interpretiert und ihre Gegner mit übler Polemik überzogen hat (Hiii<sup>r</sup> bis Hiv<sup>r</sup>), mit der erneuten Warnung,

48 „das sie [die ‚Tyrannen‘ der alten Kirche, aber auch die ‚Rotten und Sekten‘] auch einen Vespasianum vnd Titum haben müssen / Es sey gleich der wütrige Türck / Oder sonst ein ander Fürst / oder der jüngste tag / Denn kurtz vmb / wir Deudschen werden es sehen / vnd erfahren / Das Gott nicht vngestrafft wird lassen / die grausame lesterung seines lieben worts.“ (Hiv<sup>r</sup>).

Die Diaspora der Juden seit 1500 Jahren sei eine Warnung an die ganze Welt und ein Exempel für alle Menschen, damit sie daran dächten,

„wie gar grausam / wie gar an alle barmhertzigkeit Gott der HERR wil und wird straffen die verstockten Gottlosen Tyrannen / die das Euangelio schenden vnd lestern / vnd so viel vnschuldiges bluts vergiessen“ (Jiii<sup>r</sup>).

#### IV.

Mit einem Text, der nicht aus dem Umkreis der Reformatoren, sondern der Gegenreformation stammt, will ich die Reihe meiner Beispiele beschließen. 1574 führt der umtriebige Pfarrherr und Schulrektor Johann Rasser<sup>80</sup> in der vorderösterreichischen, also altgläubig gebliebenen Stadt Ensisheim im Oberelsaß<sup>81</sup> mit seinen Schülern ein dreitägiges Theaterstück in fünf Akten auf, dem er den Titel gibt: „COMOEDIA Vom König der seinem Sohn Hochzeit machte / auß dem xxj. vnd xxij. Capitel Matthei gezogen / darinn der Juden vnd dieser Welt / grosse vndanckbarkeit /

gegen der vilfeltigen angebotenen Gottes gnad fürgebildet wirt.<sup>82</sup> Das Spiel hatte Erfolg, und Rasser gab es im folgenden Jahr bei Samuel Apiarius in Basel zum Druck.

Dem Druck gab er eine Widmung an den Bischof von Basel bei und eine ‚Vorrede an den christlichen Leser‘. Er gestaltet die Widmung als eine kleine Pädagogik und begründet seine Intentionen den Schülern gegenüber. Sie sollen vom Müßiggang abgehalten und zum Nutzen der ganzen Gesellschaft zu vollwertigen Staatsbürgern herangezogen werden:

„Man schreiet vnnd klagt allenthalben ab der rohen gotlosen bösen welt / ein jeder rüffet vmb Reformation vnd besserung (keiner will aber an jn selbst anfahren) da lerne man von einem vngleubigen Heyden / wie jm zu thun vnd die welt zur besserung zu bringen were / welches raht vnd gut beduncken ist / wann man fromme vnd Gottsförchtig Kinder ziehet / so werde man in wenig jaren ein Heilige fromme züchtige vnd Gottsförchtige welt haben. Verlaßt man aber die Kinderzucht (wie dann leider jetz an allen orten geschicht) vnd gestatten jnen allen mutwillen / hengt jnen den zaum nach jhrem gefallen / vnd das so lang vnd vil biß sie in der boßheit wol erstarcken / so wirt man sehen vnd gewar werden wie es noch inn wenig jaren so ein rauhlose vnzüchtige böse vngottsförchtige welt sein wirt / die weder Gott vnd der welt / noch einicher erbarkeit achten werden.“<sup>83</sup>

49

In der Vorrede an den Leser sagt er, er habe schon seit langem in Ensisheim Predigten gehalten, in denen er die Barmherzigkeit und Gnade Gottes gegenüber den Menschen geschildert und am Beispiel der Juden, die undankbar gewesen seien, gezeigt habe, „wie greulich sie der Allmechtig Gott von jrer vndanckbarkeit wegen gestrafft vnd dargegen vns Christen inn vnseren Heydnischen Voreltern an der Juden oder Israeliten Statt durch seinen geliebten Sohn Jesum Christum vnd der Aposteln Predig zu den letzten gezeiten dieser welt beruffen vnnd auffnehmen lassen“ habe. Diese Predigten habe er nun als „ein lebendigs Exempel durch die Kinder selbst“ darstellen lassen, damit alle, Schüler wie Zuschauer, „sich im Heiligen Christenthumb halten / die angebotne Gottes Gnaden erkennen vnd mit danckbarem hertzen annemmen“<sup>84</sup> sollten. Aber auch er will nicht auf die im Exempel angelegte Abschreckung verzichten:

„Dieweil sie [nämlich die Juden] aber solchen beruff verachteten / die Heiligen Propheten vnd lehrer ja Gottes Sohn selbst verspotteten vnd tödten / hat er solch vndanckbar Jüdische Volck gestraffet sich von jhnen zu den Heyden vnd anderen Völkern des gantzen Erdbodens gewendet / vnnd solche seine güte reuchlich angeboten welche doch zu jetziger zeit sehr vnnd mer dann zu vil von vns (das doch

nicht sein solt) verachtet vnd in wind geschlagen wirt / also das zu besorgen (wie dann vor augen vnd es sich allbereit ansehen leßt) hatt er seines ausserwehleten Volcks nicht verschont er werde auch vns solchen mutwillen vnnd vngheorsame nicht lang zu gut halten“<sup>485</sup>

Die ‚Verstocktheit‘ lässt Rasser seine Schüler darstellen als dramatisierte Interpretation von Mt 21, 33-44 und 22, 1-14 (mit den Erweiterungen nach Lk 14, 16-24). Die Reaktion des brüskierten Königs auf die Ermordung seines Sohnes (Mt 21, 38 f.), die bei Mt 22,7 so lautet: „Da wurde der König zornig; er schickte sein Heer, ließ die Mörder töten und ihre Stadt in Schutt und Asche elegen“, setzt Rasser um in eine dramatisierte und mit einem riesigen Spielpersonal versehene Version des Berichtes von Flavius Josephus. Der König des biblischen Gleichnisses verwandelt sich nach dem Mord an seinem Sohn flugs in Gottvater, der zur Strafe über ‚die Juden‘ verhängt, dass sie sich gegen die römische Obrigkeit auflehnen und Jerusalem daraufhin von den Römern belagert und zerstört wird:

50

Nun will ich der sach gar recht thun  
 Weil sichs also verlossen nun  
 Vnd vnder jnen selbst erwecken  
 Vneinigkeit das soll erschrecken  
 Die Römische Herren im landt  
 Welche d’Römer verordnet handt  
 Vber die Juden groß vnd klein  
 Weil aber sie doch gern allein  
 Selbst eigen Herren wollten sein  
 So will ichs g’schēhen lassen sein  
 Das sie sich müssen aufflenen  
 Vnd sichselbst werden verwänen  
 Das / so bald sie vertriben handt  
 Die Landpflēger auß jrem landt  
 Sie selbst möchten einen Herren  
 Erwöhlen zu solchen ehren  
 Der allweg jres glaubens wär  
 Wann nun den Römern kompt die mār  
 Das sie also auffrührisch worden  
 So werden sie trachten vnd sorgen  
 Wie sie möchten gebracht werden  
 Vnder jr joch auff dieser erden  
 Vnd diß wirt g’schehen mit dem schwerdt  
 Also das sie auff dieser erdt



## *Das Motiv der Zerstörung Jerusalems als Exemple*

Verjagt / verfolgt vnd vertrieben  
So vil jren vberblieben  
Durch die Römer will ich mich rechen  
Das jnen muß der leib zerbrechen  
Die auffruhr sol jetz fahen an  
Gebt acht wie es wirt weiters gahn. (vv 2469-2498)

Die Belagerung und Zerstörung Jerusalems (einschließlich der am Spieß gebratenen – und so auf der Bühne gezeigten - kleinen Kinder!)<sup>86</sup>, aber auch die Bestrafung der Anführer des Aufstandes, wird sowohl verbal als auch in Aktion mit einer solchen Brutalität auf die Bühne gebracht, dass man sich (zumal wenn man bedenkt, dass dies von Schülern zwischen 7 und 14 Jahren gespielt wurde!) heute nur wundern kann.<sup>87</sup> Doch die Absicht ist deutlich: Das Exempel bestrafte Ungehorsams soll an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen!

Rasser propagiert (nicht anders als Luther oder etwa Martin Bucer) einen – in diesem Fall katholischen – christlichen Staat, in dem die Obrigkeit für das Auskommen der Menschen sorgt, für Gehorsam gegen Gott und für Ehrfurcht gegenüber den von ihm eingesetzten Regenten. Dieser christliche Staat kennt und duldet keine Abweichungen, Abweichler werden rücksichtslos verfolgt und bestraft: dafür ist das Schicksal der Anführer des jüdischen Aufstandes und die Zerstörung Jerusalems das abschreckend dargestellte Exempel. Der eine der Anführer, Symon, bekennt, als er im dritten Akt des dritten Spieltages auf die Bühne tritt, um getötet zu werden:

O wee / o wee mir armen Man  
Des vbels so ich hab gethan  
Jn dem das ich mich widersetzt  
Der Obrigkeit vnd sie verletzt  
Mit auffruhr aller meuterey  
Die ich angerichtet hab frey  
Were ich meiner Obrigkeit  
Gehorsam g'weßt zu aller zeit  
So dörrft man mir nicht jetz mein hertz  
Außschneiden / o des grossen schmerz  
Vnd das ich auch jetz hangen muß  
O wee / o wee / der schwären buß  
Secht / secht an mich jr liebe leut  
Vnd seit gehorsam zu aller zeit

Der Obrigkeit / wie sich gebürt  
 Dann es warlich gerochen wirt  
 Wann einer jren widerstrebt  
 Wie ich leider hab selb erlebt  
 O wee / o wee / des grossen schmerz  
 O wee / o wee / meins armen hertz

Allhie warffen jhn die Hencker nider / schnitten jm das hertz auß dem leib / vnd da er auff hort schreien / nam der Hencker einer sein hertz / stieß es jm auff das maul vnd sprach (vv 4669-4688 und Regieanweisung).

52

Doch sind die Intentionen des elsässischen Pfarrers nicht ganz so eindeutig nur auf die Produktion gehorsamer Untertanen für den frühneuzeitlichen Territorialstaat zu beschränken, wiewohl mir das sein Hauptziel zu sein scheint. Die ausführliche Darstellung des Aufruhrs, die ausführliche Darstellung des materiellen Aufwandes, den der Kaiser und das ganze Römische Reich aufbringen mussten, um den Aufstand niederzuschlagen, die auf Halsstarrigkeit stoßenden Angebote des Angreifers Titus, den Juden sogar die freie Religionsausübung zuzugestehen, lassen auch an die Protestanten des späten 16. Jahrhunderts als indirekte Adressaten denken: Den katholischen Zuschauern und Lesern sollte in der Zeit des Tridentinums am Beispiel der Juden deutlich gemacht werden, was den Protestanten drohe, wenn sie sich nicht der von Gott eingesetzten Majestät des katholischen Kaisers unterwürfen.<sup>88</sup>

## V.

Das Motiv der Zerstörung Jerusalems war über ein Jahrtausend fast ausschließlich dazu benutzt worden, das Schicksal des jüdischen Volkes in einem christlichen Universum exemplarisch zu begründen und zu legitimieren. Im 16. Jahrhundert wird die Exempel-Funktion erweitert. Martin Luther gibt mit dem Motiv seiner Haltung gegenüber den aufrührerischen Bauern 1525 eine heilsgeschichtliche Grundlage und macht zugleich allen weltlichen und geistlichen Fürsten deutlich, was ihnen und damit ganz Deutschland an Rache Gottes drohe, wenn sie nicht den von ihm und seinen Getreuen erneuerten christlichen Glauben annähmen. Diese Botschaft wird von Bugenhagen und Sutel (die hier stellvertretend für viele andere

protestantische Autoren erwähnt wurden) aufgenommen und im Kampf gegen das Papsttum und die alte Kirche im eschatologischen Kontext verallgemeinert.

Der katholische Autor Rasser argumentiert zwar auch gegen den religiösen Gegner Protestantismus, aber sein Hauptaugenmerk liegt auf der Begründung und Absicherung des modernen Untertanenstaates, für den brave und gehorsame Bürger und Eliten herangezogen werden sollen.

Gleichwohl ist allen Schriften die alte antijüdische Intention des Motivs noch unübersehbar eingeschrieben, auch Johann Rasser. Der Herold verkündet am Anfang des Stückes, es handle von den Juden, die Gottes Sohn „vber d'massen / Veracht / veruolgt / verschmecht / getöd“ hätten. Deshalb seien sie (von Titus und Vespasian im Auftrag Gottes, s.o.) ausgerottet worden von der Erde,

Also das wenig mehr vorhanden  
Die doch auch sind in strick vnd banden  
Vnd kein bleibende statt nicht haben  
Weil man sie hin vnd her thut jagen  
Wie dann geschehen in disem Jar  
Als ich jetzunder sag fürwar  
Das alle Juden auß disem land  
Welchs g'hört Ertzherzog Ferdinand  
Verjagt / verstossen vnd vertriben  
Also das keiner vberbliben (vv 53-62)

53

So kehrt auch Rasser zur alten Tradition zurück: er stellt die Vertreibung der wenigen Juden aus den österreichischen Teilen des Elsaß<sup>89</sup> als legitim dar und (wie die Zerstörung Jerusalems und die ‚Ausrottung‘ der Juden durch die Römer) als legitime Strafe für Ungehorsam und Undankbarkeit Gott und der Obrigkeit gegenüber.

Aufgabe künftiger Forschung zum Thema „Zerstörung Jerusalems“ im 16. Jahrhundert wird es sein, unter Einbeziehung einer größeren Zahl von Texten, von denen hier nur eine kleine Auswahl betrachtet werden konnte,<sup>90</sup> die Veränderung in Darstellung und Funktion des Motivs in den größeren Zusammenhang der reformatio/Reformation<sup>91</sup>, in den Zusammenhang der ‚normativen Zentrierung‘ in der frühen Neuzeit<sup>92</sup> und der Konfessionalisierung<sup>93</sup>, kurz: in den Zusammenhang der Entstehung des modernen bürgerlichen Staates zu stellen und so neu zu interpretieren.

## NOTEN

54

<sup>1</sup> Über ihn, seine Geschichte und Funktion W.F.: *Ein geborner Jud von Jerusalem*. Überlegungen zur Entstehung der Ahasver-Figur. In: von Enoch bis Kafka, Festschrift für Karl E. Grözinger, zum 60. Geburtstag. Wiesbaden 2002, S. 207-217. Dort auch die notwendige Literatur.

<sup>2</sup> Heinz Schreckenberg: Josephus und die christliche Wirkungsgeschichte seines ‚Bellum Judaicum‘. In: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung, hg. von Hildegard Temporini und Wolfgang Haase, Band II (= Principat 21, 2. Halbband: Religion: Hellenistisches Judentum in Römischer Zeit: Philon und Josephus [Forts.], hg. von Wolfgang Haase). Berlin; New York 1984, S. 1106-1217, das Zitat S. 1167.

<sup>3</sup> Nachweise bei Heinz Schreckenberg: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.) (Europ. Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Band 172). Frankfurt am Main u.a., 4. überarbeitete und erg. Auflage 1999 (=Schreckenberg D); derselbe: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.-13. Jh.) (Europ. Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Band 335). 3. erg. Aufl. 1997 (=Schreckenberg II).

<sup>4</sup> Vgl. Schreckenberg I, S. 357 ff.

<sup>5</sup> Vgl. Stephen K. Wright: The Vengeance of our Lord: Medieval Dramatizations of the Destruction of Jerusalem (Pontifical Institute of Medieval Studies: Studies and Texts 89). Toronto 1989.

<sup>6</sup> Vgl. Schreckenberg passim. – Zur Vielfalt der Deutungsvariationen bei Christen und Juden in den ersten Jahrhunderten (**vor** Origenes, der eine die ganze Rezeptionsgeschichte dann dominierende „Engführung in der Deutung der Tempelzerstörung“ vorgenommen hat) vgl.: Heinz-Martin Döpp: Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n.Chr. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, Band 24). Tübingen; Basel 1998, das Zitat S. 310.

<sup>7</sup> Zitiert nach Schreckenberg, wie Anm. 2, S. 1147. (In Schreckenberg I, S. 386, wird dieser Text aber als Leo untergeschoben bezeichnet).

<sup>8</sup> Ebenda, S. 1113, vgl. auch dort, Kap. 4!

<sup>9</sup> Flavius Josephus: De Bello Judaico, Der Jüdische Krieg, Griechisch und Deutsch, hg., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Otto Michel und Otto Bauernfeind. Drei Bände (in vier), Darmstadt 1959-1969, Band I, 31982, S. XXXI.

<sup>10</sup> The Oxford Dictionary of the Christian Church, Sec. Ed. by F. L. Cross and E. A. Livingstone, reprinted Oxford 1984, p. 1207.

<sup>11</sup> Johannes Chrysostomus: Acht Reden gegen die Juden, eingeleitet und erläutert von Rudolf Brändle, übersetzt von Verena Jegher-Bucher (Bibliothek der Griechischen Literatur, Band 41). Stuttgart 1995. Dort, S. 72-74, eine Zusammenstellung der Hauptvorwürfe gegen die Juden.

<sup>12</sup> Vgl. Schreckenberg, wie Anm. 2, S. 1134.

<sup>13</sup> Flavius Josephus, wie Anm. 9, S. XXXIV.

<sup>14</sup> Ebenda, S. XXXII.

<sup>15</sup> Ein Teil der Reden (1 – 5) ist in der lateinischen Übersetzung des Erasmus von Rotterdam in der Chrysostomus-Ausgabe Frobens, Basel 1530-1537, erschienen! Rudolf Brändle, wie Anm. 11, Einleitung, S. 40.

<sup>16</sup> Vgl. beispielsweise Rotraud Ries: Zur Bedeutung von Reformation und Konfessionalisierung für das christlich-jüdische Verhältnis in Niedersachsen. In: Aschkenas, Zs. f. Gesch. u. Kultur d. Juden, Band 6, 1996, Heft 2, S. 353-419.

<sup>17</sup> Martin Luther, Weimarer Ausgabe, Band 53, S. 412-552.

<sup>18</sup> Ebenda, S. 419.

<sup>19</sup> Ebenda, S. 418.

<sup>20</sup> Z.B. ebenda, S. 435, Z. 2 f., S. 441, Z. 36 ff., S. 446, Z. 25 f., S. 446, Z. 36 – S. 447, Z. 10., S. 447, Z. 27-36, S. 450, Z. 8 f., S. 455, Z. 25-30, S. 468, Z. 21 f., S. 472, Z. 4 f., Z. 27 f., S. 477, Z. 5 f., S. 492, Z. 30 f., S. 493, Z. 1 ff., S. 494, Z. 34 ff., S. 495, Z. 33 f., S. 497, Z. 34, S. 505, Z. 4 f. u. 31, S. 506, Z. 4, S. 507, Z. 29, S. 508, Z. 35, S. 509, Z. 11 f. u. 19 ff., S. 510, Z. 13, S. 518, Z. 31 ff., S. 520, Z. 27 f., S. 525, Z. 10 f., S. 533, Z. 11 f., S. 535, Z. 9, Z. 13, Z. 23, S. 546, Z. 17 f., S. 550, Z. 29 f., S. 551, Z. 5-12. (Nicht aufgenommen sind allgemeine Zeitangaben wie ‚in 1500 Jahren‘ und Anspielungen auf die Zerstörung Jerusalems durch Hadrian).

## Das Motiv der Zerstörung Jerusalems als Exemple

- <sup>21</sup> Ebenda, S. 551. Auch dieses Argument hat Luther nicht erfunden, es steht schon beim ‚Vater der katholischen Dogmatik‘ (Schreckenberg I, S. 205), Irenäus von Lyon. Vgl. Schreckenberg (wie Anm. 2), S. 1123.
- <sup>22</sup> So sieht es auch Hildegard von Bingen! Vgl. Winfried Frey: Das Bild der Synagoge im *Liber Scivias* Hildegards von Bingen. In: Danielle Buschinger (Hg.): *Autour de Hildegarde de Bingen, Actes du Colloque du Centre d'Études Médiévales de l'Université de Picardie – Jules Verne, Saint Riquier, 5-8 Décembre 1998* (Medievales 10). Amiens 2000, S. 41-50, bes. Kap. IV.
- <sup>23</sup> Vgl. Erich Zenger: *Das Erste Testament, Die jüdische Bibel und die Christen*. 5Düsseldorf 1995, Kap. V, 3.
- <sup>24</sup> Ebenda, S. 419: „So wollen wir nu, unsern Glauben zu stercken, der Jüden etliche grobe thorheit in jrem glauben und auslegung der Schrift handeln, weil sie so giftig unsern Glauben lestern, kompts jrgent einem Jüden zur besserung, das er sich scheme, istis deste besser. Wir reden jztz nicht mit den Jüden, sondern von den Jüden und von jrem thun, das unser Deutschen auch wissen mügen.“
- <sup>25</sup> Ebenda, S. 448
- <sup>26</sup> Ebenda, S. 511; in Kürze, aber fast wörtlich wiederholt S. 522, unmittelbar vor der ersten Aufzählung der aus ‚scharfer Barmherzigkeit‘ gewonnenen Ratschläge, wie „mit diesem verworffen, verdampten Volck der Jüden“ zu verfahren sei, so dass zu vermuten ist, diese Ratschläge seien für Luther *mutatis mutandis* auch auf andere Feindgruppen übertragbar.
- <sup>27</sup> Martin Luther, Weimarer Ausgabe, Band 18, S. 279-343.
- <sup>28</sup> Ebenda, S. 292.
- <sup>29</sup> Ebenda, S. 293-299.
- <sup>30</sup> Ebenda, S. 293.
- <sup>31</sup> Ebenda.
- <sup>32</sup> Ebenda, S. 295, auch schon S. 294.
- <sup>33</sup> Ebenda.
- <sup>34</sup> Ebenda, S. 299-329.
- <sup>35</sup> Ebenda, S. 303.
- <sup>36</sup> Ebenda, S. 304.
- <sup>37</sup> Ebenda, S. 294.
- <sup>38</sup> Ebenda, S. 296.
- <sup>39</sup> Ebenda, S. 307.
- <sup>40</sup> Ebenda, S. 310; der letzte Satz ist von Luther nachträglich in das Mskr. eingefügt, vgl. ebenda, S. 281 f.
- <sup>41</sup> Martin Luther, Weimarer Ausgabe, Band 18, S. 344-361.
- <sup>42</sup> Ebenda, S. 357
- <sup>43</sup> Ebenda, S. 358.
- <sup>44</sup> Ebenda.
- <sup>45</sup> Ebenda.
- <sup>46</sup> Ebenda. – Vgl. Richard Marius: *Martin Luther, The Christian between God and Death*. Cambridge (Mass.), London 1999, Kapitel 25.
- <sup>47</sup> Weimarer Ausgabe, Band 17,1: *Predigten des Jahres 1525*, Nr. 54: *Predigt am Sonntag nach Laurentii: Eyn sermon an dem zehenden sonntag nach der heyligen driualtikeyt. Euangelium Luce am xix. Cap. S. 380-399*
- <sup>48</sup> Ebenda, S. 384.
- <sup>49</sup> Ebenda, S. 385. – „Im Lauf der christlichen Antike und vor allem im Mittelalter wird der Geschichtsbeweis des Jahres 70 zu einem ganzen Strafkatalog ausgeweitet, dessen einzelne Elemente dem Jüdischen Krieg des Flavius Josephus entnommen werden. Das beliebteste Stück dieses Kataloges wird ein Fall von Kannibalismus im belagerten, hungernden Jerusalem, die Teknophagie der Maria (Bell. Jud. 6,201 ff.). Dieses Schauerstück schien in einzigartiger Weise zu zeigen, wie furchtbar Gott strafen kann.“ Schreckenberg I, S. 204.
- <sup>50</sup> Ebenda, S. 386.
- <sup>51</sup> Ebenda.
- <sup>52</sup> Ebenda.
- <sup>53</sup> Ebenda, S. 381.
- <sup>54</sup> Ebenda, S. 386-395.
- <sup>55</sup> Ebenda, S. 386.
- <sup>56</sup> Ebenda, S. 389; die Anmaßung Luthers wurde sofort von Seiten der Altgläubigen scharf gerügt, ebenda, Anm. 1.
- <sup>57</sup> Ebenda.
- <sup>58</sup> Ebenda, S. 387.
- <sup>59</sup> Vgl. Marius (wie Anm. 46), S. 442-468.

<sup>60</sup> Ich folge hier Joachim Hamm, der in einem von Horst Brunner initiierten Band „*Dulce bellum inexpertis*. Bilder des Krieges in der deutschen Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts“, der 2002 erscheinen wird, das Kapitel sieben „*Pax optima rerum*. Zu den Friedensschriften des Erasmus von Rotterdam und ihrer zeitgenössischen literarischen Rezeption“ verfasst hat. Ich danke Joachim Hamm sehr, dass er mir einen Ausdruck des druckfertigen Beitrages hat zukommen lassen!

<sup>61</sup> Ebenda, S. 401 f.

<sup>62</sup> Ebenda, S. 404.

<sup>63</sup> Ebenda, S. 405.

<sup>64</sup> Ebenda, S. 461.

<sup>65</sup> Eine Übersicht über Leben und Werk von Hans Hermann Holfelder in: TRE VII, 1981, S. 354-363. – Eher apologetisch Hans Günter Leder in: Martin Greschat (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte, Band 5: Die Reformationszeit I, hg. von Martin Greschat. Stuttgart u.a. 1981, S. 233-246.

<sup>66</sup> Darüber demnächst in der Festschrift für Ernst Rich Metzner.

<sup>67</sup> Zur Tradition der Evangelienharmonie vgl. Petra Hörner: Zweisträngige Tradition der Evangelienharmonie (Germanist. Texte und Studien 67). Hildesheim 2000.

<sup>68</sup> Dies und das Folgende nach Georg Geisenhof: Bibliotheca Bugenhagiana, Bibliographie der Druckschriften des D. Joh. Bugenhagen. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1908, Nieukoop 1963, S. 102-178.

<sup>69</sup> Wie Anm. 65, S. 361.

<sup>70</sup> Ich zitiere nach dem Druck von Peter Seitz, Wittemberg 1534 (Geisenhof Nr. 78). Exemplar der HAB Wolfenbüttel. Bl. Rviiiir bis Bl. Vviii.

<sup>71</sup> Flavius Josephus, wie Anm. 9, Band II, 2, S. 51.

<sup>72</sup> Aufschlussreich z.B. die Schilderung des Wahnsinnigen Jesus, Sohn des Ananias (II,2, S. 53 f. und Sir-Siir).

<sup>73</sup> Seite Sivv berichtet Bugenhagen nach Josephus (III, 111-339) von der Gefangennahme des Josephus und fährt fort: „Vnd der selbige Josephus hat geschrieben / was wir von dieser Historien wissen.“ Aber auch aus „Egesippus“, den er SVIIIv als Gewährsmann nennt, scheint er seine Informationen geholt zu haben.

<sup>74</sup> „In der Hamburger Kirchenordnung von 1529 gibt Bugenhagen den Ablauf des Karfreitags so: Morgens um sechs Uhr singe man ein deutsches Lied mit dem Volke, und ein Kaplan soll von der Kanzel aus einem Buche, auf Deutsch von Anfang bis zum Ende die aus den vier Evangelien zusammengestellte Passion des Herrn lesen.“ Schriftlicher Hinweis von Christoph Auffarth, dem ich dafür herzlich danke!

<sup>75</sup> Übersetzung nach Georg Geisenhof, wie Anm. 68, S. 173 zu Nr. 135.

<sup>76</sup> In variierender Fortführung der Tradition der alten Kirche (in der Lk 19, 41-47, nun am 9. Sonntag nach Pfingsten, bis ans Ende des 20. Jahrhunderts als Evangelium gelesen und in der Predigt erklärt wurde) und wiederum unter Rückgriff auf eine Tradition der Alten Kirche!

<sup>77</sup> Er wird in einigen evangelischen Kirchen Deutschlands bis heute als ‚Israel‘-Sonntag, nun aber mit pro-jüdischer Haltung gefeiert. Vgl. Evelina Volkmann: Vom Judensonntag zum Israelsonntag, Predigtarbeit im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, Stuttgart 2002.

<sup>78</sup> Biographischer Überblick in der ADB, Neudruck der 1. Aufl. von 1894, Berlin 1971, Band 37, S. 1967.- Ich benutze das Exemplar der HAB.

<sup>79</sup> Quintessenz: O wie recht geschicht den verstockten / verzweulten / blinden Jüden / Sie wollten die trewe warnung Christi nicht annemen / Sie wollten keinen Apostel hören / Sie wollten auch die erschreckliche zeichen vnd gesichte / dauon jtz gesagt / nicht achten / Wolan / so müssen sie jtz / da jr not am grösten war / des leidigen Teuffels boten vnd Prediger hören“ (Diiv bis Diüir)

<sup>80</sup> Zu Leben und Werk vgl. Jürgen Bücking: Johann Rasser (ca.1535-1594) und die Gegenreformation im Oberelsaß (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 101). Münster 1970.

<sup>81</sup> „Au XVIIe s., Ensisheim devient le centre le plus actif de la reconquête catholique en Autriche antérieure.“ Raymond Oberlé und Lucien Sittler (Hgg.): Le Haut-Rhin, Dictionnaire des Communes, Histoire et Géographie, Economie et Société, Tome 1, 1980, S. 383.

<sup>82</sup> Ausgabe mit Kommentar demnächst von Maria E. Dorninger. Ich zitiere aus einem Computer-Ausdruck dieser Ausgabe. Für die Überlassung des Ausdrucks danke ich Frau Dorninger sehr!

## Das Motiv der Zerstörung Jerusalems als Exemple

<sup>83</sup> Vorrede an den Basler Bischof, S. 9.

<sup>84</sup> Vorrede an den Leser, S. 20.

<sup>85</sup> Ebenda, S. 21.

<sup>86</sup> Regieanweisung vor v 3489: „Der Kriegsknecht einer inn der Statt bracht ein halbs gebrachten Jungs kind an einem Spiß stecken zeigts den anderen vnd sprach“. (Die Regieanweisungen sind immer im Präteritum, also auf das im Vorjahr aufgeführte Spiel bezogen).

<sup>87</sup> Ein kurzer Überblick über „Verbrechen und Strafen“ in der frühen Neuzeit bei Richard van Dülmen: Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit, Zweiter Band: Dorf und Stadt 16.-18. Jahrhundert. München 1992, S. 246-274.

<sup>88</sup> Rasser hatte in seiner Zeit in Colmar mitten in den Auseinandersetzungen um den rechten Glauben in der freien Reichsstadt gestanden. Vgl. Bücking, wie Anm. 80, III. Kapitel.

<sup>89</sup> Vgl. Arye Maimon (Hg.): Germania Judaica, Band III,1: Ortschaftsartikel Aach – Lychen. Tübingen 1987, S. 305. Es kann sich nur um Kleinstgemeinden handeln, die aus Vorderösterreich vertrieben wurden: „1540 wohnte noch ein Jude in E. Vertreibung 1574.“ – Zur Größe und Bedeutung der jüdischen Gemeinden im Südwesten des Reiches jetzt summarisch J. Friedrich Battenberg: Die Juden in Deutschland

vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (Enzyklop. Deutscher Geschichte, Band 60). München 2001, Kapitel I.2.1.

<sup>90</sup> Im Laufe des Jahres 2002 wird eine CD-ROM mit den im Forschungsprojekt „Das Judenbild in den deutschen Flugschriften des 16. Jahrhunderts – Kontinuität und Wandel“ gesammelten und ausgewerteten Texten Interessierten zur Verfügung stehen.

<sup>91</sup> Vgl. etwa Bernhard Jussen und Craig Koslofsky (Hgg.): Kulturelle Reformation, Sinnformationen im Umbruch 1400-1600 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Band 145). Göttingen 1999.

<sup>92</sup> Vgl. die Arbeiten von Bernd Hamm: Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft. In: Jahrbuch für Biblische Theologie 7, 1992: Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft, S. 241-279, und derselbe: Von der spätmittelalterlichen Reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland. In: Archiv für Reformationsgeschichte 84, 1993, S. 7-81.

<sup>93</sup> Dazu zusammenfassend: Heinrich Richard Schmidt: Konfessionalismus im 16. Jahrhundert (Enzyklop. Deutscher Geschichte, Band 12). München 1992.