

Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 22. September 2015

www.epd.de

Nr. 39

Reformator, Ketzer, Judenfeind. Jüdische Perspektiven auf Martin Luther

*Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und des
Zentralrats der Juden in Deutschland, Berlin 10.-12.6.2015*

Impressum

Herausgeber und Verlag:
Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik (GEP)
gGmbH
Anschrift: Emil-von-Behring-Str. 3,
60439 Frankfurt am Main.
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt

Geschäftsführer:
Direktor Jörg Bollmann
Verlagsleiter:
Bert Wegener
epd-Zentralredaktion:
Chefredakteur: Dr. Thomas Schiller

epd-Dokumentation:
Verantwortlicher Redakteur:
Uwe Gepp
Tel.: (069) 58 098 –135
Fax: (069) 58 098 –294
E-Mail: doku@epd.de

Der Informationsdienst
epd-Dokumentation dient der
persönlichen Unterrichtung.
Nachdruck nur mit Erlaubnis und
unter Quellenangabe.
Druck: druckhaus köthen
Friedrichstr. 11/12
06366 Köthen (Anhalt)

■ Reformator, Ketzer, Judenfeind – Jüdische Perspektiven auf Martin Luther

Die Wortkombination »historisches Ereignis« wird oft bemüht und ebenso wird oft übersehen, dass jedes Ereignis historisch ist, kaum dass es geschah. Die Tagung verdient das Prädikat »besonderes historisches Ereignis«. War sie doch die erste Kooperation des Zentralrates der Juden in Deutschland mit einer Ev. Akademie, in diesem Falle der Ev. Akademie zu Berlin. Dieses Prädikat wird noch verstärkt dadurch, dass sich diese Partner eines Themas annahmen, das für beide Seiten je unterschiedlich aber gemeinsam schmerzhaft ist. Denn die Judenfeindschaft Luthers und ihre Nachwirkungen in einer Tagung mit jüdischen und christlichen Teilnehmer_innen und Referent_innen zu bearbeiten, stellt aufgrund des so lang anhaltenden gewaltförmigen christlichen Zugangs zum jüdischen Volk kein leichtes Unterfangen dar. Verstärkt wird diese Schwierigkeit durch die Indienstnahme Luthers durch die Deutschen Christen und die Nationalsozialisten.

Dass dies gelingen konnte, haben alle Beteiligten auch als Geschenk gesehen. Denn es ist, so viele Apostel einer unangefochtenen Normalität im christlich-jüdischen Verhältnis es auch geben mag, bleibend nicht selbstverständlich zu diesem Thema gemeinsam nachzudenken und zu arbeiten.

Es wurden sehr unterschiedliche jüdische Stimmen laut, selten eine wie die Heines: »Ruhm dem Luther! Ewigen Ruhm dem teuren Manne, dem wir die Rettung unserer edelsten Güter verdanken und von dessen Wohltaten wir noch heute leben! Es ziemt uns wenig über die Beschränktheit seiner Ansichten zu klagen ... es ziemt uns noch weniger, über seine Fehler ein herbes Urteil zu fällen« (Religion und Philosophie in Deutschland, Erstes Buch, 1835)

Wir sehen hier, dass auch Heine irren kann und trotzdem ist es gut, ihn nicht einfach zu ignorieren, sondern zu verstehen suchen, was er wohl meinte, was ihn zu solcher Euphorie veranlasst haben könnte. Aber, lieber Heinrich Heine, es ziemt sich wohl, ja es ist sogar notwendig ein differenziertes, aber in diesem Falle wohl doch herbes Urteil über Martin Luther zu sprechen, vielleicht gar nicht nur über seine unheilvollen Judenschriften sondern möglicherweise über noch andere Grundpfeiler seiner Theologie.

Anders Albert Friedlander, der große, in Berlin geborene Rabbiner der Westend Synagoge in London: »Wir müssen (aus der Folterkammer) nach oben gehen, wo du mich wieder als einen des Volkes Gottes erkennen kannst. Wir müssen in deiner Bibliothek sitzen, so dass ich mich an deinen großen Bibelarbeiten ergötzen und dir manchmal leise sagen kann, dass diese und jene Idee von dem jüdischen Gelehrten Raschi stammt, auch wenn du es von Nicolaus von

Lyra gelernt hast.« (Rückfragen und Ausblicke aus der Sicht eines Juden, in Luther kontrovers, 1983, 252-265)

Heraus aus der Folterkammer, weg von dem Ort der Gewalt, ins Licht um uns gegenseitig zu sehen. Dabei sollen sich Protestant_innen klar werden über die Ursachen der Gewalt gegen Juden in ihrer Tradition.

Vermutlich hatte die Französische Friedrichstadtkirche solche eine paritätische Teilnehmerschaft aus Juden, Jüdinnen, Christinnen und Christen noch nie gesehen und so freuten sich die alten Mauern der Toleranz und des Respekts an solchem Vorhaben, antisemitische Gewaltformen anzusehen und sich ihnen zu widersetzen.

Diese Tagung und deren Dokumentation sollen eine Perspektive stärken für einen solidarischen und empathischen, gleichzeitig nichts beschönigenden Austausch zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden im jüdisch-christlichen Verhältnis in Geschichte und Gegenwart. Sie zielt auf eine konkrete und deutlich verstärkte Verankerung dieses Austausches in den unterschiedlichen protestantisch verantworteten institutionellen Kontexten.

(Sabena Donath, Prof. Dr. Doron Kiesel, Zentralrat der Juden in Deutschland; Dr. Christian Staffa, Ev. Akademie zu Berlin)

Quellen:

Reformator, Ketzer, Judenfeind. Jüdische Perspektiven auf Martin Luther

Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und des Zentralrats der Juden in Deutschland, Berlin 10-12.6.2015

Aus dem Inhalt:

Reformator, Ketzer, Judenfeind. Jüdische Perspektiven auf Martin Luther. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und des Zentralrats der Juden in Deutschland, 10.-12.6.2015

► Prof. Dr. Christian Wiese: »Unheilsspuren«: Zur politischen Dimension des theologischen Denkens Luthers im Kontext des modernen Antisemitismus	4
► Prof. Dr. Andreas Pangritz: Martin Luther – Judenfreund oder Antisemit?	17
► Dr. Maria Diemling: Jüdisches Leben in Deutschland um die Reformationszeit	25
► Prof. Debra Kaplan: Jewish Responses to Martin Luther: Diplomacy, Polemics, and Proximity	34
► Prof. Dr. Christian Wiese: Deutsch-jüdische Lutherlektüren vor der Shoah: Eine tragische Liebesgeschichte	42
► Prof. Dr. Micha Brumlik: Martin Luther und die Juden – eine politologische Betrachtung	59
► Prof. Dr. Gury Schneider-Ludorff/Dr. Axel Töllner: Zum Umgang mit der aktuellen Debatte um Luthers Einfluss und Wirken – aus protestantischer Sicht	69
► Autorenverzeichnis	77

»Unheilsspuren«: Zur politischen Dimension des theologischen Denkens Luthers im Kontext des modernen Antisemitismus¹

Von Prof. Dr. Christian Wiese, Goethe-Universität, Frankfurt am Main

Reformator, Ketzer, Judenfeind. Jüdische Perspektiven auf Martin Luther. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und des Zentralrats der Juden in Deutschland, Berlin 10.-12.6.2015

1

Die Auseinandersetzung mit der verhängnisvollen Wirkungsgeschichte christlicher Judenfeindschaft und ihrem Zusammenspiel mit dem modernen Antisemitismus gehört zu den Grundelementen christlich-theologischer Selbstreflexion nach 1945. Die Erkenntnis der ungeheuren Dimension der Mitverantwortung des Christentums und der christlichen Kirchen für die Verbrechen der Shoah ist in den vergangenen Jahrzehnten zu einem entscheidenden Aspekt theologischer Neuorientierung und zu dem Fundament geworden, auf dem das christliche-jüdische Gespräch der Gegenwart überhaupt erst möglich geworden ist. Die historische Forschung hat das Bewusstsein gefördert, dass die christliche Tradition, der zufolge Israel von Gott verworfen ist, sowie das Verschweigen und Verzerren jüdischen Selbstverständnisses durch die Zeiten hindurch unendliches Leid über jüdische Menschen gebracht haben und mit in die Geschichte des mörderischen Antisemitismus der Nazis hineingehören. Allerdings sind viele Fragen auch strittig – etwa ob man zwischen Antisemitismus als einem Phänomen der Moderne und einem christlichen »Antijudaismus« unterscheiden soll, bei dem es sich aus der Sicht mancher Interpreten um ein rein theologisches Konzept handelt. Ich möchte daher von vorneherein betonen, dass sich diese Unterscheidung stets auf dem Grat zwischen einem Mittel geschichtlicher Differenzierung und einer missbräuchlichen Verharmlosung des scheinbar »nur theologischen« Antijudaismus bewegt: Die These, letzterer dürfe – als theologischer Gegensatz zum Judentum – nicht für den Antisemitismus und für die Shoah verantwortlich gemacht werden, war und ist bis in die Gegenwart – auch mit Blick auf Luthers »Judenschriften« – eine der Strategien, sich der Schuldgeschichte von Theologie und Kirche nicht in ihrem ganzen Ausmaß stellen zu müssen. Damit wäre jedoch die konkrete politische Dimension des Theologischen übersehen: Christlicher Antijudaismus war zu keiner Zeit ein »rein theologisches« Phänomen, sondern

hat mit seinen Bildern und Mythen stets den konkreten politischen Umgang mit der jüdischen Minderheit bestimmt, sei es unmittelbar oder sei es durch die Prägung einer Mentalität, die Verfolgung, Entrechtung und Gewalt, mindestens aber die Diskriminierung von Juden als selbstverständlich und berechtigt hinnahm. Stets – und so auch bei Luther – waren religiöse, kulturelle, wirtschaftliche und politische Motive auf das Engste miteinander verwoben, nie blieb theologisches Denken über Juden und Judentum ohne konkrete existenzielle Wirkung auf jene, über die man nachdachte.

Muss man deshalb so drastisch urteilen wie der Philosoph Karl Jaspers, der nach 1945 eine Linie von Luther bis nach Auschwitz zog, wenn er mit Blick auf die berüchtigten sieben Ratschläge des Reformators an die Obrigkeit formulierte: »Was Hitler getan, hat Luther geraten, mit Ausnahme der direkten Tötung durch Gaskammern«?² Oder wie der Historiker Daniel Jonah Goldhagen, der 1996 in seinem Buch *Hitlers willige Vollstrecker* Luther als zentrale Figur des von ihm postulierten spezifisch deutschen »eliminatorischen« Antisemitismus deutete, der vom Mittelalter über die Reformation und die neuzeitliche Aufklärung bis hin zur modernen rassistischen Judenfeindschaft mit ihren vernichtenden Folgen führte?³

Die neuere historische Antisemitismusforschung hat, ohne die Mitverantwortung christlich-theologischen Denkens für die jüdische Verfolgungsgeschichte bis hin zur Shoah zu bestreiten, die Frage nach der Kontinuität des modernen Rassenantisemitismus zur traditionellen christlichen Judenfeindschaft wesentlich differenziert. Forscher wie Yehuda Bauer oder Saul Friedländer haben sich auf überzeugende Weise dafür ausgesprochen, von einem differenzierteren Zusammenhang traditioneller und moderner Motive auszugehen: Die biologisch-rassistische antisemitische Ideologie der Nazis bediente sich der tradierten antisemitischen Bilder und Stereotype, verwarf aber vielfach zugleich deren christliche Motivation. Dass sich Antisemiten mit großer Selbstverständlichkeit auf die christliche Judenfeindschaft berufen konnten, ist unbestreitbar und hängt, so Bauer, damit zusammen, dass das Christentum »die Juden in Dogma, Ritual und Praxis mit einem anscheinend unauslöschlichen

Stigma brandmarkte«.⁴ Die historische Antisemitismusforschung geht auf der Grundlage der Prämisse, dass der mörderische Rassenantisemitismus, der in Nazi-Deutschland zu einem präzedenzlosen Verbrechen führte, gegenüber der traditionellen Judenfeindschaft tatsächlich eine neue Qualität aufweist, von einem zweifachen Zusammenhang aus, der auch für die differenzierte Bewertung der Wirkungsgeschichte Luthers von entscheidender Bedeutung ist. Ein Aspekt dabei betrifft die konkreten Zubringerdienste christlicher Theologen, die vor und während der Nazi-Zeit auf dem Hintergrund ihrer theologisch-politischen Überzeugungen zum Antisemitismus und zur Situation der jüdischen Minderheit in Deutschland Stellung nahmen. Dabei spielten Martin Luthers »Judenschriften«, wie zu zeigen sein wird, eine nicht zu unterschätzende Rolle. Zweitens bildete die Tradition der christlichen Judenfeindschaft mit ihrer Sprache und ihren Bildern insgesamt den Hintergrund und das unverzichtbare Arsenal der radikaleren und nun wirklich »eliminatorischen« Formen des Antisemitismus. Mit Saul Friedländers sehr präzisen Worten:

»Vielleicht die stärkste Wirkung des religiösen Antijudaismus war [...] die aus dem Christentum ererbte Doppelstruktur des antijüdischen Bildes. Einerseits war der Jude ein Paria, der verachtete Zeuge des triumphalen Vormarsches des wahren Glaubens; andererseits erschien seit dem späten Mittelalter im volkstümlichen Christentum und in chiliastischen Bewegungen ein entgegengesetztes Bild, das des dämonischen Juden, welcher Ritualmorde begeht, sich gegen das Christentum verschwört, der Vorbote des Antichristen und der mächtige und geheimnisvolle Abgesandte der Kräfte des Bösen ist. Dieses Doppelbild kommt in einigen wesentlichen Aspekten des modernen Antisemitismus wieder zum Vorschein. Und seine bedrohliche und okkulte Dimension wurde zum ständig wiederkehrenden Thema der wichtigsten Verschwörungstheorien der westlichen Welt.«⁵

Eine genaue historische Analyse dürfte zu dem Ergebnis kommen, dass der Reformator in seinen »Judenschriften« zu diesem doppelten, paradoxen Judentumbild wesentliche Elemente beigetragen hat. Eine Schwierigkeit der Bewertung der Wirkungsgeschichte Luthers besteht allerdings darin, dass die historische Interpretation seiner Haltung gegenüber Juden und Judentum nach wie vor grundsätzlich umstritten ist. Ist das Thema Judentum für Luther nur ein Nebenaspekt oder aber ein Kernstück seiner Theologie? Kann man die Judenfeindschaft, die in seinem Leben immer sichtbarer

wurde, von seiner Theologie als zeitbedingte antijüdische Entgleisung abheben, oder handelt es sich um etwas, was in den Grundlinien seines theologischen Denkens verwurzelt ist? Wie ist zu erklären, dass in verschiedenen Phasen des Lebens Luthers auffällig unterschiedliche Stellungen zum politischen Umgang mit der jüdischen Minderheit begegnen? Die Frage nach der Kontinuität oder Diskontinuität zwischen Luthers frühen und späten Schriften wird daher nach wie vor kontrovers diskutiert. Eine Interpretationslinie geht davon aus, Luther habe offenkundig einen dramatischen Wandel durchgemacht: gesellschaftliche Entwicklungen, die Enttäuschung seiner enthusiastischen Missionshoffnungen, persönliche Erlebnisse, das eigene Studium jüdischer Schriften und eine allgemeine Verhärtung des »alten« Luther hätten ihn aus seinen frühen Toleranzträumen gerissen. Eine zweite Deutung, die sich in der gegenwärtigen kirchenhistorischen Forschung durchzusetzen scheint, erblickt dagegen hinter Luthers widersprüchlichen Äußerungen zur zeitgenössischen Politik gegenüber der jüdischen Minderheit eine grundlegende Kontinuität seiner theologischen Bewertung des Judentums, die mit seinem Verständnis der Hebräischen Bibel und seiner Theologie der Rechtfertigung der Sünder zusammenhing.

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist, um mit dem Historiker Heiko A. Oberman zu sprechen, dass die hasserfüllte Auseinandersetzung mit dem Judentum »keine schwarze Sonderseite in Luthers Werk bildet, sondern zentrales Thema seiner Theologie ist«.⁶ Zugleich scheint eine Deutung ausgeschlossen, die die Position des frühen Luther als eindeutig positive Stellungnahme gegenüber dem Judentum versteht, um das Spätwerk des Reformators als psychologisch oder biographisch begründbaren Rückfall ins Mittelalter erleichtert im Regal zu lassen. Vielmehr besteht die Herausforderung gerade darin, dass zwar die unmenschliche Dämonisierung des Judentums und die unbarmherzigen Ratschläge an die Obrigkeit in *Von den Juden und ihre Lügen* (1543) und *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Jesu* (1543) in Luthers Denken ein neues Element darstellten, die theologischen Motive, die hier zugrunde liegen, sich jedoch durch sein gesamtes Werk ziehen und auch in seiner Schrift *Daß Jesus ein geborener Jude sei* (1523) präsent sind. Dazu gehören insbesondere die Überzeugung von der Verstockung der angeblich unter Gottes Zorn stehenden Juden und der behaupteten Christusfeindschaft des Judentums, das Unverständnis für eine von der christologischen Schriftdeutung abweichende jüdischen Exegese,

das Verständnis der Juden als des Typus der Selbstverherrlichung des sündigen Menschen vor Gott sowie eine apokalyptische Naherwartung, die das Judentum in einer diabolischen Koalition mit Papst, Türken und Schwärmern auf die Seite des Antichrist brachte.

Für ein klares und differenziertes Verständnis der »Judenschriften« Luthers ist auf das ausgezeichnete Buch Thomas Kaufmanns mit dem Titel *Luthers Juden* zu verweisen. Er betont zunächst mit Recht, dass diese Schriften historisch in erster Linie in *ihrem* zeitlichen Kontext, also im Zusammenhang der spätmittelalterlichen theologischen Wahrnehmung des Judentums und der damaligen politisch-sozialen Praxis gegenüber der jüdischen Minderheit gedeutet werden müssen. Er spricht zudem in aller Deutlichkeit aus, dass die Judenfeindschaft des späten Luther über traditionelle Elemente des christlichen Antijudaismus weit hinausgeht und zur Verbreitung einer theologisch unkontrollierten Menschenverachtung beitrug, die auch nicht davor zurückscheute, über die Qualität des jüdischen Blutes zu rasonieren, jüdische Christentumsfeindschaft und Mordlust zu behaupten und dämonisierende Mythen wie Ritualmord und Hostienfrevlel aufzugreifen – damit habe er sich zum Sprachrohr der finsternen Feind- und Angstbilder des spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Antisemitismus gemacht.⁷ Überzeugend erscheint auch Kaufmanns Deutung, Luther habe damit einen dramatischen politischen Positionswechsel vollzogen – von der Befürwortung einer zeitweisen Duldung der jüdischen Minderheit zum Programm einer »scharfen Barmherzigkeit«, die auf ihre Vertreibung aus dem christlichen Europa zielte. Wichtig ist jedoch dabei, unmissverständlich deutlich zu machen, dass dieser politische Wandel keinen theologischen Positionswechsel bedeutete. Die neuartige Offenheit von 1523, Juden – mit eindeutiger missionsstrategischer Absicht – zu dulden, setzte weiterhin einen fundamentalen Gegensatz zum Judentum voraus, das aus der Sicht des Reformators keine religiös legitime Möglichkeit war, sondern ein wandelnder Leichnam, die Figur des Ahasver. Die Hoffnung auf eine ernsthafte Hinwendung der Juden zum von der Reformation sichtbar gemachten Evangelium bedingte eine Duldung auf Zeit – »bis ich sehe, was ich gewirckt habe«. Auf der Ebene der Theologie ist demnach eine klare Kontinuität zwischen den frühen und den späten Lutherschriften festzustellen.

Ein unübersehbares Kontinuum ist Luthers Schriftbeweis für die endgültige Verwerfung Isra-

els, dessen Leiden er als Folge von Gottes Zorn sieht. Darin kommt die christliche Enterbungs- und Verwerfungstheologie klassisch zum Ausdruck, gegen die sich heutige theologische Erkenntnisse mit dem Bekenntnis zur »bleibenden Erwählung« Israels wendet. Zweitens ist Luthers exklusiv christologische Sicht der Hebräischen Bibel zu nennen: Er vermochte zu keiner Zeit zu verstehen, dass Menschen sich von ihrem Christuszeugnis nicht überzeugen ließen, und immer mehr wurde ihm das zum Beweis für die angebliche Blindheit der Juden. Dass Juden an ihrem Glauben, ihrer Schriftauslegung und an ihrer Identität festhielten, erschien ihm als Wirkung des »Antichrist«, die jüdische Verweigerung reformatorischer Bekehrungsversuche verstand er als Ausdruck dämonischer Verstocktheit. Drittens ist erkennbar, dass die Juden – auf dem Hintergrund der Rechtfertigungslehre Luthers – zu einem Typus für die Selbstverherrlichung des sündigen Menschen vor Gott wurden. Der Reformator konnte zwar von der Solidarität der Sünder reden: »Die Juden heute sind vor allem wir elenden Christen selbst« (Römerbriefvorlesung). Aber neben dem selbstkritischen Potential steckt in diesem Satz auch ein ganz gefährliches Element: Zuletzt bleibt das Feindbild, sodass man den Juden in sich und die wirklichen Juden bekämpfen muss – die Existenz der Juden in der christlichen Gesellschaft wird etwas Gefährliches und Angstmachendes. Und so verwendete Luther das Bild der falschen, bedrohlichen jüdischen Religion zugleich als Mittel gegen den Katholizismus, innerreformatorische Gegner oder die christlichen Hebraisten, denen er aufgrund ihres Interesses an den jüdischen Schriften »Judaisieren« vorwarf.

Während dieses früh geprägte theologische Bild fortwirkte, verschärften sich die politischen Schlussfolgerungen ins Maßlose. Wie zwiespältig die Wirkung von Luthers Überzeugungen war, wird bereits bei Josel von Rosheim sichtbar, dem Sprecher der deutschen Judenheit zur Zeit der Reformation, bei dem die Schrift von 1523 zunächst große Hoffnung auf eine Verbesserung der Lage der Juden ausgelöst hatte, der aber spätestens 1537 erkennen musste, dass er sich getäuscht hatte: Als er Luther bat, dem Verbot des Aufenthaltsrechts für Juden auf kursächsischem Territorium entgegenzutreten, gab ihm dieser in einem Schreiben an seinen »guten Freund, seine(n) lieben Josel« zu verstehen, er werde sich beim Kurfürsten nicht für die Juden verwenden, um sie nicht durch seine Gunst in ihrem Unglauben zu bestärken. Das Elend der Juden, so Luther, werde kein Ende finden, solange sie nicht aufgehört hätten, Jesus Christus als »gekreuzig-

ten, verdammten Juden« zu lästern. Religiöse Judenfeindschaft hatte in diesem Zusammenhang unübersehbar politische Folgen.

Die lutherische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts schrieb die negativen Züge des Judentumsbildes Luthers weiter, während der Pietismus und die Aufklärung eher die Perspektiven des frühen Luther akzentuierten. Eine dramatische und unmittelbar politisch relevante Wirkung entfalteten Luthers »Judenschriften« jedoch im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, als vor allem die Hasstiraden Luthers im Kontext des modernen Antisemitismus eine zentrale Rolle spielten. Daher kommt der Erhellung der Wirkungsgeschichte und Rezeption der Judenfeindschaft Luthers in den Jahrzehnten vor den Schrecken der Judenpolitik der Nazis besondere Bedeutung zu. Das von Karl Barth stammende Bild der »Unheilsspuren« im Titel,⁸ steht für die bittere Erkenntnis, dass Luthers »Judenschriften« – neben den erschütternd vielen anderen judenfeindlichen Strömungen der christlichen Theologie – Teil der Geschichte des Antisemitismus und der christlichen Schuldgeschichte sind, die das Verhältnis von Judentum und Christentum bis in die Gegenwart überschatten. Mit Blick auf Luther gilt es zu bedenken, dass die Unheilsspuren seiner Urteile über Juden und Judentum in verschiedenen historischen Kontexten unterschiedliche Formen annehmen konnten, wir es also mit einer differenzierten, facettenreichen Wirkungsgeschichte zu tun haben und davon ausgehen müssen, dass das Verhältnis der frühen und der späten »Judenschriften« auf vielfach gegenläufige Weise interpretiert werden konnte.

2

Beginnen wir mit der Tradition der lutherischen »Judenmission«. Inspiriert durch die pietistische Bewegung, hatte diese Bewegung ihren Ursprung Ende des 17. und dann im 18. Jahrhundert. Gelehrte wie Jakob Philipp Spener oder Johann Heinrich Callenberg hatten sich im Vorfeld der Aufklärung dafür ausgesprochen, Christen sollten durch eine Überwindung lieblosen Verhaltens gegen Juden die Hindernisse aus dem Weg räumen, die letzteren die Hinwendung zu Jesus Christus erschwerten; nur wenn die Juden an den Christen die Glaubwürdigkeit ihres Redens und Lebens erkennen könnten, sei eine Bekehrung möglich. Juden sollten, ganz im Sinne des frühen Luther, durch das Vorbild eines christlichen Lebens zum Glauben an Christus »gereizt« werden, christliche Theologen dagegen versuchen, die jüdische Überlieferung kennenzulernen. Aus die-

sem Ansatz einer philosemitischen »Liebe zu Israel« erwuchs im 19. Jahrhundert eine Tradition der »Judenmission«, die sich insbesondere durch drei Elemente auszeichnete: eine organisierte Missionsarbeit, den Versuch, antisemitischen Verleumdungen entgegenzuwirken und ein gerechteres Bild der jüdischen Religion und Ethik zu entwerfen, sowie durch eine wissenschaftliche Arbeit, die sich das Ziel setzte, die jüdische Literatur zu erforschen, vor allem aber jüdische Leser von der Wahrheit des Christentums sowie davon zu überzeugen, dass die messianischen Verheißungen der Bibel in Christus erfüllt seien.

Theologen dieser heilsgeschichtlich orientierten Strömung, wie etwa der Leipziger Alttestamentler Franz Delitzsch, stellten sich ausdrücklich auf den Boden von Luthers Schrift von 1523 und bedauerten, dass diese nicht sein letztes Wort gewesen sei. Gerade an Delitzsch, der eine unter christlichen Theologen einzigartige Kenntnis jüdischer Quellen besaß, im wissenschaftlichen Austausch mit zahlreichen jüdischen Gelehrten stand und sich unermüdlich für die Verteidigung des Judentums gegen antisemitische Hetze engagierte, lässt sich aber auch zeigen, dass in der »Judenmission« etwas begegnet, was in der Struktur zumindest mit dem vergleichbar ist, was in Luthers Werdegang geschah: Die solidarische »Liebe zu Israel« stand nicht selten in Gefahr, in enttäuschte Liebe umzuschlagen, wenn sie mit jüdischer Ablehnung des christlichen Zeugnisses konfrontiert wurde. In Delitzschs Missionsschriften finden sich daher auch unübersehbar negative Werturteile, denen zufolge das Judentum nach Jesus letztlich eben doch verknöchert, ohne Wahrheit und Zukunft war oder wonach der angebliche jüdische »Erwählungsstolz« einen Hauptgrund des Antisemitismus darstellte; jüdische Kritik am Christentum oder Versuche jüdischer Gelehrter, Jesus geschichtlich im Kontext des Judentums zu verstehen, verurteilte er als »jüdischen Antichristianismus« – und er konnte dann rasch mit dem Entzug der Solidarität drohen, die Emanzipation des Judentums in Frage stellen und Zugeständnisse an den Antisemitismus machen.

Sichtbar wird diese Zwiespältigkeit an Ernst Schaeffer, dem langjährigen Leiter der Berliner »Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden«, der im Lutherjahr 1917 mit einer Abhandlung zum Thema *Luther und die Juden* an die Öffentlichkeit trat. Er kritisierte darin Luthers judenfeindliche Ratschläge an die Obrigkeit, zeigte sich aber irritiert durch das selbstbewusste Auftreten von Juden seiner Zeit,

die ihre moderne – liberale oder orthodoxe – jüdische Identität und den religiösen Anspruch eines lebendigen Judentums auf kulturelle Teilhabe in Deutschland geltend machten. Er warnte daher vor »zersetzenden« jüdischen Einflüssen auf das Christentum und machte somit deutlich, dass aus der Sicht der »Judenmission« ein solches jüdisches Selbstbewusstsein, das sich dem christlichen Absolutheits- und Missionsanspruch widersetze, als Anmaßung und Bedrohung erschien⁹ – ein immer wieder aktuelles Motiv der Judenfeindschaft, gegen das eben auch diese vergleichsweise positive Tradition lutherischer Theologie nicht gefeit war.

Eine ungleich perfidere, von der »Judenmission« konsequent bekämpfte Erscheinung um die Jahrhundertwende war die nationalistisch-völkische Deutung Luthers – ein vor 1933 gesellschaftlich zunehmend einflussreiches Phänomen. Ganz selbstverständlich wurde Luther hier als Gewährsmann des Antisemitismus in Anspruch genommen, der schon im Mittelalter die jüdische Gefahr und die entscheidende Bedeutung der »Rassenfrage« erkannt habe. Ein Beispiel für diesen Typus von Rezeption bietet der sächsische Publizist Theodor Fritsch, dem es in seinen Hetztiraden darum ging, die Position der jüdischen Minderheit in der Gesellschaft durch die Verleumdung ihrer Religion, ihres Charakters und ihrer Mentalität systematisch zu schwächen – so etwa in seinem 1887 verfassten *Antisemiten-Katechismus*, der später unter dem Titel *Handbuch der Judenfrage* zahllose weitere Auflagen erfuhr. Fritsch versammelte darin alles Material, das geeignet war, die jüdische Gemeinschaft als gefährliche Gegenmacht gegen das deutsche Volk erscheinen zu lassen, und rief zum »heiligen Krieg« gegen den »bösen Geist« des Judentums und für die »höchsten Güter der arischen Menschheit« auf.¹⁰ Fritsch projizierte die antisemitischen Phantasien von einer jüdischen Weltherrschaft in die angeblich geheimen und verbrecherischen Inhalte der rabbinischen Literatur hinein, dehnte jedoch seine Angriffe konsequent auch auf die Gottesvorstellung der Hebräischen Bibel aus und konstruierte einen fundamentalen Gegensatz zwischen dem »Gott des Judentums«, einem verbrecherischen Götzen, und dem »wirklichen Gott des Christentums«. In seiner Schrift *Der falsche Gott* (1916) berief sich Fritsch ausdrücklich auf Martin Luther, der »mit den schärfsten Waffen gegen die ehrlosen Fremdlinge zu Felde gezogen« sei.¹¹ Ausgiebig zitierte er Luthers Polemik und berief sich auf dessen Forderung nach Verbrennung der Synagogen und Vertreibung von Juden als eines Mittels im Kampf gegen die »giftigen,

hämischen Schlangen, Meuchelmörder und Teufelskinder«.¹² Unter Berufung auf den »deutschen Luther« werden die Juden als ruchlose Gegner des deutschen Volkes gekennzeichnet – Luther erscheint als Retter, der das Christentum mit dem Deutschtum verbunden und den vom selbst »verjudeten« Papsttum übermalten Gegensatz zum Judentum neu hervorgehoben habe.¹³ Luthers theologische Argumente interessierten den Agitator Fritsch nicht, seine Schriften wurden lediglich als Steinbruch für die eigene antisemitische Propaganda verwendet.

Theodor Fritsch ist durchaus exemplarisch für die Inanspruchnahme Luthers durch den völkischen Antisemitismus. In den von maßlosem Hass erfüllten Schriften Mathilde Ludendorffs, Arthur Dinters und der ganzen Fülle antisemitischer Hetzschriften dieser Zeit begegnet einem immer wieder ein Vorwurf: Die Gewährung der bürgerlichen Gleichberechtigung der Juden im 19. Jahrhundert sei ein Verrat an Luther gewesen und die Kirche müsse sich auf dessen späte Schriften besinnen, seine »Enthüllungswerke über die jüdischen Geheimziele und seine flammende Predigt des Abwehrkampfes gegen das Judentum«, wie Mathilde Ludendorff 1928 schrieb.¹⁴ Dies reicht bis in die nationalsozialistische Lutherdeutung, die – etwa im »Stürmer« – unablässig geltend machte, der Reformator habe aus rassischen und völkischen Motiven zur Entrechtung und Vernichtung der Juden aufgerufen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Alfred Rosenberg, einer der schlimmsten Ideologen des Dritten Reiches, in seinem *Mythos des 20. Jahrhunderts* einen ganz anderen Weg ging und Luthers Wirksamkeit und die Reformation als einen Schritt zur »Verjudung« des deutschen Volkes kennzeichnete: Indem Luther die Bibel, vor allem das Alte Testament, übersetzt und zum christlichen Volksbuch gemacht habe, habe er den »jüdischen Geist« mitten ins deutsche Volk getragen. Es ist nicht ohne Ironie, dass in einer der wichtigsten Publikationen der nationalsozialistischen Ideologie Luther nicht als Antisemit, sondern als »Judenfreund« dargestellt wird, während sich vor allem die deutsch-christlichen und völkischen Kreise innerhalb der evangelischen Kirche bemühten, das genaue Gegenteil zu beweisen. Diese nämlich beriefen sich spätestens seit 1917 ganz selbstverständlich auf die antijüdische Polemik des Reformators und erhoben ihn zum Vorläufer deutsch-christlicher Bestrebungen. Über den *Bund für deutsche Kirche* bis zur *Glaubensbewegung Deutsche Christen* reicht die Reihe derer, die den Reformator für eine antisemitische Ideologie in Anspruch nahmen und ihm allenfalls den

Vorwurf machten, mit der Reformation nicht weit genug gegangen und vor der konsequenten Tilgung aller jüdischen Spuren im Christentum – der Beseitigung des Alten Testaments und der Entdeckung des »arischen Jesus« – zurückgeschreckt zu sein. In einer Fülle von Schriften beschworen Theologen dieser Couleur Luthers Judenfeindschaft, um den Beweis dafür zu führen, dass die Kirche ihre Solidarität mit dem nationalsozialistischen Staat auch theologisch begründen konnte. Ihre Einstellung gipfelte nicht selten in einer Rechtfertigung antijüdischer Gewalt durch Luther, bis dahin, dass 1938 der thüringische Landesbischof Martin Sasse in seiner Schrift *Martin Luther über die Juden: Weg mit ihnen!* die Reichspogromnacht als Erfüllung der Forderungen Luthers verstand – des »größten Antisemiten seiner Zeit«, des »Warners seines Volkes wider die Juden.« »Am 10. November 1938, an Luthers Geburtstag, brennen in Deutschland die Synagogen« – so eröffnet Sasse seine Schrift.¹⁵ Man braucht nur die weiteren Überschriften dieses in einer Auflage von 100.000 verbreiteten Buches zur Kenntnis zu nehmen, um zu verstehen, wes Geistes Kind es ist: »Luther klagt an«, »Die Synagoge – ein Teufelsnest«, »Jüdische Verbrecherlehren«, »Abschaum der Menschheit«.

Eine solche Inanspruchnahme Luthers für Hass und Gewalt wirft die Frage auf, wie andere, gemäßigte protestantische Theologen mit derartigen Positionen umgingen. Schon früh traten einige von ihnen den völkischen Deutungen entgegen, ohne dass damit allerdings in der Regel wirkliche Solidarität mit Juden und Judentum verbunden gewesen wäre. Anhand einer Artikelserie des Rostocker Lutherforschers Wilhelm Walther über *Luther und die Juden* aus dem Jahre 1921 lassen sich eine Reihe exemplarischer Argumentationsstrukturen herausarbeiten, die man als Strategie der Bewahrung christlicher Überzeugungen bei gleichzeitiger Preisgabe des Judentums an die antisemitische Hetze bezeichnen kann.

Anlass von Walthers Schrift war ein völkisches Pamphlet eines gewissen Alfred Falb über Luther und die Juden, dessen Autor behauptete, der »Befreier Luther« sei bereits, ohne über das moderne Wissen über das Judentum und das Wesen der Rassen zu verfügen, intuitiv – kraft der »Empörung seines germanischen Wesens« – unterwegs zur Erkenntnis der Minderwertigkeit des Judentums gewesen, den Weg jedoch nicht vollständig zu Ende gegangen.¹⁶ Zu würdigen sei jedoch, dass er sich im Verlaufe seines Lebens vom »ausgesprochenen Judenfreund zum allerschärfsten Judengegner« entwickelt habe.¹⁷ Der

treuerherzige Luther von 1523 sei noch naiv gewesen, habe das Eindringen des jüdischen Geistes in das Christentum seiner Zeit und die rassischen Ursachen des jüdischen Wuchers nicht durchschaut – er glaubte, das schändliche Treiben der Juden auf eine zu überwindende religiöse Verblendung zurückführen zu können, »aber daß alles Denken und Empfinden, Tun und Handeln aus den tiefsten Gründen unseres eingeborenen Wesens« stamme, »das aus dem Blute steigt«, habe er nicht geahnt.¹⁸ Der Reformator habe deshalb auch an der jüdischen Abstammung Jesu festgehalten, während die heutige Wissenschaft längst Jesu galiläisch-arische Herkunft bewiesen habe. Im Hauptteil seines Buches, das »Luther als Judengegner« gewidmet ist, zitiert Falb dann ausführlich aus Luthers späten Schriften und bezieht seine Aussagen jeweils auf antisemitische Ideen der eigenen Zeit. Luthers Erbitterung gegen die Juden sei durch seine Vorausahnung der »künftigen Verjudung des Christentums« zu erklären,¹⁹ durch seine Einsicht in die Rachgier und Blutrünstigkeit des jüdischen Volkes, und im Grunde hätte er erkennen müssen, dass Israel nicht das Volk Gottes, sondern das eines bösen Dämons sei.²⁰ Wenigstens Luthers Anhänger in der Gegenwart müssten aber nun einsehen, dass das, was sie am Alten Testament liebten, »in Wahrheit nur Luthers Dichterwort und Luthers Seele« sei,²¹ während sich in Wahrheit dort nur jüdischer Götzendienst verberge. Dennoch habe sich Luther mit der Frage befasst, wie es überhaupt möglich sei, dass ein solches »Barbarenvolk« auf Erden existiere, und seine kraftvolle Wendung gegen das Judentum besitze höchste Bedeutung für die »arische Menschheit«: »als innerste Empörung und jähe Abschüttelung jüdisch-orientalischer Wesensvergewaltigung, als erstes Erwachen der germanischen Seele zu arischer Gotteserkenntnis und Wiedergeburt.«²² Luther habe das mehr gefühlsmäßig als in klarer politischer Erkenntnis zur Sprache gebracht und in seiner germanischen Seele zumindest geahnt, dass der »Gott der Juden« nicht der Gott der christlichen Liebe, sondern ein verabscheuungswürdiger Götze sei. Die gegenwärtige – verjudete – protestantische Theologie habe jedoch die Botschaft des Reformators, statt sie fortzuschreiben, verzerrt und »sein Bangen um die Zukunft der deutschen Seele, die er vorausschauend in den Klauen des schleichenden Wucherdämons ersticken sah« – dieses sein theologisches Vermächtnis – unterschlagen.²³

Wilhelm Walther wandte sich gegen diese Verachtung des Alten Testaments, verband dies aber mit einer deutlich antijüdischen Position. »Das

Abstoßende« am heutigen Antisemitismus sei, wie er schrieb, »daß er, um die Juden gründlich schlecht zu machen, auch das ganze Alte Testament in Verachtung zu stoßen nicht müde wird. Damit richtet er nur Unheil an«. Es sei falsch, das, was Luther dem Talmud und den Juden seiner Zeit vorwerfe, in das Alte Testament zurückzuprojizieren. Viele Christen gerieten durch die Angriffe auf das Alte Testament in Not, sei es doch unleugbar, dass »überall in der alttestamentlichen Geschichte die Nationalfehler des jüdischen Volkes« sich bemerkbar machten;²⁴ dennoch habe sich Jesus zum Alten Testament bekannt. »Wenn aber die Antisemiten« meinten, »in ihrem Kampfe gegen das gefahrbringende Judentum die Waffe der Verhöhnung des Alten Testaments nicht entbehren zu können«, so solle sie die Tatsache eines besseren belehren, »daß derselbe Luther, der das Alte Testament so hoch geehrt und aus ihm soviel Segen für sich und für uns geschöpft hat, doch der Juden Mängel und die von ihnen drohende Gefahr mit klarem Blick gesehen und mit gewaltiger Sprache davor gewarnt hat«. ²⁵ Konkret hieß das: Die Rezeption Luthers sollte die Christen der Gegenwart das *Alte Testament achten*, aber *die Juden und das nachbiblische Judentum verachten* lehren. Denn alle anderen Stereotype und Ziele des Antisemitismus rechtfertigte Walther: »So schroff die Antisemiten Luther widersprechen, so berechtigt sind sie, bei ihrem Kampfe gegen den jüdischen Geist sich auf Aussprüche Luthers zu berufen. Sie vermögen auch um so tieferen Eindruck mit dieser ihrer Berufung auf Luther deshalb zu machen, weil dieser lange Zeit hindurch eine viel freundlichere Stellung zu den Juden eingenommen hat, also erst durch viele betrübende Erfahrungen zu seinem harten Urteil über sie gekommen ist.«²⁶

In der Folge verteidigte Walther die Äußerungen des späten Luther und zog immer wieder Parallelen zur Gegenwart. Luther habe seine Auffassung ändern müssen, weil die Juden seiner Zeit die Ohren verstockt gegen die Wahrheit verschlossen hätten und weil er bei der Beschäftigung mit der rabbinischen Literatur der jüdischen Arroganz und Christentumsfeindschaft, der Verfluchung und Verhöhnung Jesu begegnet sei. Andeutungsweise stellte Walther mit Hinweis auf Luthers negative Erfahrungen auch den Sinn der Judenemanzipation des 19. Jahrhunderts in Frage: »Ob die Folgen günstigere gewesen sind als die, welche Luther von seinen ähnlichen Gedanken, wie er sie in seiner judenfreundlichen Schrift von 1523 aussprach, beobachten mußte? Er meinte zu erkennen, daß die Juden die Herren, Christen ihre Knechte würden.«²⁷ So bestätigte Walther im

Grunde antisemitische Strategien und warnte lediglich vor einem zu starken Gewicht auf rassische Konzepte, die zuletzt auch das Alte Testament »als bloßes Judenbuch«, als »vom bösen Judengeiste« herrührende Tradition verwerfen mussten.²⁸ Hiermit – und damit formulierte Walther eine besonders perfide, aber durchaus verbreitete Einschätzung – taten die Antisemiten das Werk der Juden, judaisierten also selbst!

In dieser Strategie, dem Antisemitismus theologisch und politisch Zugeständnisse zu machen, ihn jedoch zugleich so zu zähmen zu versuchen, dass er die christlichen Glaubensgrundlagen unangetastet ließ, kann Walther als repräsentativ für eine Vielzahl protestantischer Theologen jener Zeit gelten. Typisch ist jene ausgeklügelte Methode der Desolidarisierung, die die als Vorstufe des Neuen Testaments verstandene Hebräische Bibel scharf vom Judentum trennte und so einen massiven Gegensatz zwischen Judentum und Christentum konstruierte. Dahinter stand die ungebrochene traditionelle Enterbungstheologie, die mit Hilfe antijüdischer Stereotypen von der Verwerfung Jesu und vom jüdischen »Gottesmord« die Hebräische Bibel für das Christentum beanspruchte und die Geschichte und Gegenwart des jüdischen Volkes im Zeichen der göttlichen Verfluchung verstand.

Im Gegensatz dazu distanzierte sich etwa der Stuttgarter Pfarrer Eduard Lamparter 1928 in seiner Schrift *Evangelische Kirche und Judentum. Ein Beitrag zum christlichen Verständnis von Judentum und Antisemitismus* scharf vom Antisemitismus der späten Lutherschriften und versuchte, im Grunde ähnlich wie die Vertreter der »Judenmission«, das Erbe des frühen Luther neu zur Geltung zu bringen. Lamparter, führend im *Ver-ein zur Abwehr des Antisemitismus* tätig und der liberalen Tradition verpflichtet, die auf eine Integration der Juden setzte, beklagte, Luther habe seine ursprünglich »gerechte und wahrhaft evangelische Stellung zur Judenfrage« preisgegeben und damit die protestantische Kirche in eine verhängnisvoll falsche Richtung gelenkt.²⁹ Am frühen Luther lobte er die Wertschätzung des »Alten Testaments« und den von Nächstenliebe und Gerechtigkeitsgefühl inspirierten Einspruch gegen die mittelalterliche Judenpolitik. Aus der Sicht des Theologen gehörte es »zum Schmerzlichsten, daß dieser größte Deutsche, der zuvor solch warme Worte voll Mitleid, Gerechtigkeit und Liebe für die Juden gefunden hatte«, sich später »in einen solch blinden Haß gegen sie hineinsteigerte«, dass er den Stab über sie brach.³⁰ Damit habe er sein eigenes Prinzip der Glaubens- und

Gewissensfreiheit beschädigt und sei zum »Kronzeugen des modernen Antisemitismus« geworden.³¹ Lamparter selbst wollte die Kirche seiner Gegenwart dagegen für den Luther gewinnen, »der auf dem Höhepunkt seines reformatorischen Wirkens für die Unterdrückten, Verachteten und Verfemten in so warmen Worten eingetreten« sei und so eine Tradition der Achtung und Bekämpfung der Judenfeindschaft begründet habe, an die es anzuknüpfen gelte.³²

Lamparters Position war verbunden mit scharfer Kritik des zeitgenössischen Antisemitismus und mit der Forderung, Vorurteile zu überwinden und Gemeinsamkeiten stärker zu gewichten. Am Ende steht ein für die damalige Zeit einzigartiges Plädoyer für eine Anerkennung des Judentums als einer lebendigen, religiös-kulturell wertvollen Tradition sowie als eines legitimen Bestandteils der deutschen Gesellschaft. Der Reichtum, der Judentum und Christentum verbinde, verpflichte beide »zu einem Verhältnis des Friedens und gegenseitiger Achtung«; darum war Lamparter überzeugt, »die Pflicht, in dem Judentum einen gottgewollten Weg zur Lösung der höchsten Lebensfragen anzuerkennen«, sei »mindestens ebenso wichtig als die, christliche Propaganda unter den Juden zu treiben. Unter den Völkern, welche an der Geisteskultur der Neuzeit Anteil haben, dürfen fremde Hände nicht in das Heiligtum der persönlichen religiösen Überzeugung und Entscheidung eingreifen. Das Judentum steht als eine kultur- und religionsgeschichtliche Erscheinung vor uns, die mit Ehrfurcht erfüllt. Wir werden auf unsere jüdischen Volksgenossen den tiefsten Eindruck machen, wenn wir mit diesem Zugeständnis nicht zurückhalten. Wir werden ihre Herzen am ehesten gewinnen, wenn wir den dem Geiste wahren Christentums widerstreitenden Antisemitismus verleugnen«.³³

Mit diesen Ausführungen kam Lamparter wie kaum ein anderer Theologe seiner Zeit dem Anspruch des zeitgenössischen Judentums entgegen, als eine lebendige, religiös und kulturell wertvolle Tradition und als berechtigter Bestandteil der deutschen Gesellschaft und Kultur anerkannt zu werden. Es handelte sich um den Versuch, wenige Jahre vor der nationalsozialistischen Machtergreifung den immer mächtiger werdenden Schatten der Judenfeindschaft Luthers durch die Berufung auf eine Tradition der Liebe und der Glaubensfreiheit zu bannen, die Lamparter in der Reformation prinzipiell angelegt sah. Angesichts der historischen Erkenntnis, dass Luther wohl zu keiner Zeit eine wirklich positive Haltung gegenüber Juden und Judentum annahm, sondern dass

vor allem sein theologisches Judentumsbild durchgängig negativ geprägt war, dürfte Lamparter hier einer Idealisierung der Theologie des frühen Luther unterlegen sein. Dass er sich in diesem positiven Urteil mit jüdischen Gelehrten wie Samuel Krauss von der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien einig war, der 1917 – zum Lutherjahr – ebenfalls eine sehr positive Würdigung der frühen Arbeiten Luthers vorgenommen und sie scharf von seinen späten Schmähschriften abgesetzt hatte,³⁴ dürfte kaum ein Zufall sein: So wie der späte Luther antisemitischem Denken als Gewährsmann ihrer Ideologie galt, versuchten jene, die für eine Anerkennung der religiösen wie politisch-sozialen Existenz- und Gleichberechtigung des Judentums eintraten, die Autorität dieser zentralen Figur des deutschen Protestantismus für ihre Bedürfnisse in Anspruch zu nehmen. Ihr Ziel war es dem frühen Luther als der für sie maßgeblichen Gestalt eine möglichst positive Haltung abzurufen und eine Gegengeschichte gegen die Stimmen maßgeblicher protestantischer Theologen zu formulieren, die immer deutlicher in nationalistische und antisemitische Deutungen abglitten.

Dass die »Unheilsspuren« des späten Luther durch den Hinweis auf seine frühe Haltung nicht mehr aufzuheben waren, zeigt die Geschichte der Rezeption der »Judenschriften« Luthers im Jahre 1933. Hatte die sog. »Lutherrenaissance« seit 1917 mit ihrem Programm der Erneuerung der theologischen Lutherforschung nicht zuletzt auch deshalb unter jungen Theologen großen Widerhall gefunden, weil seit dem Ende des 19. Jahrhunderts der »deutsche Luther« zu einer wichtigen Identifikationsfigur des wachsenden Nationalismus geworden war, so verstärkte sich dieses Interesse im Zusammenhang der zahlreichen akademischen Lutherfeiern zum 10. November 1933, dem 450. Geburtstag des Reformators. Mit schwärmerischer Begeisterung bejubelte man Luther als den Wegbereiter eines neuen Deutschlands und als »Erneuerer des Deutschtums«. Zwangsläufig wurden nun vor allem Luthers späte »Judenschriften«, einschließlich ihrer häufig rassistisch zugespitzten theologisch-politischen Interpretationsmuster, in die öffentliche Diskussion über die Stellung der jüdischen Gemeinschaft mit einbezogen. Sehr hellsichtig schrieb daher Ludwig Feuchtwanger, ein Bruder Lion Feuchtwangers, in der *Bayerisch-Israelitischen Gemeindezeitung* anlässlich des Lutherjubiläums:

»Es geht hier um keine antiquarische Kuriosität, um keine sonderbare Altersschrulle eines großen Mannes, zu seinem 450. Geburtstag wiederer-

zählt. Wie damals Martin Luther gegen die Juden losbrach, so tönt es immer wieder aus dem deutschen Volk seit 450 Jahren. Wir erleben im November 1933, daß zahlreiche bedeutende Vertreter der protestantischen Kirche und Lehre sich diese Stellung Luthers ausdrücklich zu eigen machen, ihm Wort für Wort nachsprechen und seine Judenschriften eindringlich zitieren und empfehlen.³⁵

Es fällt auf, dass namhafte protestantische Theologen in ihren Reden den Schwerpunkt zumeist auf Luthers Spätschriften legten und dabei zwar der rassenpolitischen Vereinnahmung von Luthers Judenhass widersprachen, selbst jedoch völkischen Anklängen gegenüber nicht abgeneigt waren. So sprach Heinrich Bornkamm in einem Vortrag über »Volk und Rasse bei Martin Luther« ausdrücklich von Luthers »instinktiver rassenmäßiger Abneigung gegen die Juden«. Er machte zwar deutlich, dessen Vorwürfe gegen das Judentum seien nicht aus dem Rassegegensatz erwachsen, betonte aber umso stärker den religiösen Gegensatz: »Sie (Luthers Anklagen) erklangen vielmehr wider ein Volk, das unausgesetzt Gott durch Unglauben und Lästerung beleidigte.« An dem grundsätzlich religiösen Charakter von Luthers Judenfeindschaft könne kein Zweifel bestehen; allerdings, so fügte Bornkamm hinzu, könne das »Verbrechen der Christuslästerung«, des Ungehorsams gegen die Schrift und des »jüdischen Raubes an Gottes Ehre« alleine Luthers Zorn nicht erweckt haben. Bestärkt worden sei seine Abneigung durch die wirtschaftliche Schädigung und »Aussaugung Deutschlands« durch die Juden.³⁶

Exemplarisch sei an dieser Stelle die Position des Königsberger Lutherforschers Erich Vogelsang angeführt, die dieser 1933 in einer dem Evangelischen Reichsbischof Ludwig Müller gewidmeten Schrift mit dem bezeichnenden Titel *Luthers Kampf gegen die Juden* entfaltete. Statt den völkischen Lutherinterpreten zu widersprechen, redete er von dem »heute volksnotwendigen Antisemitismus«, ³⁷ erklärte sein Einverständnis mit dem sog. »Arierparagraphen« und versagte dem Judentum explizit jede Solidarität. Gegen eine Einebnung des Gegensatzes von Judentum und Christentum, die er der liberalen Theologie seit der Aufklärung vorwarf, prägte er ein, dass das jüdische Volksschicksal nur in den Kategorien »Fluch und Verblendung, Zorn und Gericht Gottes« zu verstehen sei. ³⁸ »Das ist der rätselhafte Fluch über dem jüdischen Volk seit Jahrhunderten«, so gab er Luthers Haltung wieder: »In Wahrheit eine Selbstverfluchung. An Christus, dem Stein des Anstoßes, sind sie zerschellt, zermalmt, zer-

streut.« ³⁹ Anklänge an die Legende vom »ewigen Juden« fehlen ebenso wenig wie die Rede von dämonischen Mächten und einer göttlichen Verwerfung des jüdischen Volkes, aus der keine Emanzipation retten könne. Polemik gegen die »jüdisch-rabbinische Sittlichkeit« – mitsamt all den impliziten antisemitischen Vorwürfen – findet sich bei Vogelsang ebenso wie die Rede von dem im Glauben an die Erwählung Israels und an das Kommen des Messias wurzelnden »unheimlich zähen Weltherrschaftsanspruch des Judentums« ⁴⁰ – und vieles mehr aus dem Arsenal des theologischen wie des Rassenantisemitismus. Vermischt ist dies mit einer Inanspruchnahme Luthers für völkische Kategorien: Der Reformator habe eine Abneigung gegen »alles Landfremde« gehabt, viele seiner sozialen Anklagen gegen das Judentum hätten auch einen »völkischen Klang«, insofern sie sich gegen die »undeutsche Verschlagenheit und Lügenhaftigkeit« der Juden gerichtet hätten. ⁴¹ Luthers eigentliche Stärke sei die »innere Einigung und Durchformung von Deutschtum und Christentum« gewesen. ⁴² Wie Vogelsang sich die »scharfe Barmherzigkeit« Luthers für die Gegenwart vorstellte, ließ er, wie viele seiner protestantischen Kollegen, die die politischen Konsequenzen ihrer theologischen Argumentation staatlichem Handeln überließen, offen. Dass Vogelsang vor allem Luthers Vorstellungen von einer »reinlichen Scheidung von Juden und Christen« hervorhob, spricht dafür, dass ihm eine Politik der Separation und der Aufhebung der Integration und Gleichberechtigung der deutschen Juden vorschwebte. ⁴³ Dies aber ist kaum anders denn als Legitimation der konkreten staatlichen Entrechtungspolitik der Nazis im ersten Jahr nach ihrer Machtergreifung zu verstehen. In jedem Fall distanzierte Vogelsang sich von Eduard Lamparter im Liberalismus wurzelnden Position: Luthers praktische Lösung der »Judenfrage« heiße keineswegs »Verständigung« oder Angleichung oder freundliche Anerkenntnis, »daß [Zitat Lamparter] auch der jüdischen Religion *neben* der christlichen ein göttliches Daseinsrecht, eine besondere Gabe und Aufgabe im Geistesleben der Menschheit (heute noch) verliehen ist«. Für die Kirche gelte vielmehr »Scheidung der Geister und entschiedener Abwehrkampf gegenüber der inneren Zersetzung durch jüdische Art, gegenüber allem ‚Judaisieren‘ und ‚Judenzen‘«. ⁴⁴

Vogelsangs Position ist ein klassisches Beispiel für eine Form von Judenfeindschaft, die antijudaistische Kategorien mit ausgeprägter soziokultureller Feindschaft gegen die jüdische Gemeinschaft verband und sich gegenüber rassistischen Konzepten zumindest offen verhielt. 1933 und

darüber hinaus war dies ein sehr verbreitetes Denkmodell. Das Judenbild, das auf diese Weise Verbreitung fand, war das eines – bedingt durch seine Abkehr von Christus – dem Christentum vollständig fremd und zugleich feindlich gegenüberstehenden Volkes, eines zumindest fremdartigen, wenn nicht fremdrassigen Volkstums, dessen angebliche »zersetzende« Kraft Deutschland bedrohte und nach Gegenmaßnahmen verlangte, was einer stillschweigenden Billigung der Entrechtungs politik, jedenfalls der Preisgabe der jüdischen Gemeinschaft entsprach. Die »Unheilsspuren« einer antisemitisch verschärften Theologie Luthers lassen sich hier in einem ganz konkreten politischen Versagen gegenüber der Judenpolitik der Nazis verfolgen. Dass lutherische Kirchen und Theologen sich, abgesehen von der unmittelbaren Wirkung der Judenfeindschaft Luthers, auch von einer verhängnisvollen Deutung der lutherischen »Zweireichelehre« haben leiten lassen, die dem Staat programmatisch das Recht zum politischen Handeln gegen die jüdische Gemeinschaft überließ und ihm nicht hereinreden wollte, ist in diesem Zusammenhang nur anzudeuten. Unter Berufung auf Luthers Unterscheidung der beiden Regimente Gottes gaben weite Kreise selbst der Bekennenden Kirche die Juden der »scharfen Barmherzigkeit« staatlichen Handelns preis und beanspruchten allenfalls das Recht zu einem anderen Handeln an den Judenchristen im Bereich der Kirche. Theologisch aber hatten sie der Diffamierung des Judentums nicht wirklich etwas entgegenzusetzen.

Das wird, um eine letzte Stimme aus dieser Zeit zu hören, aus einer Position mitten aus der Bekennenden Kirche deutlich. Hans Georg Schroth, der Karl Barths »dialektischer Theologie« nahestand und nach 1945 zur Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« beim Deutschen Evangelischen Kirchentag gehörte, legte 1936 und 1937 zwei mutige Schriften über *Luther und die Juden* bzw. über *Luthers christlichen Antisemitismus heute* vor. Mutig deshalb, weil Schroth darin gegen rassistische Vorbehalte die Berechtigung der »Judenmission« verteidigte, für das Recht eines getauften Juden eintrat, als Pfarrer zu amtieren, und sich intensiv mit der sog. »Ariergesetzgebung« und dem völkischen Antisemitismus auseinandersetzte. Er wollte ein theologisches Wort zur Gegenwart sagen und sich, wie er schrieb, auf Luthers »christlichen Antisemitismus« besinnen, der jedem unchristlichen Rassendenken widerspreche. Luthers »christlicher Antisemitismus« sei missionarisch ausgerichtet gewesen, habe Hoffnung für das Heil der Juden, ziele aber auf die theologische Widerlegung des Judentums. Das

Judentum sei für Luther, weil es ständig »Christus lästerte«, auf die Seite des Antichrist geraten. Luther habe aber gewusst, dass die Kirche, das »neue Israel« ständig selbst in Gefahr stünde, »Judentum« zu werden und Christus zu verleugnen. Judentum sei seinem Wesen nach »Antichristentum«: »Der Jude steht immer vor der Tür, auch wenn kein rassistisch und politisch sichtbares Judentum mehr bestehen sollte. Und wer wollte leugnen, daß wir heute in der Kirche nicht einen solchen ‚antisemitischen‘ Kampf zu fechten hätten?«⁴⁵ Schroth wollte damit im Grunde etwas Positives aussagen – nämlich dass Christen mit Juden in der Solidarität der Sünde und Abwendung von Christus verbunden seien, ja dass Luthers »christlicher Antisemitismus« sich in der Gegenwart womöglich ebenso stark wie gegen die Juden gegen die Völkischen selbst richte: Entschieden sich ein Volk gegen Christus, so wird es ein »jüdisches«, »mag es seiner Rasse und seinem Volkstum nach sein, was es wolle, mag seine Religion katholisch, evangelisch oder nicht-christlich organisiert sein. Und wenn ein Volk durch seinen tatsächlichen Entscheid gegen Christus ein Volk des Judentums geworden ist, teilt es das Schicksal des rassistischen Judentums: Verwerfung durch Gott.«⁴⁶ »Es siegt der Jude auch im Antisemitismus, wenn dieser die Frage gegen Christus beantwortet« – deshalb ist es Aufgabe der Kirche, »allem Antichristentum oder völkisch-nationalem Christentum Widerstand zu leisten, so wie es Luther gegenüber den Juden tat.«⁴⁷ Wie gefährlich und kontraproduktiv dieser Gedanke eines »heilsgeschichtlichen Antisemitismus« Luthers war, nahm Schroth wohl damals nicht wahr, auch nicht, dass diese verzweifelt-verschlungene Argumentation, die im übrigen Luthers Haltung verharmloste und theologisch überhöhte, eine fatale judenfeindliche Denkstruktur fortschrieb, auch wenn sie diese gegen die Nazis richtete: Das Judentum wird zum ewigen Symbol des »Antichrist« und des Teuflischen, alles Teuflische in seinen verschiedenen Formen ist, so der Umkehrschluss, Judentum. Damit aber wird das Judentum zur geistigen Gegenmacht gegen alles Gute, theologisch und ethisch Wahre. Auf diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass auch Schroth kein einziges Wort der Solidarität mit Juden fand und dem Staat das Recht auf eine judenfeindliche Rassenpolitik nicht bestritt, sondern sich streng auf die Verteidigung der Judenchristen beschränkte. Schroths Deutungsversuch ist vor allem deshalb mehr als erhellend, weil er unübersehbar macht, dass selbst mit den besten Absichten auf dem Boden der Theologie Luthers der Bestreitung der – theologischen wie politisch-sozialen – Existenzberechtigung des Judentums

nicht beizukommen war, im Gegenteil, dass sie diese ständig neu inspirierte.

3

Selbst wenn die Antisemitismusforschung zu Recht mehrheitlich zu der Auffassung gelangt, dass Luthers »Judenschriften« zunächst in ihrem eigenen historischen Kontext zu interpretieren sind und jedenfalls nicht von einer unmittelbaren Kontinuität von Luthers Judenfeindschaft zum modernen Antisemitismus und zum Völkermord der Nazis auszugehen ist, wird eine protestantisch-theologische Perspektive nach der Shoah nicht umhin können, sich ohne jegliche Apologetik selbstkritisch mit den auf fatale Weise wirkmächtigen theologisch-politischen Denkmustern auseinanderzusetzen, die wesentlich mit zum Erbe Luthers und des deutschen Protestantismus gehören. Die »Unheilsspuren« der »Judenschriften« Luthers sind ebenso unbestreitbar wie erschreckend. Seine hasserfüllten Phantasien, Ausbrüche und Handlungsanweisungen wurden von Antisemiten unterschiedlicher Prägung als Zeugnis einer Figur von hoher Autorität für die deutsch-protestantische Kultur rezipiert und in den Dienst der Dämonisierung des zeitgenössischen Judentums gestellt. Selbstverständlich gilt es festzuhalten, dass darin nicht nur der Schatten des Reformators sichtbar wird, sondern dass es insgesamt um die Wirkungsgeschichte einer jahrhundertelangen antijüdischen Tradition geht, die im deutschen Nationalismus eine verhängnisvolle Verbindung mit rassistischen Elementen eingegangen war. Die spezifische Wirkung der lutherischen Judenfeindschaft wird man aber darin erblicken müssen, dass Luthers Option für die »scharfe Barmherzigkeit« mit ihren Bildern von Vertreibung und Synagogenverbrennung spätestens 1933 ausgesprochen aktuelle Handlungskonzepte für eine Verfolgung und Entrechtung der jüdischen Gemeinschaft bereitstellte, die von antisemitischer Seite dankbar aufgegriffen wurden.

Weitaus subtiler sind die »Unheilsspuren« des frühen Luther, denn sie scheinen selbst dort noch wirksam, wo Luthers Schriften aufgegriffen wurden, um dem Antisemitismus entgegenzuwirken oder ihn zu begrenzen. Dabei wurden zwar Luthers Judenfeindschaft, nicht aber die Prämissen seiner Schrift *Daß Jesus ein geborener Jude sei*, d.h. Luthers theologisches Judentumsbild, einer Kritik unterzogen. Denn auch diese Schrift beruhte ja auf der Überzeugung, Israel sei »verworfen«, Juden verstünden schuldhaft ihre eigene Bibel nicht, ihre Torafrömmigkeit verkörpere die

von Jesus abgelehnte »Gesetzlichkeit« und Selbstrechtfertigung des Sünders, ihre einzige Zukunft liege in der Bekehrung. Dies aber sind Kernaspekte einer verhängnisvollen theologischen Judenfeindschaft, die zu keiner Zeit unpolitisch war. Sie konnte vielfach selbst dann noch zur bedrohlichen Infragestellung jüdischer Existenz und Gleichberechtigung werden, wenn sie mit einer Zurückweisung antisemitischer Bestrebungen einherging. Auch auf dem Boden der Rezeption der frühen »Judenschriften« Luthers war die Herausbildung einer theologisch fundierten Tradition der Toleranz und des Dialogs mit Juden, die 1933 ein Resistenzpotential hätte darstellen können, faktisch undenkbar. Erst nach 1945 ist protestantischer Theologie in einem schmerzhaften Erkenntnisprozess deutlich geworden, dass auch scheinbar politisch neutrale theologische Urteile in fataler Weise mentalitätsbildend wirkten und dass es ausgeschlossen war, theologische Bilder von der Fremdheit und Minderwertigkeit des Judentums zu tradieren und gleichzeitig antisemitischer Verleumdung wirkungsvoll und solidarisch entgegenzutreten.

Eduard Lamparters Versuch, von Luthers Schrift von 1523 her eine Tradition der theologischen Achtung des Judentums zu begründen, blieb eine marginale Erscheinung und beruhte ebenso auf einer Idealisierung wie viele jüdische Lutherdeutungen dieser Zeit. Es wäre übrigens verfehlt, die Faszination, die ein solches idealisiertes Lutherbild auf jüdische Intellektuelle ausübte, gleichsam als historisch gültiges jüdisches Zeugnis für einen von Judenfeindschaft unbefleckten Kern des theologischen Denkens des jungen Martin Luther verstehen zu wollen. Gerade die in der jüdischen Forschung vor 1933 dominierende scharfe Trennung zwischen dem »aufgeklärten« und dem ins Mittelalter zurückgefallenen Luther, die den antisemitischen Interpreten der Reformation einen Spiegel vorhalten wollte, neigte dazu, die antijüdischen Kontinuitätslinien im Denken Luthers zu übermalen. Dass sich die verhängnisvolle Wirkungsgeschichte der politischen Dimension seiner »Judenschriften« im 20. Jahrhundert nicht einfach von seiner theologischen »Lehre der Verachtung« (Jules Isaac) ablösen lässt, ist allerdings erst nach 1933 in aller Dramatik deutlich geworden. Der unzweifelhaften geschichtlichen Würde dieses jüdischen Projekts, Luther besser zu verstehen als seine judenfeindlichen Interpreten, kann protestantische Theologie heute am ehesten gerecht werden, indem sie sich differenziert und ohne Apologetik den dunklen Seiten ihrer Geschichte stellt.

Die Frage, ob sich eine Tradition des christlich-jüdisch Dialogs nur *gegen* oder auch *mit* den theologischen Denkmustern Luthers begründen ließe, ist – auch mit Blick auf das Reformationsjubiläum 2017 – mehr als nur eine Herausforderung. Ich stimme an dieser Stelle ausdrücklich Thomas Kaufmanns Urteil zu, der Reformator stelle in seiner ganzen Zeitgebundenheit und Gebrochenheit keine Leitfigur dar, die Orientierung für einen Dialog oder die Grundlage für eine ernsthafte Neuorientierung christlichen Redens vom Judentum und eine Überwindung antijüdischer Denkmuster bieten könne. Erst ein radikaler Bruch mit dem christlichen Anspruch auf Absolutheit und die allein wahre Auslegung der Bibel sowie mit überkommenen Judentumsbildern kann neue Wege eröffnen. Damit ist nicht allein Luthers Erbe, sondern christliche Theologie überhaupt in ihrem Innersten herausgefordert. Kann diese mit Luther oder doch nicht eben nur gegen Luther die »Ent-Antijudaisierung« christlichen Denkens versuchen? Lässt sich mit Luther eine Theologie denken, die befähigt, das Judentum buchstäblich theologisch wahrzunehmen, es in seiner vom christlichen Selbstverständnis differierenden Wahrheit anzuerkennen? Lässt sich mit Luther eine Gesprächssituation schaffen, in der beide Traditionen das Recht besitzen, ihre Identität zu bewahren und, ohne die Gegensätze zu verschweigen, zur Sprache zu bringen? Ist mit Luther eine bewusste Anerkennung der zweifachen Nachgeschichte der Hebräischen Bibel und der Legitimität der von der christlichen abweichenden jüdischen Auslegung denkbar? Ich verweise auf Nikolaus Schneider, der in einem Artikel zum Reformationsjubiläum 2017 vier wichtige Konkrektionen des Umgangs mit Luthers Judenfeindschaft im Licht des christlich-jüdischen Dialogs aufgezeigt hat: 1) Zurückweisung der Judenfeindschaft Luthers als dem Wort Gottes widersprechende Haltung; 2) sorgsame hermeneutische Reflexion über das Verhältnis von Hebräischer Bibel und Neuem Testament sowie über die Bedeutung der jüdischen Bibelauslegung für Christinnen und Christen; 3) Distanzierung von Luthers Bibelauslegung in seinen »Judenschriften« vom reformatorischen Schriftverständnis aus; 4) Anerkennung der Hebräischen Bibel als schlechthin unaufgebbare Quelle reformatorischer Schriftkenntnis.⁴⁸

Rabbiner Albert Friedlander hat 1983 in einem sehr persönlichen Aufsatz über »Martin Luther und wir Juden« ein Bild entworfen, das immerhin an der Möglichkeit festhält, Luther mit in dieses Gespräch hineinzuziehen, gegen seine eigenen Intentionen. Es zeigt Luther in einer festen Burg,

in deren dunklen unterirdischen Gewölben es eine Schatzkammer gibt, in der das Gold glimmert, aber auch die Folterkammer mit den Geräten des Pogroms und der Vernichtung – dort wurden Juden zu dunklen, verhassten Gegenfiguren seiner Glaubensüberzeugung. Friedlander bittet nun Luther in einem fiktiven Gespräch, diese Folterkammer zu verschließen und mit ihm nach oben in die Schatzkammer zu gehen – in seine Bibliothek, wo die Bibel steht und wo es ein Gespräch geben könnte, in dem beide Gesprächspartner in wechselseitiger Achtung ihr Selbstverständnis zur Sprache bringen dürfen.⁴⁹ Das wäre ein Bild, das einen Weg unter verschiedenen möglichen zu einem kritischen Umgang mit Luthers Erbe andeutend beschreibt: um die Folterkammer in der Burg der protestantischen Tradition zu wissen, sie zu verlassen, zu verschließen und sich dem Ort zuzuwenden, an dem ein offener Dialog auf der Grundlage der gemeinsamen Leidenschaft für das Buch möglich ist, der das Christentum – ungeachtet der trennenden Deutungstraditionen – an das ihm eingeschriebene Jüdische bindet und ohne dass es seine Substanz preisgäbe.

Anmerkungen:

¹ Eine ausführlichere Fassung dieser Überlegungen findet sich in meinem Aufsatz »Unheilsspuren«. Zur Rezeption von Martin Luthers »Judenschriften« im Kontext antisemitischen Denkens in den Jahrzehnten vor der Shoah«, in: Peter von der Osten Sacken (Hg.), *Das mißbrauchte Evangelium. Studien zu Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen* (Studien zu Kirche und Israel 19) Berlin 2001, S. 91-135.

² Karl Jaspers, »Die nichtchristlichen Religionen und das Abendland«, in: ders., *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*, 2. Aufl., München 1963, S. 156-166, hier S. 162.

³ Daniel J. Goldhagen, *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*, Berlin 1996, S. 142 (mit Blick auf Luther).

⁴ Friedländer, *Saul, Das Dritte Reich und die Juden*, Bd. 1: *Die Jahre der Verfolgung 1933-1939*, München 1998, S. 97.

⁵ Ebd., S. 98.

⁶ Heiko A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin 1981, S. 125.

⁷ Thomas Kaufmann, *Luthers Juden*, Ditzingen 2014.

⁸ Vgl. Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1962, S. 156f.: »Ist es nicht erschütternd, zu sehen, wie selbst die größten und anerkanntesten Theologen, auch Luther, Zwingli,

Calvin [...], neben ihren positiven Ein- und Auswirkungen alle auch wahre Unheilsspuren hinter sich gelassen haben? Wo wäre die Theologie sicher davor, indem sie die Schrift auslegt, Fremdes, ja Gegenteiliges in sie hinein zu legen – indem sie das Eine erkennt, das Andere um so gründlicher zu verkennen [...]?»

⁹ Ernst Schaeffer, *Luther und die Juden* (Christentum und Judentum. Zwanglose Hefte zur Einführung der Christen in das Verständnis ihrer wechselseitigen Beziehungen, Serie V: Geschichte der Judenmission), Gütersloh 1917, S. 62.

¹⁰ Theodor Fritsch, *Handbuch der Judenfrage. Eine Zusammenstellung des wichtigsten Materials zur Beurteilung des jüdischen Volkes*, Hamburg ²⁶1907, S. 415f.

¹¹ Theodor Fritsch, *Der falsche Gott. Beweismaterial gegen Jahwe*, Leipzig ¹⁰1933, S. 192.

¹² Ebd., S. 189.

¹³ Ebd., S. 190f.

¹⁴ Mathilde Ludendorff, *Der ungesühnte Frevel an Luther, Lessing, Mozart und Schiller. Ein Beitrag zur Deutschen Kulturgeschichte*, München 1928, S. 11.

¹⁵ Martin Sasse, *Martin Luther über die Juden: Weg mit ihnen!*, Freiburg 1938, S. 2.

¹⁶ Alfred Falb, *Luther und die Juden*, München 1921, S. 4 und 8.

¹⁷ Ebd., S. 11.

¹⁸ Ebd., S. 24.

¹⁹ Ebd., S. 30.

²⁰ Ebd., S. 47.

²¹ Ebd., S. 53.

²² Ebd., S. 59.

²³ Ebd., S. 53.

²⁴ Wilhelm Walther, *Luther und die Juden*, Leipzig 1921, S. 6.

²⁵ Ebd., S. 9.

²⁶ Ebd..

²⁷ Ebd., S. 37.

²⁸ Ebd., S. 39.

²⁹ Eduard Lamparter, *Evangelische Kirche und Judentum. Ein Beitrag zum christlichen Verständnis von Judentum und Antisemitismus*, Stuttgart 1928, S. 5.

³⁰ Ebd., S. 15.

³¹ Ebd., S. 17.

³² Ebd.

³³ Ebd., S. 59f.

³⁴ Samuel Krauss, »Luther und die Juden«, in: *Der Jude* 2 (1917/18), S. 544-547. Zu den jüdischen Stimmen vgl. meinen Essay zu den jüdischen Lutherlektüren des 19. Jahrhunderts im vorliegenden Heft.

³⁵ Ludwig Feuchtwanger, »Luthers Kampf gegen die Juden«, in: *Bayerisch-Israelitische Gemeindezeitung* 9 (1933), Nr. 23, S. 371ff, hier S. 371.

³⁶ Alle Zitate aus Heinrich Bornkamm, »Volk und Rasse bei Martin Luther«, in: Bornkamm, *Volk – Staat – Kirche. Ein Lehrgang der Theolog. Fakultät Gießen*, Gießen 1933, S. 5-19.

³⁷ Erich Vogelsang, *Luthers Kampf gegen die Juden*, Tübingen 1933, S. 6.

³⁸ Ebd., S. 18.

³⁹ Ebd., S. 10.

⁴⁰ Ebd., S. 14.

⁴¹ Ebd., S. 31. Dem Judentum solle keine rassische Verachtung entgegengebracht werden, aber: »Menschen und Völker und Rassen sind nicht, wie der Rationalismus der Philosemiten meint, alle gleich wertvoll, gleich an Adel, an Klugheit, an Bejahung, an Kraft« (ebd., S. 12).

⁴² Ebd., S. 32.

⁴³ Ebd., S. 23.

⁴⁴ Ebd., S. 25.

⁴⁵ Georg Schroth, *Luthers christlicher Antisemitismus heute*, Witten/Ruhr 1937, S. 20.

⁴⁶ Ebd., S. 22.

⁴⁷ Ebd., S. 22f.

⁴⁸ Nikolaus Schneider, »Das Reformationsjubiläum im Licht des erneuerten jüdisch-christlichen Verhältnisses«, in: *BlickPunkt.E: Materialien zu Christentum, Judentum, Israel und Nahost. Sonderausgabe Juli 2014*, S. 70-74.

⁴⁹ Albert H. Friedlander, »Martin Luther und wir Juden«, in: Heinz Kremers et al. (Hg.), *Die Juden und Martin Luther. Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn ²1987, S. 289-300, bes. S. 297. 

Martin Luther – Judenfreund oder Antisemit?

Von Prof. Dr. Andreas Pangritz, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Reformator, Ketzer, Judenfeind. Jüdische Perspektiven auf Martin Luther. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und des Zentralrats der Juden in Deutschland, Berlin 10.-12.6.2015

1. Von der Freiheit eines Christenmenschen

Martin Luther hat sich den evangelischen Christen als ein Vorkämpfer der Freiheit eingeprägt. Die Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (veröffentlicht Ende Oktober / Anfang November 1520) beginnt mit einer konfliktträchtigen Doppelthese: »Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Ding und niemandem untertan.« Und: »Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Ding und jedermann untertan.«¹ Wie passt beides zusammen?

Luther legt ein Menschenbild zugrunde, wonach ein Christenmensch »von zweierlei Natur« sei, einerseits »geistlich«, andererseits »leiblich«. Die evangelische Freiheit ist primär eine geistliche Freiheit; sie meint nicht den leiblichen Menschen als gesellschaftliches Wesen, sondern zunächst nur den geistlichen Menschen, den Luther auch »neu« und »innerlich« nennen kann, während der leibliche oder »alte und äußerliche« Mensch davon zunächst unbetroffen ist.² Frei wird die Seele allein durch »das heilige Evangelium, das Wort Gottes, von Christus gepredigt«.³

Inhalt dieses Evangeliums ist die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein durch Glauben ohne Werke des Gesetzes oder mit Luthers Worten: »daß du hörst deinen Gott zu dir reden, wie all dein Leben und Werke nichts seien vor Gott. [...] So du solches recht glaubst [...], so mußt du an dir selbst verzweifeln [...].« Aus dieser Verzweiflung befreit Gott den Einzelnen, indem er ihm »seinen lieben Sohn Jesus Christus« vorsetzt und ihm durch ihn sagen lässt: »Du sollst dich mit festem Glauben ergeben und frisch auf ihn vertrauen.« Und um dieses Glaubens willen sollen ihm alle seine Sünden vergeben sein.⁴ »Also sehen wir, dass an dem Glauben ein Christenmensch genug hat; er bedarf keines Werkes, dass er fromm sei. Bedarf er [...] keines Werkes mehr, so ist er gewißlich entbunden von allen Geboten und Gesetzen; ist er entbunden, so ist er gewißlich frei.«⁵

Erst in einem zweiten Schritt widmet sich Luther dem leiblichen Menschen, von dem gilt, dass er »ein dienstbarer Knecht und jedermann untertan« ist. »Da heben sich nun die Werke an«, die darin bestehen, dass der äußere Mensch dem inneren »gleichförmig« werden soll, wie der »innerliche Mensch [...] mit Gott eines« geworden ist.⁶ Entscheidend ist hier, dass die Werke nicht dazu getan werden, um »fromm und gerecht vor Gott« zu werden, sondern, wie Luther formuliert, »aus freier Liebe umsonst Gott zu Gefallen«⁷ und »dem Nächsten zugute«.⁸ So »fließet aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott, und aus der Liebe ein freiwillig, fröhlich Leben, dem Nächsten zu dienen umsonst. [...] Wie uns Gott hat durch Christus umsonst geholfen, also sollen wir durch den Leib und seine Werke nichts anderes [tun] als dem Nächsten helfen.«⁹

So weit dürfte dies zumindest evangelischen Christen vertraut sein, handelt es sich doch um eine klassische Formulierung dessen, was man die Rechtfertigungslehre als Zentraldogma reformatorischer Theologie genannt hat. Doch was bedeutet dies, wenn der Nächste kein Christ, sondern ein Jude ist?

2. »Von den Juden und ihren Lügen«

Luthers aggressiv judenfeindliche Spätschriften sind berüchtigt. In »Von den Juden und ihren Lügen« (1543) wirft er den Juden in einer äußerst unflätigen Sprache vor, die Bibel falsch, nämlich »gesetzlich«, zu verstehen: »Pfu euch hie, pfu euch dort, und wo ihr seid, ihr verdammten Juden, daß ihr die ernste, herrliche, tröstliche Wort Gottes so schändlich auf euern sterblichen, mädigen Geizwanst [zu] ziehen düret [= wagt] und schämet euch nicht, euern Geiz so gröblich an den Tag zu geben! Seid ihr doch nicht wert, daß ihr die Biblia von außen sollet ansehen, [ge]schweige daß ihr drinnen lesen sollet! Ihr solltet allein die Biblia lesen, die der Sau unter dem Schwanz stehet, und die Buchstaben, die daselbs heraus fallen, fressen und saufen ...«¹⁰ Die Stelle ist interessant, nicht zuletzt wegen der von Luther aufgerufenen Assoziation zwischen Juden und Schweinen. Tatsächlich war und ist die Stadtkirche zu Wittenberg mit einer sog. »Juden-sau« dekoriert, einem antisemitischen Symbol, das im mittelalterlichen Deutschland verbreitet war.¹¹ Luther deutet es auf den jüdischen Umgang mit dem Talmud.¹²

Theologisch wirft der Wittenberger Reformator den Juden u. a. ihren angeblichen Hochmut bzw. ihre Selbstgerechtigkeit vor, die sie glauben mache, dass gute Werke vor Gott helfen könnten. Darin eingeschlossen ist der Vorwurf, die jüdische Messiaserwartung laufe aufgrund ihrer politischen Aspekte auf einen Glauben auf Selbsterlösung bzw. Selbstbefreiung hinaus. Dabei führt Luther neben biblischen Bezügen auch geschichtstheologische Argumente an: Er konfrontiert Jesus Christus, den »wahren« Messias, der angeblich von den Juden gekreuzigt worden ist, mit dem »falschen« Messias Bar Kochba, dem Aufständischen; der »schlachtete sehr viele Christen, die unsern Messias Jesus Christus nicht verleugnen wollten«, bis er und sein Prophet Rabbi Akiba von den Römern getötet wurden.¹³ Diese Katastrophe hätte die Juden eigentlich demütigen müssen, wären sie nicht blind in ihrer Verstockung. Sie hätten anerkennen müssen, dass ihr politischer Messianismus gescheitert war und dass Jesus der wahre, geistliche Messias ist.¹⁴

Die Tatsache, dass die Juden Jesus nicht als eingeborenen Sohn Gottes anerkennen wollen, wird von Luther als Blasphemie wahrgenommen: »Weil sie aber uns verfluchen, so verfluchen sie unsern HERRn auch; verfluchen sie unsern HERRn, so verfluchen sie auch Gott den Vater, Schöpfer Himmels und der Erden.« So stellt er fest: »Wer uns in diesem Artikel abgöttisch verleumdet und lästert, der verleumdet und lästert Christus, das ist: Gott selbst, als einen Abgott.«¹⁵ Das ist der Grund, warum Christen sich nicht länger duldsam gegenüber den Juden verhalten dürfen, wollen sie nicht »fremder Sünde teilhaftig« werden.¹⁶ Toleranz gegenüber den Juden würde eine Lästerung Gottes bedeuten, während die Verehrung des Sohnes Verfolgung seiner Feinde, der Juden, einschließen muss.

In dieser Theologie sind die schrecklichen praktischen Ratschläge Luthers begründet, die er als »scharfe Barmherzigkeit« ausgibt,¹⁷ in seiner Theologie begründet: »dass man ihre Synagogen oder Schulen mit Feuer anstecke«, »dass man auch ihre Häuser desgleichen zerbreche und zerstöre«, »dass man ihnen nehme alle Gebetbücher und Talmudisten«, »dass man ihren Rabbinern bei Leib und Leben verbiete, hinfort zu lehren«,¹⁸ »dass man den Juden das Geleit und Straße ganz und gar aufhebe«, »dass man ihnen den Wucher verbiete und nehme ihnen alle Barschaft und Kleinode an Silber und Gold«, »dass man den jungen und starken Juden und Jüdinnen in die Hand gebe Flegel, Axt, Karst, Spaten, Rocken, Spindel und lasse sie ihr Brot verdienen im

Schweiß der Nasen«.¹⁹ Mehr noch: »dass man ihnen verbiete, bei uns ... öffentlich Gott zu loben, zu danken, zu beten, zu lehren«, »dass ihnen verboten werde, den Namen Gottes vor unsern Ohren zu nennen«.²⁰ Kurz: »Sollen wir der Juden Lästerung rein bleiben und nicht teilhaftig werden, so müssen wir geschieden sein und sie aus unserm Lande vertrieben werden.«²¹ Ja, wir müssen sie »wie die tollen Hunde ausjagen«.²²

Am 14. Februar 1546, wenige Tage vor seinem Tod, brach Luther seine letzte Predigt in Eisleben vorzeitig ab, um nur noch eine »Vermahnung wider die Juden« zu verlesen. Diese Kanzelabkündigung, die durch die Umstände ihrer Verlesung testamentarischen Charakter erhielt, endet mit den Worten: »Wollen sich die Juden zu uns bekehren und von ihrer Lästerung und, was sie sonst getan haben, ablassen, so wollen wir es ihnen gerne vergeben: wo aber nicht, so wollen wir sie auch bei uns nicht dulden noch leiden.«²³

Wie konnte es zu dieser Katastrophe der Theologie Luthers kommen? Kann es angesichts solcher Äußerungen überraschen, wenn der Philosoph Karl Jaspers knapp formuliert: »Was Hitler getan, hat Luther geraten, mit Ausnahme der direkten Tötung durch Gaskammern?«²⁴

3. Antisemitismus bei Luther?

Man muss sich klarmachen, dass Luthers Ratschläge an die Obrigkeit im 20. Jahrhundert von den Nazis problemlos als Begründung für ihren »Erlösungsantisemitismus« – Erlösung durch Vernichtung der Juden – in Anspruch genommen werden konnten. So schrieb der deutsch-christliche Landesbischof von Thüringen, Martin Sasse, in der Einleitung zu seiner Edition von Luthers »Judenschriften«, die 1938 unter dem programmatischen Titel *Martin Luther über die Juden: Weg mit ihnen!* erschien: »Am 10. November 1938, an Luthers Geburtstag, brennen in Deutschland die Synagogen.« Dies war nicht etwa selbstkritisch, sondern als stolzer Ausdruck des Triumphes des Luthertums im Nazistaat gemeint: »In dieser Stunde«, so betont Sasse, »muß die Stimme des Mannes gehört werden, der als der Deutschen Prophet im 16. Jahrhundert aus Unkenntnis einst als Freund der Juden begann, der, getrieben von seinem Gewissen, getrieben von den Erfahrungen und der Wirklichkeit, der größte Antisemit seiner Zeit geworden ist, der Warner seines Volkes wider die Juden.«²⁵

Berüchtigt ist auch die Äußerung von Julius Streicher, Herausgeber des nationalsozialistischen

Hetzblattes *Der Stürmer*, im Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof Nürnberg am 29. 4. 1946: »Antisemitische Presseerzeugnisse gab es in Deutschland durch Jahrhunderte. So wurde bei mir zum Beispiel ein Buch beschlagnahmt von Dr. Martin Luther.« Streicher meint hier Luthers Schrift »Von den Juden und ihren Lügen«; und er fährt fort: »Dr. Martin Luther säße heute sicher an meiner Stelle auf der Anklagebank, wenn dieses Buch von der Anklagevertretung in Betracht gezogen würde.«²⁶

Im Allgemeinen werden solche Äußerungen heute als Missbrauch Luthers abgetan. Léon Poliakov jedoch, der jüdische Pionier der Antisemitismusforschung, hat sich durch solche Erklärungen nicht beruhigen lassen. So schreibt er in seiner *Geschichte des Antisemitismus*: »Im Antisemitismus« habe »das religiöse Motiv, die Rechtfertigung durch den Glauben, eine Ablehnung der Werke nach sich [gezogen], jener Werke, die unzweifelhaft jüdischer Prägung sind«. Und daran schließt er die beunruhigende Frage: »Muß vielleicht ein wirklicher Christ, der seinen Gott in der Weise eines Martin Luther anbetet, nicht schließlich unvermeidlich die Juden aus ganzer Seele verabscheuen und sie mit allen Kräften bekämpfen?«²⁷

Hat Poliakov hier Luther missverstanden? Oder deutet seine Frage auf ein Problem evangelischer Theologie hin?

4. Apologetische Strategien

Bis heute wird auf jede erdenkliche Weise versucht, Luther von dem Verdacht freizusprechen, er habe dem modernen Antisemitismus vorgearbeitet. Verbreitet ist der Versuch, seine Haltung historisch zu relativieren, indem man sie in den Kontext der unter seinen Zeitgenossen weit verbreiteten Judenfeindschaft einordnet. Aber werden Luthers schlimme Äußerungen denn weniger schlimm, wenn man erfährt, dass etwa auch sein altgläubiger Gegner Johannes Eck ein erbitterter Judenfeind war?²⁸ Übersehen wird dabei, dass es auch im 16. Jahrhundert schon Beobachter gab, die sich mit Luthers Haltung kritisch auseinandersetzten. Es gab zeitgenössische Kritiker wie etwa den Züricher Reformator Heinrich Bullinger, der sich von Luthers antijüdischen Pamphleten angewidert zeigte und sie als »schweinisch, kotig« bezeichnete.²⁹

Beliebt ist auch der Hinweis darauf, dass die Polemik zwischen Juden und Christen gegenseitig

gewesen sei. Verwiesen werden könnte in diesem Zusammenhang an die Behauptung der »Toledot Jeschu«, wonach Jesus ein Hurenkind sei – eine Behauptung über die Luther sich in der Schrift »Vom Schem Hamphorasch« (1543) empört.³⁰ Dabei bleibt die ungleiche Machtverteilung unberücksichtigt, die es nur den Christen erlaubte, ihre Feindseligkeit gegenüber den Juden auch zu exekutieren.

Gerne wird auch versucht, das Problem des Antisemitismus ökonomisch zu »erklären«: Der Judenhasse habe mit der Beteiligung von Juden am Zinsgeschäft zu tun. Ungelöst bleibt hier das Rätsel, »warum die Fugger zwar verflucht, die Juden aber verjagt wurden«.³¹ All diese apologetischen Strategien laufen auf eine Verharmlosung des von Poliakov benannten Problems hinaus.

Mit zwei dieser Strategien will ich mich ausdrücklich auseinandersetzen: zunächst mit der biographischen Unterscheidung zwischen dem angeblich judenfreundlichen jungen Luther und dem verbitterten, alten Luther; dann mit der theologischen Unterscheidung zwischen einem eigentlichen, reformatorischen Luther und einem uneigentlichen, politischen Luther.

5. Judenfreundlichkeit beim frühen Luther?

Gern wird psychologisierend darauf hingewiesen, dass die schlimmsten Ausfälle Luthers gegen die Juden aus seinen letzten Lebensjahren stammen, so dass man zwischen einem judenfreundlichen frühen Luther und dem alten, verbitterten Judenfeind unterscheiden müsse. Man verweist dann gerne auf die Schrift »Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei« aus dem Jahr 1523, die als »judenfreundlich« bezeichnet wird. Dazu ist zunächst zu bemerken, dass Luther zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Schrift nicht mehr gerade jung war. Es handelt sich um keine Frühschrift; sie ist offenbar eine Folge des reformatorischen Aufbruchs.

Will man die Haltung des jungen Luther gegenüber den Juden analysieren, dann muss man auf seine frühen Vorlesungen über die Psalmen und über den Römerbrief zurückgreifen und andere Dokumente seiner vorreformatorischen Phase berücksichtigen. Ich will hier nur ein bezeichnendes Beispiel nennen: So ergreift er im Februar 1514 im Streit zwischen dem Humanisten Johannes Reuchlin mit Pfefferkorn und den Kölner Dominikanern um die Forderung der Konfiszierung des Talmud und der rabbinischen Schriften die Partei Reuchlins und spricht sich für Toleranz

aus. Seine Begründung klingt jedoch zumindest zweideutig: Eine Besserung der Juden sei ohnehin aussichtslos; nur Gott selbst könne ihre innere Bekehrung bewirken und ihren Lästerungen ein Ende bereiten. Bis dahin werde durch die jüdischen Schmähungen Christi nur die prophetische Weissagung über dieses Volk erfüllt. Menschen sollen aber dem Handeln Gottes nicht vorgreifen. Paradoxe Weise erscheint hier die antijudaistische Theologie als Voraussetzung für die Tolerierung des rabbinischen Schrifttums.³² Es darf also nicht überraschen, dass Luthers frühe Vorlesungen über die Psalmen und über den Römerbrief voll von theologischer Polemik gegen die Juden sind, die den überlieferten Antijudaismus der mittelalterlichen Theologie reproduziert und hier und da zuspitzt.

Die Veröffentlichung der Schrift »Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei« im Jahr 1523 hat dann tatsächlich gewisse Hoffnungen unter Juden ausgelöst: Luthers Zusammenstoß mit dem römischen Katholizismus wurde als Bruch innerhalb der monolithischen Macht der Kirche begrüßt.³³ Und tatsächlich unterscheidet sich diese Schrift von Luthers sonstigen Judenschriften durch ihren freundlich einladenden Ton.

In der Einleitung legt Luther dar, dass es der primäre Zweck der Abhandlung sei, seinen Kritikern seine Rechtgläubigkeit zu beweisen, indem er »aus der Schrift« die Gründe »erzählen« will, die ihn »bewegen zu glauben, daß Christus ein Jude sei, von einer Jungfrau geboren«.³⁴ Daneben erhofft er sich eine positive Nebenwirkung auch bei den Juden, nämlich, »ob ich vielleicht auch der Juden etliche möchte zum Christenglauben reizen«.³⁵ Der Hauptteil besteht jedoch aus zwei ausführlichen antijüdischen Polemiken, in denen Luther zunächst Schriftbeweise für die christliche Lehre von der Jungfrauengeburt Jesu Christi ausbreitet, um danach die jüdische Messiaserwartung aus der Schrift zu widerlegen. Zuletzt kommt Luther auf seine Hoffnung für die Juden zurück: »Darum wäre meine Bitte und Rat, daß man säuberlich mit ihnen umginge und aus der Schrift sie unterrichtete, so möchten ihrer etliche herbei kommen. Aber nun wir sie nur mit Gewalt treiben [...], daß man sie gleich für Hunde hält, was sollten wir Gutes an ihnen schaffen? [...] Will man ihnen helfen, so muß man nicht des Papstes, sondern christlicher Liebe Gesetz an ihnen üben und sie freundlich annehmen.« In Kenntnis von Luthers weiterer theologischer Entwicklung klingen die abschließenden Worte jedoch fast wie eine Drohung: »Hier will ich's

diesmal lassen bleiben, bis ich sehe, was ich gewirkt habe.«³⁶

Der jüdische Lutherforscher Reinhold Lewin, der mit seiner Dissertation *Luthers Stellung zu den Juden* im Jahr 1911 die kritische Erforschung unseres Themas eröffnet hat, kommt im Blick auf diese Schrift Luthers zu dem ernüchternden Gesamturteil: »Ihn interessieren die Juden bloß als Bekehrungsobjekt.«³⁷ Angesichts dieser Beobachtung muss die Schrift wohl eher als die keineswegs judenfreundliche, wohl aber judenmissionarische Ausnahme in Luthers theologischer Entwicklung gelten. Tatsächlich verhärtete sich Luthers Haltung gegenüber den Juden schon bald. Letztlich hat sich die antijudaistische Theologie seiner Frühzeit durchgesetzt, wobei das Paradox der daraus folgenden praktischen Toleranz auf Dauer nicht durchzuhalten war. Vielmehr zog der theologische Antijudaismus je länger je mehr die Forderung nach Verfolgung der Juden nach sich.

Es scheint, dass insbesondere die Erfahrung des Bauernkriegs von 1525 und die Belagerung Wiens durch die Türken von 1529 geradezu apokalyptische Ängste bei dem Wittenberger Reformator ausgelöst haben. Hinzu mag die unglückliche Begegnung mit drei jüdischen Besuchern gekommen sein, die nach kontroverser Diskussion über die Jungfrauengeburt ein Empfehlungsschreiben verschmäht hatten, in dem der Name Christi genannt war. Schon in den »Vier tröstlichen Psalmen« an die Königin von Ungarn aus dem Jahr 1526 findet sich scharfe antijüdische Polemik.³⁸ Und im Jahr 1537 wies Luther Josel von Rosheim im Elsass, den Sprecher der deutschen Judenheit vor Kaiser und Reich, zurück. Dieser hatte sich, ermutigt durch den Straßburger Reformator Capito, mit der Bitte an Luther gewandt, sich beim sächsischen Kurfürsten, der ein Ausweisungsdikt gegen die Juden erlassen hatte, für eine Durchreiseerlaubnis zu verwenden. Luther antwortete, sein Herz sei nach wie vor für freundliche Behandlung der Juden, aber nur, um sie zu ihrem Messias zu bringen, nicht um sie in ihrem Irrtum zu bestärken. Josel möge sich mit seinem Anliegen an andere wenden.³⁹ Von da an wollte Josel von Luther nur noch als »Lo-Tahor« (= der Unreine) reden. Und im Jahr 1543 gelang es ihm, beim Rat der Stadt Straßburg ein Verbot durchzusetzen, Luthers Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« nachzudrucken.

Wie kam es von der reformatorischen Theologie zur Judenfeindschaft?

6. »Tiefste theologische Einsichten« des alten Luther?

Das beunruhigendste Problem wird mit der Frage aufgeworfen, inwiefern Luthers Judenfeindschaft in seinen theologischen Grundüberzeugungen verankert ist. Man hat versucht, den Reformator Luther und den jüdenfeindlichen Politiker Luther scharf voneinander zu unterscheiden. So betont etwa der evangelische Theologe Walther Bienert: »Der Reformator Luther war ein anderer als der Kirchenpolitiker Luther. Es ist wissenschaftlich nicht vertretbar, eine Harmonie zwischen dem Reformator und dem kirchenpolitischen Judenfeind zu konstruieren.«⁴⁰ Damit soll die reformatorische Theologie offenbar vor dem Verdacht bewahrt werden, sie könne etwas mit Luthers Judenfeindschaft zu tun haben. Kein Schatten darf auf sie fallen. Wir wollen nicht konstruieren, halten es aber in aller Bescheidenheit für wissenschaftlich vertretbar, davon auszugehen, dass Luther und Luther derselbe war.

Weiter führt der renommierte Lutherforscher Wilhelm Maurer, der in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts davon ausgegangen ist, dass sich zwar die »praktisch-rechtlichen Folgerungen«, die Luther aus seiner Theologie gegenüber den Juden gezogen habe, verändert hätten; die theologischen Grundlinien seien jedoch »allezeit gleichgeblieben«.⁴¹ So werde auch die »scharfe Barmherzigkeit«, die Luther empfiehlt, verständlich: »Mit allen seinen bitteren Anklagen [...], mit allen harten Maßnahmen« habe Luther doch nur »etliche aus der Flammen und Glut erretten« wollen.⁴² Doch macht es das besser?

Tatsächlich wollte Maurer selbst in der »Alterspolemik Luthers [...] tiefste theologische Einsichten ausgesprochen« sehen, »die sich aus dem reformatorischen Schriftverständnis ergeben«. Diese »tiefsten Einsichten« seien hier in voller Länge zitiert, da sie vom Autor offenbar in keiner Weise problematisiert werden: »Alle Völker stehen unter Gottes Gericht und Gnade. Damit wird die Spannung zwischen *Gesetz und Evangelium*, von der Luthers Schriftverständnis und damit seine ganze Theologie bestimmt ist, auch für das Verhältnis von Kirche und Synagoge zur Grundlage genommen. Gottes Gesetz setzt sich selbst das Ende. Denn es ist allezeit von der Verheißung begleitet und kann nur in der Begrenzung durch sie recht verstanden werden. Ist die Verheißung durch die Ankunft des Messias erfüllt, dann hat auch das Gesetz seine Rolle ausgespielt.« Erst damit sei das »Zeugnis des Paulus gegen die Synagoge zum ersten Male richtig erfaßt«.⁴³

Damit soll offenbar genug gesagt sein. Die lutherisch-paulinische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, die Lehre vom »Ende des Gesetzes« aufgrund des Sieges des Evangeliums von Christus, dient hier als Vorwand für die Beschönigung jeglicher praktisch-rechtlichen Unbarmherzigkeit als »scharfe Barmherzigkeit«.⁴⁴ Zugleich wird deutlich: Die reformatorische Theologie und die Judenfeindschaft hängen bei Luther unauflöslich zusammen.

Wie sollen wir mit dieser Erkenntnis heute umgehen?

7. Zur Frage der Rezeption heute

Die von der Evangelischen Kirche in Deutschland propagierte »Luther-Dekade« ist nicht frei von Luther-Apologetik geblieben. So verbreitet die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland einen Text über *Luthers Schriften über die Juden*, in dem der Wittenberger dafür gerühmt wird, dass bei ihm – »trotz seiner maßlosen, ja unsäglichen Polemik gegen die Juden und das Judentum« – die »verheerende Anklage« des »Christusmordes«, wie sie von der mittelalterlichen Kirche und Luthers altgläubigen Gegnern vertreten worden war, »in keiner Phase seines Wirkens zu finden« sei.⁴⁵

Das ist leider reines Wunschdenken. Der Autor selbst will seine Behauptung u. a. mit einem Zitat aus Luthers früher Psalmenvorlesung belegen, wo es heißt: »Wie die Juden Christus nicht handgreiflich, sondern ihrer willentlichen Forderung nach töteten.«⁴⁶ Das beweist doch wohl eher das Gegenteil von dem, was der Autor sagen will. Die zahlreichen Stellen, an denen Luther ausdrücklich den Vorwurf des Christusmordes gegen die Juden erhebt, bleiben ganz unerwähnt. So weiß Luther schon in der angeblich jüdenfreundlichen Schrift »Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei«, dass »die ihn kreuzigen und aus dieser Welt treiben, [...] nicht mehr ihm angehören und sein Volk sein [werden], sondern [er] wird ein ander Volk annehmen.«⁴⁷ Und in der Spätschrift »Von den Juden und ihren Lügen« wiederholt er (in Auslegung von Dan 9,24: »Da ging das Feuer an wider ihn«, d. h. gegen den Messias): »Da wurden sie zornig, bitter, giftig und unsinnig auf ihn, und gossen endlich die Glocken, dass sie ihn töten wollten und taten also, kreuzigten ihn aufs allerschmählichste [wie] sie immer konnten und kühlten ihr Mütlein also, dass auch der Heide Pilatus merket und zeuget, dass sie ihn aus Hass und Neid ohne Ursache unschuldig verdammten und töteten.«⁴⁸

8. Zur Differenzierung von Antijudaismus und Antisemitismus

War Luther ein Antisemit? Der Begriff »Antisemitismus« wurde bekanntlich erst im späten 19. Jahrhundert geprägt. Im Allgemeinen wird er auf den deutschen Journalisten Wilhelm Marr zurückgeführt, der damit seit 1879 seine »wissenschaftlich«, d. h. rassistisch begründete Judenfeindschaft von der älteren, religiös begründeten Judenfeindschaft abgrenzen wollte,⁴⁹ die man dann z. B. Antijudaismus nennt.

Der französisch-jüdische Historiker Jules Isaac hat jedoch die primäre Verantwortung des Christentums für die Herausbildung des Antisemitismus betont: »Keine Waffe erwies sich als bedrohlicher für das Judentum und seine Anhänger als die ‚Lehre der Verachtung‘ [...]; innerhalb dieser Lehre war nichts verderblicher als die Theorie vom ‚Gottesmördervolk‘. [...] Die Lehre der Verachtung ist ein Werk der Theologie.«⁵⁰ In ähnlicher Weise verwendet der israelische Historiker Yehuda Bauer den Begriff »Antisemitismus« für Juden Hass in jeder Form und mit jeder Begründung.⁵¹ So habe sich der Antisemitismus auch durch die Säkularisierung hindurch als »einer der wenigen Überreste christlicher Ideologie [...] weiter vererbt«.⁵² Antisemitismus wäre demnach nicht so sehr als eine neue Ideologie des späten 19. Jahrhunderts zu betrachten, sondern eher als ein Relikt christlicher Theologie innerhalb der säkularisierten Gesellschaft.

Im Übrigen ist auch Luthers primär religiös begründete Judenfeindschaft nicht frei von Momenten, die nicht so sehr auf die jüdische Religion als vielmehr auf ein unveränderliches »Wesen« des Juden zielen: Aufgrund ihrer »Verstockung«, die ihnen »zur Natur worden« ist, seien die Juden schlechterdings »nicht [...] zu bekehren«, sondern sie müssten »in der Hölle zerschmolzen [...] werden«.⁵³ Daneben finden sich ökonomische Motive, wo es um den »Wucher« geht.⁵⁴ Und es gibt bereits proto-nationalistische Motive, wenn Luther meint, »uns Deutsche« vor den Juden warnen zu müssen,⁵⁵ und proto-rassistische Motive, wo er auf das jüdische »Blut« als ihre »Natur« anspielt: »Sie haben solch giftigen Hass wider den Gojim von Jugend auf eingesoffen von ihren Eltern und Rabbinen und saufen noch in sich ohn Unterlass, dass es ihnen, wie der 109. Psalm sagt, durch Blut und Fleisch, durch Mark und Bein gangen, ganz und gar Natur und Leben worden ist.«⁵⁶

Schließlich muss die Behauptung, der religiös begründete Antijudaismus habe »als theologi-

sches Konzept« – anders als der Antisemitismus – »nicht auf Vernichtung der Juden«, sondern nur auf ihre Bekehrung gesonnen⁵⁷, zumindest im Blick auf den Vernichtungswillen, wie er in Luthers »Tischreden« dokumentiert ist, als Verharmlosung gelten. Hier ließ Luther sich zu Äußerungen hinreißen, die seine Mordlust gegenüber Juden zeigen, – so, wenn er einen taufwilligen Juden »auf die Elbbrücke führen, ihm dort einen Stein um den Hals hängen und ihn mit den Worten herunterstoßen« will: »Ich taufe dich im Namen Abrahams.«⁵⁸ Dies kann nicht als einmalige Entgleisung abgetan werden, wie weitere mörderische Tischreden belegen.⁵⁹

9. Fazit

Nach alledem muss wohl gesagt werden, dass die Vermeidung des Begriffs »Antisemitismus« in bezug auf Luther ihrerseits Ausdruck einer apologetischen Strategie sein dürfte. Die Verwendung des Begriffs wäre in diesem Kontext nur zu vermeiden, wenn der Terminus überhaupt aus dem Verkehr gezogen werden könnte. Da dies nicht realistisch erscheint, dürfte letztlich kein Weg daran vorbeiführen, von Luther als einem »Kronzeugen des Antisemitismus« zu reden.⁶⁰ Die Tatsache, dass seine Judenfeindschaft primär religiös begründet ist, macht das Problem nicht geringer. Im Gegenteil: Wegen der tiefen Verankerung von Luthers Antisemitismus in seiner Theologie, muss die Judenfeindschaft als ein »Geburtsfehler« der lutherischen Theologie gelten. Damit wird auch die Rechtfertigungslehre in der Form, wie Luther sie vertreten hat, zutiefst fragwürdig. Sie müsste selbst umgebaut werden, um sie für das christlich-jüdische Verhältnis zu retten. Dies aber würde auf eine radikale Kritik der evangelischen Gesetzeskritik hinauslaufen,⁶¹ die nicht weniger radikal sein dürfte als Luthers Verständnis christlicher Freiheit. Sie müsste es wagen, von einer »evangelischen Freude« am Gesetz zu reden.⁶² Aber dies wäre ein anderer Vortrag.

Anmerkungen:

¹ Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, in: ders., *Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA)*, Bd. 7, 21.

² Martin Luther, ebd.

³ Luther, a.a.O., 22.

⁴ Luther, a.a.O., 22f.

⁵ Luther, a.a.O., 24f.

⁶ Luther, a.a.O., 30.

⁷ Luther, a.a.O., 31.

⁸ Luther, a.a.O., 35.

⁹ Luther, a.a.O., 36.

¹⁰ M. Luther, Von den Juden und ihren Lügen, in: ders., Werke (WA), Bd. 53, 478.

¹¹ Vgl. Isaiah Shachar, *The Judensau. A Medieval Anti-Jewish Motif and its History* (Warburg Institute Surveys, ed. by E. H. Gombrich and J. B. Trapp, V), London 1974.

¹² Vgl. M. Luther, Vom Schem Hamphoras, in: ders., Werke (WA), Bd. 53, 600: »Woher haben die Juden diese hohe Weisheit, daß man Moses Text, die heiligen unschuldigen Buchstaben, so sollt teilen in drei Verse und arithmetische oder Zahlbuchstaben draus machen, auch 72 Engel nennen und Summa, das ganze Schem Hamphoras dergestalt stellen? Da laß mich mit zufrieden, frage die Rabbinen drum, die werden dir's wohl sagen ... Es ist hier zu Wittenberg an unserer Pfarrkirchen eine Sau in Stein gehauen, da liegen junge Ferkel und Juden drunter, die saugen. Hinter der Sau stehet ein Rabbiner, der hebt der Sau das rechte Bein empor, und mit seiner linken Hand zeucht er den Bürzel über sich, bückt und guckt mit großem Fleiß der Sau unter dem Bürzel in den Talmud hinein, als wollt er etwas Scharfes und Sonderliches lesen und ersehen. Dasselbther haben sie gewißlich ihr Schem Hamphoras. Denn es sind vorzeiten sehr viele Juden in diesen Landen gewesen ... Daß etwa ein gelehrter, ehrlicher Mann solch Bild hat angeben und abreißen lassen, der den unflätigen Lügen der Juden feind gewesen ist ...«

¹³ Martin Luther, Von den Juden und ihren Lügen, in: ders., Werke (WA), Bd. 53, 496.

¹⁴ Luther, a.a.O., 498.

¹⁵ Luther, a.a.O., 539f.

¹⁶ Luther, a.a.O., 522.

¹⁷ Luther, a.a.O., 522; vgl. a.a.O., 541.

¹⁸ Luther, a.a.O., 523.

¹⁹ Luther, a.a.O., 524-526.

²⁰ Luther, a.a.O., 536.

²¹ Luther, a.a.O., 538.

²² Luther, a.a.O., 541f.

²³ Martin Luther, Vermahnung wider die Juden, in: ders., Werke (WA), Bd. 51, 196.

²⁴ Karl Jaspers, *Die nichtchristlichen Religionen und das Abendland* (1954), in: ders., *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*, München (2. Aufl.) 1963, 156-166; hier 162.

²⁵ Martin Sasse, *Martin Luther über die Juden: Weg mit ihnen!*, Eisenach/Freiburg i. Br. 1938, 2.

²⁶ Vgl. Martin Stöhr, *Martin Luther und die Juden*, in: Heinz Kremers (Hg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn 1985, 89.

²⁷ Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 2, Worms 1978, 126f.

²⁸ Vgl. Heiko A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin 1981, 95.

²⁹ Vgl. das »Wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirchen zu Zürich« von 1545, das Luthers Schrift »Vom Schem Hamphorasch« (1543) als »schweinisch, kotig« kritisiert; zit. bei Reinhold Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters* [1911], Aalen 1973, 98f.

³⁰ Vgl. M. Luther, Vom Schem Hamphorasch, in: ders., Werke (WA), Bd. 53, 580-586.

³¹ Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus*, 16.

³² Vgl. M. Luther, Brief an Georg Spalatin vom Februar 1514, in: WA Br 1, 23; dazu H. A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus*, 58: »Obwohl er also in der Ablehnung des äußeren Zwangs mit Reuchlin auf einer Linie liegt, besteht der wesentliche Unterschied, daß Reuchlin den Talmud gegen den Blasphemievorwurf ... in Schutz nimmt, während Luther diese ‚Blasphemie‘ als von Gott gefügte Tatsache ansieht, an der von Menschen nichts zu bessern ist.«

³³ Vgl. Andreas Pangritz, *Jüdische Reaktionen auf Luther und die Wittenberger Reformation*, in: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum* 94, 1/2011, 8.

³⁴ M. Luther, Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei, in: WA 11, 314.

³⁵ Vgl. auch Luthers Erklärung am Übergang vom ersten zum zweiten Hauptteil, dass er »auch gerne den Juden dienen« wolle, »ob wir ihrer etliche möchten zu ihrem eigenen rechten Glauben bringen, den ihre Väter gehabt haben« (WA 11, 325).

³⁶ M. Luther, Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei, in: WA 11, 336.

³⁷ Reinhold Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters* [1911], Aalen 1973, 30.

³⁸ Vgl. Andreas Pangritz, *Martin Luthers Stellung zu Judentum und Islam*, in: Harry Noormann (Hg.), *Arbeitsbuch Religion und Geschichte. Das Christentum im interkulturellen Gedächtnis*, Bd. 2, Stuttgart 2013, 26-28.

³⁹ Vgl. Martin Luther, Brief an Josel von Rosheim vom 11. Juni 1537, in: ders., Werke (WA), Briefe, Bd. 8, 91.

⁴⁰ Walther Bienert, *Martin Luther und die Juden. Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen*, Frankfurt am Main 1982, 190.

⁴¹ Wilhelm Maurer, *Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte*, Stuttgart 1953, 46.

⁴² Maurer, a.a.O., 45.

⁴³ Maurer, a.a.O., 47.

⁴⁴ Mit Recht bemerkt dazu Martin Stöhr (*Luther und die Juden*, in: *Evangelische Theologie* 20 [1960], 175, Anm. 55): »Keine noch so beachtliche Virtuosität, mit theologischen Begriffen oder frommen Vokabeln umzugehen, machen aus Luthers ‚scharfer Barmherzigkeit‘, d. h. aus seinen Kristallnachtvorschlägen, ‚Barmherzigkeit‘. Ein so eindeutiger Begriff wie Barmherzigkeit läßt sich schlechterdings nicht mit so eindeutigen Vorschlägen vereinen.«

⁴⁵ Volker Weymann, *Luthers Schriften über die Juden. Theologische und politische Herausforderungen*, Hannover 2013 (Texte aus der VELKD, Nr. 168), 28. – Vgl. auch die Empfehlung der Ausarbeitung durch den Leiter der Presse- und Öffentlichkeitsarbeit der VELKD mit dem Hinweis darauf, »dass Luther [...] dem Vorwurf, die Juden hätten Christus getötet, durchweg widersprochen« habe (Eberhard Blanke, *Einleitung*, a.a.O., 2).

⁴⁶ Luthers erste Psalmenvorlesungen, in: ders., *Werke* (WA), Bd. 55/II, 112; zitiert bei Weymann, *Luthers Schriften über die Juden*, 28, Anm. 120.

⁴⁷ Luther, *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei*, in: WA 11, 335.

⁴⁸ Luther, *Von den Juden und ihren Lügen*, in: WA 53, 494.

⁴⁹ Reinhard Rürup [gemeinsam mit Thomas Nipperdey], *Antisemitismus – Entstehung, Funktion und Geschichte eines Begriffs*, in: ders., *Emanzipation und Antisemitismus*, Göttingen 1975, 95: »Seit der Antike und zumal seit der frühchristlichen Zeit hat es in Europa eine Judenfeindschaft gegeben, die wesentlich vom Religionsgegensatz bestimmt war. [...] Das Wort ‚Antisemitismus‘ meint demgegenüber eine grundsätzlich neue jüdenfeindliche Bewegung [...]«.

⁵⁰ Jules Isaac, *Genesis des Antisemitismus. Vor und nach Christus* (orig. *Genèse de l'antisémitisme*, Paris 1956), Wien 1969, 241. »Eng verbunden mit dieser militanten Theologie« sei »ein System von Einschränkungen, Ausschließungen und Demütigungen, das es verdient, ‚System der Erniedrigung‘ genannt zu werden.«

⁵¹ Vgl. Yehuda Bauer, *Vom christlichen Jüdenhaß zum modernen Antisemitismus – Ein Erklärungsversuch*, in: *Zeitschrift für Antisemitismusforschung* 1 (1992), 79.

⁵² Bauer, a.a.O., 85.

⁵³ Martin Luther, *Vier tröstliche Psalmen* (1526), in: ders., *Werke* (WA), Bd. 19, 606f.

⁵⁴ Vgl. Luther, *Von den Juden und ihren Lügen*, in: WA 53, 482f.: *Die Fürsten »lassen sich selbst und ihre Untertanen durch der Juden Wucher schinden und aussaugen und mit ihrem eigenen Gelde sich zu Bettler machen.«* – Vgl. auch a.a.O., 483; a.a.O., 521 (»[...] haben uns gefangen durch ihren verfluchten Wucher [...]«).

⁵⁵ Vgl. Luther, a.a.O., 419: »das unsere Deutschen wissen mögen«; vgl. auch a.a.O., 579.

⁵⁶ Luther, a.a.O., 481.

⁵⁷ Johannes Heil, »Antijudaismus« und »Antisemitismus«. Begriffe als Bedeutungsträger, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 6 (1997), 106.

⁵⁸ Peter von der Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas ‚Der gantz Jüdisch glaub‘* (1530/31), Stuttgart 2002, 116; vgl. Martin Luther, *Werke* (WA), *Tischreden*, Bd. 2, 217.

⁵⁹ Vgl. Martin Luther, *WA, Tischreden*, Bd. 5, 257: »Ein anderer erzählte viel von den Gotteslästerungen der Juden und fragte, ob es einem Privatmann erlaubt sei, einem gotteslästerlichen Juden einen Faustschlag zu versetzen. Er antwortete: Ganz gewiss! Ich wollte einem solchen eine Mauschelle geben. Wenn ich könnte, würde ich ihn zu Boden werfen und in meinem Zorn mit dem Schwert durchbohren. Da es nämlich nach menschlichem und göttlichem Recht erlaubt ist, einen Straßenräuber zu töten, viel mehr einen Gotteslästerer.«

⁶⁰ Günther Bernd Ginzler, *Martin Luther – »Kronzeuge des Antisemitismus«*, in: Heinz Kremers (Hg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden*, 189–210. Ginzler verweist (a.a.O., 190) auf Eduard Lamparter, *Evangelische Kirche und Judentum. Ein Beitrag zum christlichen Verständnis von Judentum und Antisemitismus*, 1928, 17: »Der Luther, welcher die zwei Schriften ‚Von den Juden und ihren Lügen‘ und ‚Vom Schem Hamphoras und dem Geschlecht Christi‘ niedergeschrieben hat, ist zum Kronzeugen des modernen Antisemitismus geworden.«

⁶¹ Vgl. z. B.: Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Zur Reintegration der Tora in eine Evangelische Theologie* (1987), in: ders., *Auf einem Schulweg. Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten*, 2. Aufl., hg. v. A. Pangritz, Aachen 2004, 229–255.

⁶² Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Evangelische Freude an der Tora*, Tübingen 1997.



Jüdisches Leben in Deutschland um die Reformationszeit

Von Dr. Maria Diemling, Canterbury Christ Church University

Reformator, Ketzer, Judenfeind. Jüdische Perspektiven auf Martin Luther. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und des Zentralrats der Juden in Deutschland, Berlin 10.-12.6.2015

Die frühe Neuzeit gilt als Zeit des Übergangs schlechthin. Mit der Reformation, eines der entscheidenden Ereignisse am Beginn dieser Zeitenwende, wurden religiöse, politische, soziale und wirtschaftliche Prozesse eingeleitet, die die Gesellschaft nachhaltig veränderten. Wenn auch lange von der Geschichtsschreibung für diesen Zeitraum ignoriert, gilt dies auch für die jüdische Minderheit, die in deutschen Ländern, Städten, Fürstentümern und Grafschaften lebte. Zwar hat das deutsche Judentum im 16. Jahrhundert keine der Reformation vergleichbare tiefe und auf Dauer prägende intellektuelle und politische Strömung erlebt, aber diese Periode bedeutete auch für die in deutschen Landen lebenden Juden und Jüdinnen eine Zeit des Wandels, der vor allem durch Mobilität gekennzeichnet ist. Diese durch die spezifischen Lebensbedingungen in den deutschen Landen bedingte Mobilität hatte nicht nur Auswirkungen auf Demographie und Siedlungsmuster, sondern auch auf die jüdische Gemeindestrukturen, Gelehrsamkeit sowie die Beziehungen zu den christlichen Nachbarn.

Das Ziel dieses Beitrages ist es, einen allgemeinen Eindruck vom jüdischen Leben in den deutschen Landen im späten 15. und 16. Jahrhundert zu vermitteln. Der methodische Schwerpunkt der Darstellung wird das Konzept von »Raum« (»space« in der englischsprachigen Forschungsliteratur¹) sein: der städtische Raum, aus dem Juden vertrieben und verdrängt werden, der ländliche Raum, in dem sich jüdische Familien ansiedeln, der Raum – zu Hause und unterwegs –, in dem sich Juden im Alltag aufhalten, der geistige Raum, in dem sich jüdische Traditionen und Gebräuche verankern lassen, um in unsteten Zeiten einen spirituellen und praktischen Leitfaden zu bieten, und der alltägliche und intellektuelle Raum, in dem es zu wirtschaftlichen und sozialen Kontakten und Austausch mit Christen kommt. Die Frage, die diesen Überblick begleitet, ist, wie kann man sich »jüdischen Raum« zu Beginn des 16. Jahrhunderts in Deutschland vorstellen?

»Deutschland« um diese Zeit ist weit gefasst. Johannes Cochläus (1479-1552), der humanistische

Gelehrte (und erbitterte Gegner Luthers) definierte in seinem *Brevis Germaniae descriptio* (1512) die Grenzen Deutschlands als sehr weitläufig. Er schreibt, dass sich keine Region Europas weiter erstreckt als Deutschland. Es ist im Süden von Italien und Dalmatien begrenzt, im Osten von Ungarn und Polen, im Norden von der Baltischen und Nordsee und im Westen von Frankreich und dem Ärmelkanal.² In all diesen deutschen Landen lebten Juden, die zum gleichen Kulturraum zählten und miteinander auf vielfältige Weise verbunden waren.

Vertreibungen und Neuansiedlungen

Was der angesehene Gelehrte Rabbi Israel Isserlein (1390-1460) für das 15. Jahrhundert feststellte, galt auch noch im frühen 16. Jahrhundert: »Wir sind heutzutage unstetig und ständig auf Wegen, und haben kaum feste Wohnplätze.«³ Das Jahrhundert vor der Reformation brachte für die jüdische Bevölkerung Deutschlands eine außerordentlich hohe Mobilität mit sich. Nicht nur waren immer weniger Städte und Länder bereit, jüdische Familien aufzunehmen und ihnen die Ansiedlung zu gestatten, die meisten jüdischen Gemeinden wurden im Laufe des Jahrhunderts aufgelöst und die jüdische Bevölkerung musste wegziehen. Das geschah durch zunehmende rechtliche Einschränkungen, die Juden ihre bisherige wirtschaftliche Grundlage entzogen, durch die Nichtverlängerung von Privilegien und Schutzbriefen, die ihnen eine gewisse Rechtssicherung und das Bleiberecht gewährt hatten und vor allem durch die Vertreibung aus deutschen Städten, Ländern und ganzen Territorien.⁴ Diese Vertreibungen wurden freilich nicht überall konsequent durchgeführt und in den territorial zersplitterten deutschen Landen war eine einheitliche, das ganze Reich umfassende Vertreibung, wie etwa in England (1290), Frankreich (1306 und 1394), Spanien (1492) und Portugal (1497), gar nicht möglich. Durch die Vielfalt an Herrschaftssystemen gab es auch kein einheitliches Judenschutzrecht für das gesamte Reich.⁵ Trotz dieser politischen und rechtlichen Faktoren, die eine straff organisierte Vertreibung aus dem deutschen Reich erschwerten, war der Einschnitt für die jüdische Bevölkerung enorm.

Die spätmittelalterliche Vertreibungswelle begann in Straßburg und Basel gegen Ende des 14. Jahrhunderts und fand über ein Jahrhundert später

einen Höhepunkt mit der Vertreibung der Juden aus Donauwörth, Regensburg, Weißenburg und Rothenberg von 1518-1520. Allein zwischen 1481 und 1520 wurde mehr als ein Viertel aller jüdischen Siedlungen durch Verfolgung und Vertreibung beendet.⁶ Im späteren 16. Jahrhundert folgten Ausweisungen aus Mühlhausen und Nordhausen, Schweinfurt und Dortmund.⁷ Die Juden wurden auch flächendeckend aus den größeren Territorien, wie z.B. 1492 aus dem Herzogtum Mecklenburg und 1493 aus dem Erzbistum Magdeburg, vertrieben. Die Gemeinde in Berlin, die über 100 Juden umfasste, konnte sich bis 1571 halten.⁸

Wohin gingen diese Menschen, die ihr Zuhause verloren hatten? Nicht alle vertriebenen Juden zogen sehr weit fort. In einer Reihe von Gemeinden kam es zur Bildung von jüdischen »Vorortgemeinden« außerhalb des Stadttors unter Beibehaltung des Zugangs zum lokalen Markt. Andere Familien, vor allem solche, die finanziell besser gestellt waren und die sich leisten konnten, weiter wegzuziehen und sich auch anderswo bessere Lebensumstände als Geldleiher erwarten konnten, wanderten aus, vor allem nach Norditalien und dann auch nach Osteuropa, besonders nach Polen-Litauen. Eine kleinere Anzahl von Juden siedelte sich im Mittelmeerraum und im Heiligen Land an.⁹

Die jüdische Bevölkerung wurde nicht aus allen Gemeinden in den deutschen Ländern vertrieben. Trotz Vertreibungen und Erschwerung der Lebensbedingungen blieben Juden in Frankfurt, Friedberg, Worms, Rosheim, Metz und vor allem auch in Prag, Triest und bis 1670 in Wien, mehr oder weniger kontinuierlich ansässig.¹⁰ Freilich zählte selbst Frankfurt, die größte verbliebene jüdische Gemeinde, um 1500 nur an die 200 Personen.¹¹

Auswirkungen der Vertreibungen

Nach einer vorsichtigen Schätzung zählte die jüdische Bevölkerung des deutschen Reiches im frühen 15. Jahrhundert etwa 7000-8000 Familien, umgerechnet an die 40000 Personen, die vielleicht etwa 0.25% der allgemeinen Bevölkerung ausmachten. Historiker nehmen an, dass sich bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts diese Zahl noch weiter verringert haben wird.¹²

Die für die Frühe Neuzeit im deutschen Sprachraum typische Siedlungsstruktur von Juden war kleinstädtisch und dörflich, weil die ärmere jüdische Bevölkerung durch die Vertreibungen zu-

rückblieb, Menschen, die »ihren mühsamen Lebenserwerb in kleinen Pfandleihgeschäften, Hausierhandeln und Handwerksberufen fanden.«¹³ Es lässt sich nicht nur eine Verdörflichung in deutschen Ländern beobachten. Die Vertreibungen führten auch zu einer internen Umstrukturierung der Judenschaft in den deutschen Landen und zu einer Schwerpunktverlagerung jüdischer Ansiedlungen innerhalb Europas. War das deutsche Reich noch im 15. Jahrhundert ein Zufluchtsgebiet für aus Frankreich vertriebene Juden, so kehrte sich das im Laufe des Jahrhunderts um und viele Juden wanderte in andere Gebiete aus, wo sie sich ansiedeln und sich eine neue Lebensgrundlage schaffen konnten. Oberitalien zog eine Reihe von jüdischen Vertriebenen an, besonders die Städte Bologna, Ferrara, Mantua, Pisa und Siena und Venedig, wo die *nazione Tedesca* ab 1516 ein eigenes Judenviertel (das *Ghetto Nuovo*) bildete. Wie bereits erwähnt, wurde Polen-Litauen ein besonders wichtiger Ansiedlungsort, weil die Siedlungsbedingungen für Juden als Gegengewicht zum Bürgertum der Städte und zum Hochadel sehr günstig waren. Jüdische Kaufleute wurden allen anderen Handelstreibenden gleichgestellt.

Diese Migrationsbewegungen brachten Verschiebungen europaweiter Dimension, verstärkten aber zugleich das innerjüdische Netzwerk verwandtschaftlicher und geschäftlicher Beziehungen über große Distanzen hinweg. Das wurde später z.B. besonders für die sogenannten Hofjuden von Bedeutung, die für ihre Geschäfte auf ein gut ausgebildetes Netzwerk an persönlichen Kontakten zurückgreifen konnten.

Freilich blieb die allgemeine Situation der Juden im deutschen Reich auch im 16. und 17. Jahrhundert sehr instabil. Für die meisten bedeutete es eine Zeit ständiger Migration ohne realistische Aussicht auf gesicherte Ansässigkeit und dauerhaften Schutz durch eine eingeseessene oder neu gegründete Gemeinde. Das Gefühl, dass das Leben immer wieder durch eine drohende Vertreibung oder die Notwendigkeit, anderswo ein Einkommen finden zu müssen, unterbrochen werden konnte, blieb mindestens bis zum frühen 17. Jahrhundert bestehen und bedeutete anhaltende rechtliche Unsicherheit und Ungewissheit.¹⁴

Jüdische Orte

Wo und wie lebten frühneuzeitliche Juden? Wie kann man sich einen jüdischen Ort um diese Zeit vorstellen? Denkt man an die Wohnorte von jüdischen Familien in der Frühen Neuzeit in Deutsch-

land, drängt sich oft die Vorstellung von einem von der christlichen Umgebung getrennten und abgeschlossenen »Ghetto« auf. Aber wie Benjamin Ravid gezeigt hat, waren »alle Ghettos jüdische Viertel, aber nicht alle jüdischen Viertel waren Ghettos«. Er schlägt vor, den Begriff »Ghetto« nur dann zu verwenden, wenn Juden zwangsweise im jüdischen Viertel wohnen mussten, wenn dieses abgetrennt (und Christen dort nicht leben durften) und abgeschlossen war (hinter Mauern oder Toren, die nachts verschlossen wurden).¹⁵

Allgemein lässt sich feststellen, dass Juden in recht unterschiedlichen Wohnsituationen und meistens nicht von der christlichen Bevölkerung getrennt lebten. In der Mehrzahl der Siedlungen, besonders in den bereits erwähnten Kleinstädten und Dörfern, in denen die meisten Juden lebten, wohnten sie inmitten von Christen, manchmal auch durchaus im gleichen Haus. In manchen Städten, vor allem in den bedeutenden jüdischen Gemeinden Frankfurt und Prag, lebten sie in sehr beengten Verhältnissen in jüdischen Vierteln. Die Frankfurter Judengasse, deren Bevölkerung im Laufe des 16. Jahrhunderts stark zunahm, war berüchtigt für die dichtgedrängten Wohnverhältnisse; mehrere Familien mussten sich die knappen Wohnungen teilen.¹⁶ In anderen Städten lebte die Mehrheit der Familien nahe beieinander, manchmal im Zentrum, manchmal am Stadtrand.

Auch hier zeigt sich große Mobilität. Wenn wohlhabendere Juden versuchten, ihre Wohnsituation durch Umzug in ein »besseres Viertel« zu verbessern, gab es oft Widerstände von christlicher Seite. In anderen Fällen mussten Juden, die eine Familie gründen wollten, oft irgendwo anders hinziehen, weil sie in ihrem Ort keine Ansässigkeitserlaubnis erhielten. Wie Robert Liberles feststellte:

»Darin unterschieden sie sich völlig von den deutschen Christen, für die »das Wohnen an einem Ort ihr Schicksal« wurde. Die Mobilität dieser Deutschen war im wörtlichen Sinne begrenzt. Juden mögen oft von einer solchen Stabilität geträumt haben, doch die Umstände erforderten, dass sie in Bewegung blieben: und manchmal ging es dabei für sie auch aufwärts.«¹⁷

Eine andere wichtige Beobachtung zur Mobilität von spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Juden ist, dass das »in Bewegung sein« eine Alltagserfahrung darstellte, sowohl für den Reisenden, aber auch für die Familie, die ohne den Familienvater (es war normalerweise der Mann, der

unterwegs war) zurechtkommen musste. Viele dieser Reise dauerten nur wenige Tage, wenn Händler Waren einkauften, Messen besuchten oder Hausierer ihre örtlichen Kunden aufsuchten, aber auch wochen- und monatelange Abwesenheiten waren nicht ungewöhnlich. Die Reise erfolgte meist zu Fuß, nur wenige konnten sich ein Pferd, einen Wagen oder gar eine Kutsche leisten.¹⁸

Diese Mobilität hatte seinen Preis. Reisen war anstrengend und gefährlich. Menschen, die unterwegs waren, wurden überfallen, ausgeraubt, entführt und gelegentlich sogar ermordet. Vielleicht waren Juden, obwohl sie nicht die einzigen waren, die unterwegs waren, mehr gefährdet als andere, weil sie als Gruppe mehr reisen mussten als andere. Sie führte auch zu gesellschaftlichen Veränderungen innerhalb der jüdischen Gesellschaft.¹⁹ Frauen, die in der Abwesenheit ihres Mannes Geschäfte führen oder für den Lebensunterhalt sorgen mussten, gewannen so Erfahrung in wirtschaftlichen Belangen und eine gewisse Unabhängigkeit. Auf Reisen, auf Wegen, die man gemeinsam zurücklegte, oder in Gasthäusern, in die man einkehrte und am gleichen Tisch saß, ergaben sich enge Kontakte mit Christen, mit denen man nicht nur geschäftlich verkehrte, sondern diskutierte, Karten spielte oder trank. Die Beschränkungen in der Niederlassung an vielen Orten und in wirtschaftlichen Belangen, die Juden in bestimmte Beschäftigungszweige drängten, führten auch zu einem wichtigen Unterschied zwischen der jüdischen und christlichen Lebenssituation, »der allerdings nicht in der Bewegungsfreiheit, sondern in der Notwendigkeit, in Bewegung zu bleiben, lag«.²⁰ Im Gegensatz zu den im allgemein sehr sesshaften Christen, mussten jüdische Männer und Frauen oft aus ihrem Geburtsort wegziehen, um eine eigene Familie und einen Haushalt zu gründen.²¹

Jüdische Männer und Frauen müssen um diese Zeit also sehr mobil und flexibel sein, ihr Leben ist unsicher und unstabil, aber auch eng mit den christlichen Nachbarn, denen man zu Hause und unterwegs begegnete, verbunden.

Sozialstruktur und wirtschaftliches Profil

Eine Fallstudie des israelischen Historikers Michael Toch zur jüdischen Gemeinde in Nürnberg am Ende des 15. Jahrhundert macht deutlich, dass sich »[u]nter den zunehmend unsicheren und nachteiligen Bedingungen des Spätmittelalters« eine sehr polarisierte Familien- und Haushaltsstruktur entwickelte.²² Einerseits gab es einen

relativ hohen Bevölkerungsanteil der durch die Geldleihe vermögenden Juden, ihnen standen andererseits die sozial niedrig gestellten Privat- und Gemeindebediensteten, die von den Vermögenden abhingen, gegenüber. Zugriff auf die begehrte Aufenthaltserlaubnis, die Ansässigkeit und Rechtssicherheit gewährte, hatte fast nur die wohlhabende Gruppe. Ähnliche Verhältnisse lassen sich auch für andere größere Gemeinden wie Regensburg oder Magdeburg feststellen. Einer Schätzung zufolge nahm die Zahl der nicht vermögenden Juden, die ihren Lebensunterhalt mit Dienstleistungen für die Geldleiher verdienten und daher von ihnen abhängig waren, zwischen Ausgang des 14. und des 15. Jahrhunderts um das Doppelte zu, stieg also von etwa einem Viertel auf über die Hälfte der sesshaften jüdischen Bevölkerung an.

Dieser Prozess der Verarmung der in deutschen Ländern lebenden Juden wurde durch die Auswanderung der vermögenden Juden verstärkt. Eine Strategie von wohlhabenden Geldleihern, um ab dem späten 14. Jahrhundert eine wirtschaftliche Alternative zu sichern, war es, Söhne und Schwiegersöhne als eine Art Vorhut nach Oberitalien zu schicken und dort eine neue Grundlage aufzubauen. Später konnte der Rest der Familie nachfolgen. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts – anders als es die um diese Zeit häufigen christliche Pamphlete gegen »jüdischen Wucher« vermuten lassen²³ – lebten nur »noch eine Handvoll jüdischer Geldhändler von Bedeutung« in deutschen Landen. Die Juden, die zurückblieben, waren meistens arm. Sie waren durch die Umstände zur Mobilität gezwungen, fanden in den durch den Wegzug der bedeutenden Steuerzahler verarmenden Gemeinden weniger Unterstützung und wurden durch die Vertreibungen in den Städten aufs Land gedrängt. Bereits für das 15. Jahrhundert lässt sich ein Übergang zu verschiedenen handwerklichen Berufen und zum Hausierhandel feststellen. Michael Toch hat konstatiert, dass sich das frühneuzeitliche »Landjudentum« siedlungsgeschichtlich, wirtschaftlich und demographisch bereits um diese Zeit zu entwickeln begann.²⁴

Solidarität und politisches Handeln

Die geschilderte soziale und wirtschaftliche Polarisierung der jüdischen Gesellschaft und der durch die Vertreibungen ausgelöste Kontinuitätsbruch und die sich daraus ergebende Mobilität des jüdischen Alltags hatte nicht nur Auswirkungen auf die Gemeindestrukturen, sondern auch auf die innerjüdische Solidarität, die für das Le-

ben als verfolgte und bedrohte religiöse und ethnische Minderheit von enormer Wichtigkeit war. Selbst wenn ein Gefühl von notwendiger gegenseitiger Unterstützung erhalten blieb und auch die wichtige Kommunikation zwischen jüdischen Gemeinden nicht abbrach, so war doch der organisatorische Zusammenhalt unterbrochen bzw. regionalisiert worden oder einzelne Gemeinden stellten das Wohl ihrer eigenen Mitglieder über das von anderen Gemeinden, wie sich etwa während Johannes Pfefferkorns Versuch, jüdische Bücher, die er für gotteslästerlich und gefährlich hielt, zu beschlagnahmen, zeigte.²⁵

Jüdischen Gemeinden verfügten über eine Reihe von spirituellen und praktischen Strategien, um Unheil von christlicher Seite abzuwehren. Gebet, Fasten, Almosen und Buße waren an Gott gerichtet, aber gleichzeitig versuchte man auch durch Fürsprache oder Bestechung christliche Obrigkeiten auf seine Seite zu bringen. R. Isaiah Horowitz (c. 1565-1630), der Autor des halachischen Kompendiums *Shnei Luhot Habrit*, erläuterte diese Strategien, betonte aber besonders, wie wichtig das Eingreifen von *schtadlanim* – jüdischen Vermittlern und Fürsprechern, (im modernen Sprachgebrauch vielleicht »Lobbyisten«) – war. Sie erfüllten einen wichtigen politischen und religiösen Dienst und versuchten, drohendes Unheil von jüdischen Gemeinden abzuwenden. Horowitz pries das mutige und beharrliche Agieren dieser Männer: »Selbst wenn sie abgewiesen oder ignoriert werden, kommen sie wieder. Sie sind die Säulen unserer Existenz im Exil.«²⁶

Der einflussreichste Fürsprecher in der ersten Hälfte des 16. Jahrhundert war Josel von Rosheim (c. 1480-1554), der »Kommandant der Juden im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation«.²⁷ Er soll hier nur kurz im Zusammenhang mit der Pfefferkorn-Reuchlin-Affäre erwähnt werden. Rosheim war in den 1520er Jahren noch am Beginn seiner Karriere und nicht direkt in die beschriebenen Geschehnisse involviert, er verfolgte sie aber mit großem Interesse aus dem Elsass. Er schrieb in seinen Erinnerungen, dass Feinde der Juden und Abtrünnige versuchten, das geschriebene Gesetz (sic) zu zerstören. Pfefferkorn konfiszierte allein 1500 Bücher von der jüdischen Gemeinde in Frankfurt. Die Befürchtung, dass diese Aktion den Juden in Deutschland sehr schaden könnte, war nur zu berechtigt. Vertreibungen waren bei Weitem nicht die einzige Gefahr, die Juden um diese Zeit drohte. So führte ein öffentlicher Schauprozess für eine angebliche Hostienschändung, nachdem ein christlicher Schmied im Juli 1510 Ritualobjekte aus einer

Kirche gestohlen und angeblich Juden verkauft hatte, dazu, dass 38 Juden in Berlin auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurden. Die Behauptung eines Konvertiten, dass jüdische liturgische und rabbinische Bücher gefährliche Gotteslästerungen enthielten, hätte das deutsche Judentum an Leib *und* Seele gefährden können.

Josel von Rosheim berichtet von den Reaktionen auf Pfefferkorns Versuch, jüdische Bücher zu konfiszieren. Die jüdische Gemeinde in Frankfurt sandte eine Delegation zum Kaiser, um ihn zu bewegen, Pfefferkorns Treiben Einhalt zu gebieten, und sicherte im Mai 1510 das Versprechen, die abgenommenen Bücher zurückzuerhalten, was ihnen viel Geld kostete. Freilich gab es unter den jüdischen Gemeinden keine einheitliche Strategie, um gegen solche Gefahren gemeinsam vorzugehen. Einige nahmen an, dass sie davon nicht betroffen seien, und wollten nicht hineingezogen werden, andere wiederum wollten Frankfurt nicht finanziell unterstützen, weil sie die dominante Position dieser Gemeinde fürchteten.²⁸ Dieses Beispiel zeigt eine ambivalente Haltung unter den Gemeinden zueinander, in der es durchaus Zeichen von Solidarität und gegenseitiger Unterstützung gab, Konkurrenzdenken – und wohl auch begrenzte finanzielle Mittel – aber auch eine Rolle spielten.

Jüdische Kultur

Wäre Pfefferkorns Versuch, jüdische Bücher zu beschlagnahmen, auf Gotteslästerungen zu überprüfen und bei Bedarf zu zerstören, auf Dauer erfolgreich gewesen, hätte das eine massive Auswirkung auf das geistige Leben von Juden im Reich gehabt. Auch ohne solche Eingriffe stand es um das jüdische Geistesleben nicht sehr gut, wenn auch Forscher sich nicht wirklich darüber einig sind, welche Auswirkungen die Auflösung alter Gemeinschaften durch die Vertreibungswellen auf die religiöse Praxis hatten. Manche Historiker konstatieren, dass religiöse Vorschriften durch die Auflösung von Gemeindestrukturen kaum noch beachtet werden konnten oder, wenn man den Klagen von Rabbinern Glauben schenken darf, großteils gar nicht mehr bekannt waren.²⁹

Andere betonen, dass:

»Keinesfalls ist für das fast gänzliche Fehlen eines eigenständigen geistigen Schaffens in dieser Periode ein Sittenverfall oder intellektuelle Unfähigkeit verantwortlich zu machen, allerhöchstens das angeschlagene Selbstgefühl der Überlebenden

schwerster Verfolgungen. Es spricht daraus das Gefühl der eigenen geistigen Unzulänglichkeit, das sich im Gegensatz zu den Vorfahren nicht mehr zutraute, die älteren Autoritäten kritisch zu benutzen und in strittigen Fragen abweichend, kreativ zu entscheiden. Daraus, aber auch aus dem mündlichen, der schriftlichen Kodifizierung abgeneigten Lehrstil der Jeschiva, ergab sich jener Konservatismus, der das religiös-geistige Schaffen des Spätmittelalters kennzeichnet.«³⁰

Es scheint aber relativ eindeutig, dass bereits die Krisenzeit des 14. Jahrhunderts mit ihren Pestverfolgungen das geistige Schaffen in deutschen Landen nachhaltig beeinträchtigt hat. Die traditionellen Zentren der Gelehrsamkeit in West- und Mitteleuropa, mit der Ausnahme von den österreichischen Ländern, fanden ein Ende, was aber zu neuen Entwicklungen führte. Von Gelehrten wie Rabbi Abraham Klausner von Wien (der 1408 starb) kam der Impuls zur Sammlung des lokalen jüdischen Brauchtums (*Minhag*) in speziellen Anthologien, was für diese im Spätmittelalter weitverbreitete Literaturgattung exemplarisch wurde.³¹

Elisheva Carlebach hat festgestellt, dass die blühende Minhag-Literatur in den deutschen Ländern im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit reicher und vielfältiger als in jeder anderen Zeit in der jüdischen Geschichte war. Ritual und Brauch bildeten den Kern dieser Kultur. Minhag-Literatur lehrte die praktischen Details religiöser Observanz, die auf intime Weise mit der Gesetztreue verbunden war. Die *Sifrei Minhagim* (»Brauchtumsbücher«) sammelten die Bräuche einer bestimmten Gemeinde oder eines wichtigen rabbinischen Gelehrten. Auf diese Weise konnten jüdische Gemeinden die Erinnerung an ihre Geistesgrößen und ihre kollektiven Werte bewahren. Ein wichtiger Aspekt dieser intensiven Auseinandersetzung mit Bräuchen ist die Auffassung, dass das Exil verlängert würde, wenn man die Bräuche der Vorfahren vernachlässigte. Das Bewahren von Brauchtum erlangte so auch eine wichtige spirituelle und sinnstiftende Funktion.³²

In der Geschichte ist es oft ein Zeichen des Bewusstseins von drohendem Verlust eines spirituellen Erbes, wenn in Zeiten des Übergangs und der Neuorientierung mündlichen Überlieferungen verschriftlicht werden. Das trifft auch auf die jüdische Kultur im Spätmittelalter zu. Ein Beispiel dafür ist der wohl wichtigste Rabbiner in deutschen Landen um diese Zeit, R. Jakob Molin, genannt Maharil (um 1360-1427). Als Sohn eines bedeutenden Rabbiners und sowohl Schüler als

auch Lehrer von eminenten Gelehrten, erlebte er die Verfolgungen in Wien (1420) und als Folge die Hussitenkriege (1421). Seine Tätigkeit am von ihm gegründeten Lehrhaus in Mainz begründete seine außergewöhnliche Autorität, die auch in der Abfassung von Rechtsgutachten, in Sendbriefen an jüdische Gemeinden und als Vertreter seiner Gemeinde gegenüber christlichen Obrigkeiten zum Ausdruck kam. Maharil war sehr an religiösem Brauchtum interessiert, insbesondere an den in den rheinländischen Gemeinden üblichen, da er sie wegen ihrer langen Tradition für besonders authentisch hielt. Obwohl eine herausragende Erscheinung, gilt »Maharils Mischung von Ortsrabinertum, persönlicher Frömmigkeit, praxisbezogener Halacha und brauchtümlichen Traditionen typisch für die Gelehrten des Spätmittelalters«.³³

Der christliche Blick auf jüdische Rituale: Anthonius Margaritha

Die christliche Umwelt lernte von Juden, die zum Christentum konvertiert waren und anschließend Werke über das Judentum verfassten, über jüdische Rituale und Bräuche. Das aschkenasische Interesse am Sammeln und Konservieren von religiösen Bräuchen übte so auch einen großen Einfluss auf das christliche Wissen über das Judentum aus. Dieses spezifisch deutsche Phänomen, das aufgrund der wichtigen Arbeiten von Ronnie Hsia und Yaacov Deutsch als »polemische christliche Ethnographien« bekannt geworden ist,³⁴ ist im Zusammenhang dieser Darstellung von Bedeutung, weil Martin Luther einen der Pioniere dieses Genres, Anthonius Margaritha, gelesen und rezipiert hat und man davon ausgehen kann, dass diese Lektüre seine Haltung zum Judentum beeinflusst hat.

Anthonius Margaritha ist eine in vieler Hinsicht interessante Figur, dessen Familienhintergrund viele der hier kurz skizzierten Entwicklungen deutlich macht. Er stammt wie Jakob Molin aus der Elite des deutschen Judentums und seine jüdische Familie hat ebenso viele der bitteren Erfahrungen des ausgehenden 15. und 16. Jahrhunderts erleben müssen, von Gefangennahme wegen einer Ritualmordbeschuldigung über anhaltende Konflikte mit der christlichen Stadtverwaltung bis zur Vertreibung aus Regensburg. Margaritha wählte aber einen anderen Weg und distanzierte sich als junger Mann vom Judentum. Als Konvertit zum Christentum war er einer der ersten, die eine Universitätskarriere anstrebten und Hebräisch an einer deutschsprachigen Universität unterrichteten. Er wurde wohl in den

1490er Jahren geboren und wuchs in Regensburg auf. Er konvertierte, wahrscheinlich mit Frau und Kindern, um 1522 in Bayern und versuchte dann, sich als Hebräischlehrer zu etablieren.³⁵

Sein 1530 zweimal aufgelegtes Buch *Der Gantz Jüdisch Glaub* machte ihn schlagartig bekannt. Es handelt sich dabei um ein eigenständiges und vollkommen neues Werk, das sich als sehr einflussreich erwiesen hat. Das Ziel des Buches war es, auf systematische und umfassende Weise jüdische Rituale und Bräuche, wie sie in der Synagoge und in der häuslichen Umgebung begangen werden, einem christlichen Publikum näherzubringen. Der Überblick beginnt mit dem Tagesablauf, dann folgen Schabbat, Rosch Chodesch und die jüdischen Feste im Jahreskreis. Margaritha beschreibt auch die Speisegesetze, rituelles Schlachten, das Wirken jüdischer Ärzte und die wichtigsten Ereignisse im Lebenszyklus – Hochzeit, Beschneidung, Tod und Beerdigung. Dies wird von einer Diskussion der sozialen und wirtschaftlichen Aspekte beschlossen, wie der Geldleihe, der Scheidung, Gemeindeämtern, Krankheiten und einem kurzem Überblick über populäre jüdische Literatur. Der zweite Teil des Buchs behandelt jüdische Gebete. Die erste umfassende Übersetzung des Siddurs, des jüdischen Gebetbuches, ins Deutsche, enthält auch verschiedene Beobachtungen zu Ritualen. Das Buch folgt der Ordnung des Gebetbuches und es ist klar, dass Margaritha nicht nur den Text, wohl von einer jiddischen Version, sondern auch die rituellen Anmerkungen übernommen hat. Margaritha fügt auch seine eigenen Bemerkungen hinzu.

Margaritha war ein Produkt der spätmittelalterlichen rabbinischen Kultur in deutschen Landen. Sein Vater und sein Großvater waren anerkannte und respektierte Rabbiner, sein Bruder ein Kantor. Er hat sein Buch an jüdische Beispiele angepasst und es ist in vielerlei Hinsicht, besonders auch im Vergleich zu anderen antijüdischen Werken um diese Zeit, ein sehr »jüdisches« Buch. Margaritha diskutiert polemische Themen, wie zum Beispiel die »hartnäckige Blindheit« der Juden, die absichtlich die Wahrheit des Christentums leugneten, aber diesen Themen gilt nicht sein hauptsächliches Interesse. Die klassischen polemischen Argumente in der Jahrhunderte alten christlichen antijüdischen Tradition, wie die Jungfrauengeburt, die Dreifaltigkeit oder das Kommen des Messias fehlen. Hier geht es nicht um abstrakte Theologie, sondern um alltägliche Beobachtungen, die er einem christlichen Publikum präsentiert. Das Buch ist der Ausgangspunkt für ein polemisches Genre, das zeitgenössische

Juden und ihre Rituale und Bräuche von einer »ethnographischen Blickrichtung« aus präsentiert. Diese ethnographische Sichtweise ist aber keine neutrale oder gar positive Abhandlung – es geht Margaritha durchaus darum, das zeitgenössische Judentum negativ darzustellen und besonders dessen antichristliche Haltung, die sich in einer Vielzahl von Gebeten und Bräuchen äußert, darzustellen. Er appelliert an die Obrigkeit, mit Juden schärfer umzugehen und sie in ihren Rechten (noch) mehr einzuschränken.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass Margaritha das Erscheinen des Buches auf den Reichstag, der 1530 in Augsburg stattfand, abgestimmt hatte. Er hoffte auf eine Gelegenheit, öffentlich den jüdischen Hass auf alles Christliche, den er in vielen jüdischen Ritualen zu erkennen glaubt, bekanntmachen zu können, und erwartete sich eine entsprechende Reaktion christlicher Behörden und die Einschränkung jüdischer Praxis in deutschen Landen. Josel von Rosheim wurde beauftragt, Margaritha in einer öffentlichen Begegnung während des Reichstag entgegenzutreten und eine jüdische Stellungnahme zu präsentieren. Josel von Rosheim und Margaritha berichten beide, dass die von Margaritha vorgebrachten und von ihm widerlegten Hauptanklagepunkte waren, dass die Juden die Nationen, in deren Mitte sie lebten, verfluchten und das Christentum und Jesus in ihren Gebeten verunglimpften.

Margaritha hatte aber die politische Lage nicht richtig eingeschätzt und was zu einer anderen Zeit auf offene Ohren getroffen wäre, interessierte den Kaiser diesmal nicht. Kaiser Karl V hatte sich zu diesem Zeitpunkt zwei enormen politischen Herausforderungen zu stellen. Von aussen stellte das Osmanische Reich (1529 wäre Wien fast in die Hände der Türken gefallen) eine ernsthafte Gefahr dar und im Inneren drohte die Reformation die Einheit der Kirche zu spalten und politisch schwerwiegende Konsequenzen zu haben. Sich zu dieser Zeit mit angeblicher jüdischer Disloyalität und Subversion auseinanderzusetzen, hätte auch bedeutet, die Behauptung, dass die Juden im Reich gefährlich seien, zu akzeptieren. Das wäre eine unwillkommene Ablenkung gewesen und hätte auch zu einer Neuordnung des Judenrechts führen müssen. Es passte dem Kaiser, die Situation, wie sie Josel von Rosheim darstellte, zu akzeptieren, weil es die existierende Ordnung bewahrte. Margaritha wurde nach der Disputation gefangen genommen und unter Schwören der Urfehde aus Augsburg verbannt.

Das bedeutete eine Niederlage für ihn, nicht aber für sein Buch und die darin ausgeführten Beobachtungen. *Der Gantz Jüdisch Glaub* wurde bis ins frühe 18. Jahrhundert wiederholt aufgelegt und beeinflusste christliches Wissen über Juden und Judentum durch die Frühe Neuzeit hindurch. Das Buch wurde von ganz unterschiedlichen Lesern zur Hand genommen und rezipiert, unter anderem auch von Martin Luther, für den es eine wichtige Quelle über das deutsche Judentum im frühen 16. Jahrhundert wurde.³⁶

Jüdisch-christliche Beziehungen im Alltag

Anthonius Margarithas Buch war innovativ, weil es einen »ethnographischen« Blick auf deutsche Juden einführte und das Alltagsleben zeitgenössischer Juden in den Vordergrund rückte. Nicht jeder Kontakt zwischen Juden und Christen im 16. Jahrhundert war so spannungsgeladen und von den ungleichen Machtverhältnissen bestimmt. Es lassen sich viele Belege für ganz normale Alltagskontakte finden, wo Juden und Christen in den gleichen Häusern lebten, gemeinsam reisten, in Wirtshäusern tranken, Karten spielten oder als Zuschauer zu Pferderennen gingen.³⁷ Juden und Christen unterschieden sich aber auch in vielem. Die meisten Juden, die in kleinen Gemeinden auf dem Land lebten, waren im Handel tätig, häufig in Verbindung mit verwandten Dienstleistungen. Die meisten Christen arbeiteten in der Landwirtschaft. Arm waren beide Gruppen, aber den Juden ging es oft besser als ihren christlichen Nachbarn, weil ihnen in der Wirtschaft mehr Möglichkeiten zur Flexibilität offenstanden.³⁸

Wie bereits erwähnt, bedeutete die erzwungene Mobilität, dass Juden einen weiteren räumlichen Horizont hatten als die meisten Christen. Wegen der Niederlassungsbeschränkungen lebten jüdische Familien über große Distanzen verstreut. Der oben erwähnte Anthonius Margaritha wuchs in Regensburg auf, hatte aber als Kind eine Zeitlang in Prag gelebt (wo sein Onkel Rabbiner war) und er hatte Verbindungen zu Italien, weil sein Bruder als Kantor in Verona fungierte. Solche familiären Kontakte wurden genutzt, wenn es darum ging, Geschäfte zu erledigen, Kindern eine Ausbildung zu ermöglichen oder einen geeigneten Ehepartner zu finden. Christen lebten normalerweise nahe zu ihren Familien und suchten ihre Heiratspartner aus der näheren Umgebung aus. Für Christen spielte sich das Leben in einem sehr überschaubaren Rahmen ab, während es »Juden stärker bewusst gewesen zu sein [scheint], daß es

ein Leben jenseits ihres Dorfs oder ihrer Stadt gab«.³⁹

Zu diesem breiteren Horizont gehörte auch das Bewusstsein des eigenen Wertes als Juden als authentische Bewahrer des biblischen Erbes und einer ruhmreichen Geschichte.⁴⁰ Trotz aller objektiven Schwierigkeiten, die das Leben in Deutschland im frühen 16. Jahrhundert für die Juden als religiöse und ethnische Minderheit mit sich brachte, sollten Juden nicht (nur) als passive Opfer christlicher Aggression und Verfolgung betrachtet werden, sondern durchaus als selbstbewusste Akteure, die ihre eigene Identität im Umgang mit der christlichen Welt durchaus selbstbewusst zu behaupten wussten.

Zusammenfassung

Das Ziel dieses Beitrags war die Darstellung mit einer Reihe von konkreten Beispielen, wie man sich »jüdischen Raum« im frühen 16. Jahrhundert vorstellen kann. Es ist ein sehr mobiler und oft unsicherer Raum, der Flexibilität erforderte und Horizonte erweiterte. Die allgemeine Lage blieb über Jahrhunderte ungewiss und gefährlich, aber die notwendige Mobilität bedeutete auch, dass man Kenntnisse von einer größeren Welt hatte. Es ist auch ein Raum, in dem enge Kontakte mit christlichen Nachbarn, über die man recht gut Bescheid wusste, und weitläufige Beziehungen zu weit entfernten Verwandten und Geschäftspartnern bestanden. Es ist ein Raum, in dem sich die kulturellen Leistungen des Judentums vor allem auf das Konservieren älterer Traditionen konzentrierte, um in dieser Umbruchphase Halt und Kontinuität zu schaffen. Im getreuen Bewahren von althergebrachten Bräuchen wurde der Bezug zu Orten mit langer jüdischer Siedlungstradition bewahrt und so blieb in gewissem Sinne eine virtuelle Verbindung zu einer Stadt oder Region bestehen, auch wenn dort keine Juden mehr lebten. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass gerade diese identitätsstiftenden Rituale mit ihrem Beharren auf Authentizität von ehemaligen Juden wie Anthonius Margaritha und anderen Autoren mit Konversionshintergrund polemisch gedeutet wurden und von Martin Luther als Rechtfertigung für die von ihm geforderte »scharfe Barmherzigkeit«, eine Liste mit Forderungen, die das jüdische Leben in Deutschland stark eingeschränkt und nahezu unmöglich gemacht hätten, verwendet wurden.⁴¹

Anmerkungen:

¹ Die Literatur dazu ist in den letzten Jahren stark angewachsen. Für einen guten Überblick zur Forschungsdebatte siehe Julia Brauch, Anna Lipphardt und Alexandra Nocke, eds., *Jewish Topographies: Visions of Space, Traditions of Place*. Aldershot: Ashgate, 2008.

² Johannes Cochläus, *Brevis Germaniae descriptio*, 1512.

³ Breuer, »Prolog«, in: Mordechai Breuer und Michael Graetz, eds., *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band I: Tradition und Aufklärung, 1600-1780*. C. H. Beck: München 1996, 57.

⁴ Friedrich Battenberg, *Die Juden in Deutschland vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. München: Oldenbourg 2001, 11.

⁵ Breuer, »Prolog«, 58.

⁶ Michael Toch, »Siedlungsstruktur der Juden Mitteleuropas im Wandel vom Mittelalter zur Neuzeit« in: Alfred Haverkamp und Franz-Josef Ziwe, eds., *Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*. Berlin: Duncker & Humblot 1992, 29-39.

⁷ Battenberg, *Die Juden in Deutschland*, 3.

⁸ *Ibid.*, 11.

⁹ Michael Toch, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*. München: Oldenbourg, 1998, 13.

¹⁰ Battenberg, *Die Juden in Deutschland*, 3-4.

¹¹ Arye Maimon, *Germania Judaica*, 3.1. Tübingen: Mohr, 1987, 348. Die Anzahl der jüdischen Haushalte in 1503 betrug 28, was auf eine geschätzte Zahl von etwa 200 Personen umgerechnet wird.

¹² *Ibid.*

¹³ Toch, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, 13.

¹⁴ Battenberg, *Die Juden in Deutschland*, 86-7.

¹⁵ Benjamin Ravid, »Alle Ghettos waren jüdische Viertel, aber nicht alle jüdischen Viertel waren Ghettos«, in: Fritz Backhaus et al., eds., *Die Frankfurter Judengasse: Jüdisches Leben in der frühen Neuzeit*. Frankfurt: Societäts-Verlag, 2006, 13-30.

¹⁶ Fritz Backhaus, »Die Bevölkerungsexplosion in der Frankfurter Judengasse des 16. Jahrhunderts«, Fritz Backhaus et al., eds., *Die Frankfurter Judengasse: Jüdisches Leben in der frühen Neuzeit*. Frankfurt: Societäts-Verlag, 2006, 103-117.

¹⁷ Robert Liberles, »An der Schwelle zur Moderne: 1618-1780«, in: Marion A. Kaplan, ed., *Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland: vom 17. Jahrhundert bis 1945*. München: C. H. Beck, 2003, 37.

¹⁸ *Ibid.*, 33.

¹⁹ *Ibid.*, 37.

²⁰ Ibid., 59.

²¹ Ibid., 59-60.

²² Toch, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, 17.

²³ Siehe dazu Ronnie Po-chia Hsia, »The Usurious Jew: Economic Structure and Religious Representations in an Anti-Semitic Discourse«, in: Hartmut Lehmann and R. Po-chia Hsia, eds., *In and Out of the Ghetto: Jewish-gentile relations in late medieval and early modern Germany*. New York: Cambridge University Press, 1995, 161-176.

²⁴ Toch, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, 17-18.

²⁵ Für eine gute Übersicht über die Konfiskation jüdischer Bücher siehe Avner Shamir, *Christian Conceptions of Jewish Books: The Pfefferkorn Affair*. Copenhagen: Museum of Tusculum Press, 2011.

²⁶ Joseph M. Davis, *Yom-Tov Lipmann Heller: Portrait of a Seventeenth-century Rabbi*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2004, 143.

²⁷ Selma Stern, *Josel von Rosheim. Befehlshaber der Judenschaft im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation*. Stuttgart 1959. Chava Fraenkel-Goldschmidt, ed., *Josel von Rosheim: The historical writings of Joseph of Rosheim. Leader of Jewry in early modern Germany*. Leiden: Brill, 2006.

²⁸ Hans-Martin Kirn, *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts, dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns*. Tübingen: Mohr, 1989, 166.

²⁹ Battenberg, *Die Juden in Deutschland*, 22.

³⁰ Toch, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, 32.

³¹ Ibid., 31.

³² Elisheva Carlebach, *Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500-1700*. Yale University Press, 2001, 175-176.

³³ Toch, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, 32.

³⁴ Yaacov Deutsch, *Judaism in Christian Eyes: Ethnographic Descriptions of Jews and Judaism in Early Modern Europe*. New York: Oxford University Press, 2012.

³⁵ Zu Anthonius Margaritha siehe Maria Diemling, »Anthonius Margaritha and his 'Der Gantz Jüdisch Glaub'«, in: Dean Phillip Bell and Stephen G. Burnett, eds., *Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*. Leiden-Boston, Brill, 2006, 303-33; Michael T. Walton, *Anthonius Margaritha and the Jewish Faith: Jewish Life and Conversion in Sixteenth-Century Germany*. Detroit: Wayne State University Press, 2012.

³⁶ Peter von der Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden: neu untersucht anhand von Anton Margarithas »Der gantz Jüdisch glaub« (1530/31)*. Stuttgart: Kohlhammer, 2002.

³⁷ Breuer, »Prolog«, 64.

³⁸ Liberles, »An der Schwelle zur Moderne: 1618-1780«, 119-120.

³⁹ Ibid., 120.

40 Dean Phillip Bell, *Jewish Identity in Early Modern Germany: Memory, Power and Community*. Aldershot: Ashgate 2007.

41 Thomas Kaufmann: *Luthers Juden*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2014; Thomas Kaufmann, *Luthers »Judenschriften«. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011 (2. durchges. Aufl. 2013).



Jewish Responses to Martin Luther: Diplomacy, Polemics and Proximity

Von Prof. Debra Kaplan, Bar-Ilan University¹, Ramat Gan

Reformator, Ketzler, Judenfeind. Jüdische Perspektiven auf Martin Luther. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und des Zentralrats der Juden in Deutschland, Berlin 10.-12.6.2015

In the year 280, according to the small counting, [1518-1519] there arose a monk, and his name was Martina [sic], which means bitter material to Israel.²

This excerpt from an anonymous Jewish polemic written in response to Luther's 1538 *Against the Sabbatarians* began with a play on words. The author took the Hebrew word for monk, *komer*, and likened it to the Hebrew word for material, *homer*. By adding the first syllable of Luther's name, *mar*, which means bitter in Hebrew, the author sought to establish that the name of the monk Martin Luther evoked the »bitter material« which he brought to Jews.

Other contemporary Jewish writers similarly mocked Luther with linguistic creativity. Two additional polemicists, whose works we will expound upon shortly – Eliezer ben Abraham Eilenberg and Josel of Rosheim, respectively referred to Luther with a different play on words. They wrote Luther's name as »*lo tahor*« in Hebrew script, which sounded phonetically like Luther, but which meant »impure.«³

Looking at the references to Luther as impure and as bitter material for Israel, one might think that the Jewish response to Luther was unequivocally negative. However, the Jewish response to Luther and to the Reformation was far more complex. The Jews of Germany, who witnessed the Reformation firsthand, who heard, observed, and discussed the changes taking place among their Christian neighbors were responding to concrete events, people, and changes as they occurred on the ground, and their reactions to Luther and to the Reformation reflect as much.

To illustrate this point: As reports of the Reformation first began to circulate, Jews from all over Europe and the Ottoman Empire wrote about these developments excitedly. The Italian Jewish writer, Joseph ha-Kohen and other Jews living outside the Holy Roman Empire argued that if

Christians were reading the Bible, and were destroying icons, paying heed to the Second Commandment – two behaviors that brought them more in line with Judaism – perhaps the messiah was going to arrive.⁴

By contrast, the aforementioned anonymous German-Jewish polemic does not report changes in theology. Rather, it refers to detailed information about Luther's actual (and shifting) writings about the Jews:

And he [Luther] said that [one should] not place a heavy burden on the Jews, and that [one should] behave towards them in a respectful and loving manner, and he brought proof and composed a book, »Jesus from the family of Hebrews.«⁵

The author was clearly referring to Luther's 1523 tract, *That Jesus Christ was Born a Jew*, in which Luther urged Christians to treat the Jews kindly. The author continued, explaining that by the late 1530's, Luther write very differently about the Jews:

And [people] mocked him, [saying] that he was a little bit like a Jew, and he regretted it. In order to divert suspicion, since people were complaining about him and saying that his faith tended towards Judaism, when he heard all of this, he changed his words, and wrote to all the nations to act badly towards us, and he said that he did what he had done previously to attract [Jews] to the [Christian] faith, but once he saw that they were not turning to [Christianity], and they were stiffnecked, and did not listen to them, he wrote libels about them...and he put into a book all the accusations and lies he could find, and he gave the Jews a name, calling them Sabbatarians, which comes from the word Sabbath, meaning that they observed the Sabbath.⁶

This text differs from that of Joseph ha-Kohen, who heard reports of iconoclasm and reflected on their *theological* significance. The German author closely tracked Luther's writings in real time, noting the shift in Luther's policy toward the Jews. This led him to , write the polemical text to which we will return below as an explicit response to *Against the Sabbatarians*.

As Haim Hillel ben Sasson argued decade ago in a critical article, Jews living in Germany had a different perspective on the Reformation than did Jews residing elsewhere.⁷ The Jews of German lands did not merely hear about theological developments, but rather, they witnessed the changes of reform firsthand. They were therefore much more aware of the slow process of magistrates, people, and clergy making reforms, and were far more attuned to the attitudes of reformers toward local Jews.⁸ Their reactions to Luther, therefore, differed from those of their brethren living under Catholic or Muslim rule. They were present for the changes of the Reformation, were impacted by the changes, and responded in kind.

Because the German-Jewish response to Luther and to the Reformation was very much a product of the circumstances in which they lived, it is essential to underscore a few aspects of Jewish life in the Holy Roman Empire during the Reformation. By the sixteenth century, the Jews, who had lived primarily in urban areas of the Empire throughout the Middle Ages, had been expelled from the major cities. Although each city and principality in the Empire has its own local history, by and large, those Jews that remained in the Empire lived either in small villages and towns, where they faced restrictions on the number of Jewish families that were permitted residence, or else, they resided in the ghettos of Frankfurt and Worms.⁹ Yet despite the expulsions and quotas, and the special laws and taxes to which only Jews were subject, Jews were nevertheless very much integrated into their surroundings. In both the villages in which only a few Jewish families were permitted to reside among a few thousand Christians, or in ghettos such as those in Frankfurt and Worms, Jews knew and interacted with Christians on a daily basis. Archival documents, polemical literature, and rabbinic responsa all record these interactions; the economic contacts between Jews and Christians; the familiarity that Jews had with local and imperial courts; the fact that Christians and Jews attended one another's family celebrations and mourning, in contravention of religious law.¹⁰ Local Jews were therefore well-apprised of the deep changes that the Reformation wrought in Germany.

The Jewish-German responses to the Reformation and to Luther more specifically can be categorized into two different (and interrelated) types: diplomacy and polemics. Jews engaged in diplomacy with various Christian leaders, seeking to secure a safe and stable environment in which Jews could live. In addition, they wrote polemics

that either directly responded to Luther's actions or writings, or that dealt with the Reformation based on information to which they, as local residents of the Holy Roman Empire, had access. Looking at both diplomacy and at polemics in tandem highlights two aspects of the Jewish response to Luther. First, the Jewish response to the Reformation and to Luther was not negative *per se*, but instead responded to concrete developments on the ground; second, it reiterates the degree to which Jews were aware of and intertwined with their Christian neighbors in the Empire.

Jewish Diplomacy: Josel of Rosheim

Let us begin with diplomacy. Jewish diplomatic efforts in Holy Roman Empire during the sixteenth century were undertaken by Josel of Rosheim, the *Befehlshaber Gemeinde Judisheit*. A native of Alsace, Josel was first appointed as the representative of Alsatian Jewry in 1510, and later represented the entire German Jewish community until his death in 1554.¹¹ I would like to concentrate on three different occasions on which Josel was involved in negotiations connected to the Reformation or to Protestant reformers: the Peasants' War in 1525; the expulsion of the Jews of Saxony in 1537; and the publication of Luther's *On the Jews and their Lies* in 1543.

The Peasants' War

In late 1524 and 1525, the peasants in Holy Roman Empire rebelled, seeking various rights including the right to fish and hunt, the right to use the woods and meadows, the right of each community to appoint its own preacher, the elimination or reduction of certain taxes, and the abolition of serfdom.¹² They couched their demands in the language of the Protestant Reformation, although ultimately, Luther advocated for a magisterial reformation – one that worked *with* local authorities, rather than through violence, to attain its goals.

In Alsace, the peasants mobilized their forces in Altdorf, about eighteen kilometers southeast of Strasbourg. Local Christian leaders, such as the local Landvogt and Martin Herlin, a councilor from Strasbourg, attempted to negotiate with the leader of the Alsatian peasants, Erasmus Gerber. Strasbourg's clerics, including Protestant reformers Matthias Zell, Wolfgang Capito, and Martin Bucer, also visited the peasants' leaders, claiming that their actions were not in line with Christian teaching. Like Luther, Strasbourg's reformers

called for a magisterial reformation, arguing that reform of the church should be implemented with the acquiescence of princely and urban authorities.¹³

Josel of Rosheim also went to negotiate directly with the peasants. Indeed, Josel personally knew one of the leaders of the peasants, Georg Ittel, as the latter had once served as *Schultheiss* of Rosheim.¹⁴ A close look at Josel's description of his negotiation with the peasants reveals that Josel's negotiation was closely linked to the negotiations headed by Strasbourg's leadership; he also advocated against the peasant use of violence. This can be seen from the specific language that Josel used to describe the Peasants' War in his Hebrew chronicle. There, Josel explained that the peasants »wished to swallow us alive.«¹⁵ This was a reference to a passage in Tractate *Avot* in the *Mishnah*, in which R. Haninah used the same phrase of »swallowing alive« to refer to chaos against the reigning authority.¹⁶ As Josel recounted in his Hebrew chronicle, he approached the peasants and warned them that the Bible advocated against violence, and mandated supporting the ruling authorities, as Rabbi Haninah had urged in the *mishnah*.¹⁷ In other words, like his Christian contemporaries, Josel argued for a magisterial reformation.

This is significant because it was not by chance that Josel presented the same argument as did the religious and municipal leaders of Strasbourg. In addition to his meeting with the peasants, Josel had engaged in direct negotiations with Strasbourg's political leadership in order to obtain refuge for the Jews in the city to protect them from the peasants. He maintained a close relationship with Strasbourg's magistracy for many years, as is recorded in his correspondence maintained in the city archives, and attested to in his own writings to the Jewish community.¹⁸ Josel also had close relations with the reformer (and negotiator) Wolfgang Capito. Josel relates having attended Capito's sermons; Capito turned to Josel with questions about Jews and books.¹⁹ Based on all of these relationships, I would argue that the diplomacy we see here was coordinated between Josel and Strasbourg's leaders. When Josel In addition to negotiating directly with the peasants, Josel asked for and was granted permission for Jews to seek refuge in Strasbourg.²⁰ He likely discussed the situation with Strasbourg's leaders in that conversation, and together, they decided to negotiate with the peasants using the same tactics.

This episode, though not directly connected to Luther, is significant because it demonstrates quite clearly that Josel collaborated with Protestant reformers. He embraced a Lutheran position in his own negotiation with the peasants. Thus, although Josel (as we shall see shortly), like the anonymous Jewish polemicist, referred to Luther in very harsh terms, this disagreement was neither ideological nor theological. Both the negotiation during the Peasants' Rebellion as well as the intimate relationship between Josel and Capito – one which extended to Josel attending Protestant sermons – demonstrate that Josel's opposition to Luther was not rooted in opposition to Protestantism *per se*.

Expulsion from Saxony

Why did Josel and other Jews come to view Luther in harsh terms? This brings us to a second diplomatic attempt by Josel, a direct exchange between him and Martin Luther. In 1537, the privileges of the Jews of Saxony were set to expire. Josel sought a meeting with Luther, to ask him to advocate with the elector on the Jews' behalf. In order to obtain an audience with Luther, Josel solicited letters from the magistrates of Strasbourg and from Wolfgang Capito. Both recommended that Luther meet with Josel.²¹ However, Luther declined the meeting, writing that he would not help those who »had injured the people in body and property, and whose beliefs and superstitions had led many Christians astray.«²²

This second diplomatic encounter reinforces some of what we already saw in the negotiation over the Peasants' Rebellion. Here, too, Josel was supported by Strasbourg's magistrates and by Wolfgang Capito. Just as the city that had expelled its Jews provided them with refuge in 1525, its leaders similarly sought to help Josel obtain an audience with Capito. Luther's refusal to help, which, as we shall see when we turn to polemical literature, greatly angered Josel, set the stage for Josel's third diplomatic encounter.

Publication of On the Jews and their Lies

My third example of diplomacy is from 1543. In that year, Martin Luther published two of his notoriously anti-Jewish tracts, *On the Jews and their Lies*, and *Von Schem Mephoras*.²³ In response, Josel of Rosheim wrote two letters to Strasbourg's magistrates, one in May of 1543, and one in July of that same year, beseeching the magistrates to prohibit the publication of Luther's works in Strasbourg.²⁴ Afraid that the common

folk would interpret Luther's writings as a justification to attack Jews, Josel asked the magistrates to ban the publication of Luther's anti-Jewish treatises.²⁵ In both May and July, the magistrates agreed, and even used their influence to ensure the safety of neighboring Jews in Hochfelden in the wake of the first publication.²⁶

This third example of diplomacy is perhaps the most surprising: that a Protestant center of printing would acquiesce to ban the publication of Luther's tract at the request of a local Jew. Yet this occasion also demonstrates the strong relationship between Jews and certain local and religious leaders; the shared interest that both Jews and Christian authorities had in preventing violence; and the extent to which Jews were involved with their neighbors in Reformation Germany.

Polemics

In his writings, Josel praises Wolfgang Capito and the magistrates of Strasbourg, noting how the Jews were indebted to them for the refuge that was granted to Jews during the Peasants' War, and for the support he had received regarding Luther. His attitudes toward Luther, however, were extremely negative. We have already seen that Josel referred to Luther as »lo tahir« – impure. Josel expanded by saying:

That new faith that was established by the priest named Martin Luther, an impure man [lo tahir], he sought to destroy and to kill all of the Jews from youth to elder. Blessed is God who thwarted his idea, and who spoiled his plans, and who showed us vengeance and many salvations, until this day.²⁷

In addition, the language Josel used to describe Luther's plans is taken from the Book of Esther, and those words describing God's reversal and salvation cite the blessing recited at the conclusion of the ritual reading of the book of Esther on Purim. Thus, Josel used Purim and the Book of Esther to link Luther to the archetypal villain, Haman, and to underscore the ultimate destiny of final salvation.

Josel similarly criticized Luther in another passage, in which he reports his side of what happened in the second negotiation mentioned above, in which he asked Luther for help regarding the expiring privileges in Saxony:

In 1536/7, the Duke and Prince Hans of Saxony came to abandon us, and not to allow the Jewish nation walking space [Deut. 2:5] in all of his lands because of the priest who is called Martin Luther, may his soul and body be enshrined in hell, who wrote many heretical books. The idea spread from him that whoever helps the Jews, his hope is lost.²⁸

Here, Josel criticized Luther and referred to his books as heretical. Whereas some scholars have argued that Josel sided with Catholics against Protestantism, this was clearly **not** the case. As we have seen, Josel attended Protestant sermons, and worked on several occasions with Protestant leaders – he discussed books with Capito, he coordinated the negotiations about the Peasants' War, and he worked with Strasbourg's magistracy on countless occasions. Rather, Luther's »heresy« is identified by Josel in this text: Luther refused to help the Jews, and argued that »whoever helps the Jews, his hope is lost.« Josel, by contrast, wrote elsewhere that »the greater the ruler, the more merciful they are toward the Jews.«²⁹ Luther's heresy was in refusing to help the Jews; Josel praised other Protestant leaders, such as Capito and Strasbourg's magistracy, who had made the opposite choice. Josel's intensely negative depiction of Luther stemmed not from Lutheran theology, but from his opposition to the concrete choices Luther had made in refusing to help Josel and in publishing harmful tracts against the Jews.

The personal animosity which Josel had toward Luther is mirrored in another contemporary polemical text. Eliezer b. Abraham Eilenberg, who was originally from Braunschweig but who resettled in Safed, recounts his expulsion from Braunschweig in a kabbalistic manuscript he composed in the mid-sixteenth century. In it, he blamed the expulsion from Braunschweig on »the advice of the foul priest, Martin Luther«.³⁰

Eilenberg's harsh feelings toward Luther are not surprising, as scholars have shown, in Braunschweig, the expulsion of the Jews was a direct result of the anti-Jewish rhetoric in *On the Jews and their Lies*.³¹ Eilenberg's anger at Luther, reflected in the spelling of his name as »lo tahir« and in his terming Luther a »foul priest« – a few lines later Eilenberg refers to Luther as the »arch-heretic« – was personal. Eilenberg blamed Luther for the expulsion of his family – correctly, it would seem – and thus, like Luther, his dislike was motivated by concrete personal experiences.

Like Eilenberg and Josel, the anonymous Jewish polemicist also referred to Luther harshly – here, as bitter material, homer mar, in the wake of a concrete occurrence: the publication of *Against the Sabbatarians*.

This third polemic, however, opens our eyes to another significant aspect to Jewish polemics against Luther. These, too, were shaped by the local context. Even though this text contains several theological refutations of Luther, when one looks closely at the text, it becomes clear that the polemicist's access to Luther was heavily mediated through both contacts with his neighbors and his own presence in Lutheran space in the Empire.

As I mentioned earlier, the Jewish author claims that his text – only a fragment of which is still extant – was a direct and explicit refutation of *Against the Sabbatarians*. It was intended to present a Jewish rebuttal of Luther's arguments. Upon close examination, however, the Jewish polemic did not respond directly to Luther's text. This is even clear from the first passage, which we saw above:

Once he [Luther] saw that they were not turning to [Christianity], and they were stiffnecked, and did not listen to them, he wrote libels about them...and he put into a book all the accusations and lies he could find, and he gave the Jews a name, calling them Sabbatarians, which comes from the word Sabbath, meaning that they observed the Sabbath.³²

The Jewish author erred here. Luther did not refer to Jews as Sabbatarians – he was referring to those Christians who observed a day of rest on Saturday. The Jewish polemicist was correct that *Against the Sabbatarians* attacked the Jews; however, had he read the text, it would have been clear to him that the Sabbatarians were Christians, not Jews.

The fact that the Jewish polemicist had not read *Against the Sabbatarians* is made clear from the fact that the content of Luther's treatise differs from the Jewish response.³³ He instead learned of Luther's teachings from other sources, as will be demonstrated through two short examples from the Jewish polemic.

First, in one of the short sections aimed at rationalizing the lengthy Jewish exile, the author wrote:

They said to us, if you are righteous and your faith is true, then why are you lingering in exile, if not for the sin and crime that your forefathers did to their God? We should respond: This world is a vale of tears, and thus Martin wrote in his book, vale of tears in the German language is *Jammerthal*.³⁴

The charge that the Jews' exile was a result of the crucifixion can be traced back to the church fathers, and there were multiple Jewish responses to this Christian claim.³⁵

Rather than draw upon those well-known medieval responses, the polemicist charges that Luther's own writings had depicted the world as a »*Jammerthal*.« The word was used in Luther's Bible, in the translation of Psalms 84; in Luther's short catechism; and in some of his sermons.³⁶ Another route through which this author could have heard the word »*Jammerthal*« in conjunction with Luther is one of Luther's hymns.³⁷ All of these possibilities reflect the ways in which Lutheran laypeople accessed Luther's ideas. They did not read Lutheran theology, but read his Bible and catechism, heard sermons, read popular versions of Luther in German, and sang Lutheran hymns.³⁸ The source of the Jew's information on Luther may have been a Lutheran neighbor who, in the course of discussion, shared information with his Jewish neighbor, as Jews and Christians had done for centuries. The Jewish author probably heard this idea through a conversation he had had with a Lutheran friend or neighbor, who passed on his understanding of Luther as he had accessed it through print, song, or preaching.

A second example demonstrates that along with conversations that the author may have had with Christian neighbors, some of the his knowledge of Luther may have come from his familiarity with Lutheran space. The author devoted a large section of the introduction to refuting the belief in saints, noting that »there are those among Christians« who held such a position.³⁹ He asserted that Jews had no such mediating figures, explaining that although Jews had their own heroic, righteous leaders:

We do not call upon them to help us...and we do not establish on their behalf any holiday, as some nations and Christians do, and they for example, honor their images and when they see their likenesses drawn on the wall or sculpted in wood.⁴⁰

Ironically, if the Jewish author had been familiar with Luther's theological writings, he would have known that Luther did not believe in icons, but rather advocated for an iconoclasm of the heart, in which common folk would stop believing in the mediating power of saints.⁴¹ Although the Jewish polemicist would have argued against both the image and the power attributed to the saints, his focus here is on the futility of saints.

Attacking the belief in saints, icons and relics was surely among the weakest possible arguments one could level against Luther. The Jewish argument against saints had been used frequently in medieval polemics, but it is difficult to understand why the author would have included that in the context of the Reformation, especially when his language, cited above, specifies that this was a belief held by some Christians, suggesting that he knew that there were those who did not adhere to the belief in saints. Indeed, it is impossible to argue that this German Jew knew nothing of the iconoclasm that had often ushered reform into various cities in the Empire.⁴² As I mentioned at the start of this presentation, even Jews living as far away as Italy and the Ottoman Empire had excitedly discussed this development, reporting the violent acts that had taken place in some German cities. For example, like R. Joseph ha-Kohen, who I mentioned earlier, R. Abraham Ibn Megas, the physician to Sultan Suleiman the Magnificent in the Ottoman Empire, wrote that:

God has aroused the spirit of the Lutherans – who originally belonged to them, but now rejected their views – to destroy their stelae, demolish their towers and burn the graven images of their gods....Now behold, this congregation has cast off all faith in icons and priests, and has discarded the form of this worthless creed.⁴³

Protestant iconoclasm and theology was known to Jews living in faraway Catholic and Muslim lands; surely German Jews would have been better informed of Lutheran trends compared to their brethren living elsewhere. Moreover, early Italian Jewish reports of the Reformation had cited correspondence with German Jews as the source of their information, reiterating that German Jews knew all about iconoclasm and the Reformation.⁴⁴

The author's choice of saints and icons as polemic makes little sense if one assumes that he had read Luther. What we see instead is that the author learned about Luther from Lutherans and from Lutheran space. As a resident of Germany, he had relationships with local Christians, and

saw Lutheran churches.⁴⁵ It is likely that this Jew lived in or near a city that had retained some of its icons, and so he saw that this old Jewish argument against Christianity as still relevant and valid. Moreover, since Christian reception of Luther was not always exactly parallel to what Luther had intended, the Jewish author may not have had enough access to Lutheran theology to understand that while in practice, some Lutheran churches retained their icons, the argument he had constructed against the mediating power of saints was meaningless for refuting Luther.⁴⁶

The contact that the author had with Lutheranism was primarily based on what he saw around him and what he heard from neighbors. This is also seen in his advice to the Jews reading the polemic. To explain the new threat that Lutheranism posed to Jews, the author described the centrality of scripture to Luther's faith, explicating that the Bible was the basis of Lutheranism. »Their faith is [based on] our prophets and holy writings, and if we did not have prophets, then they would have no proof or anything to say.«⁴⁷ Perceiving the primacy that Protestants gave to the biblical text as a grave danger to Jews, he warned his readers to refrain from discussing the Bible in conversation with Lutherans:

And at first, do not begin and talk to them [using references] from the Torah, the Prophets and the Writings. And it is only through the way of nature, and with heart and mind that one should believe. For it is apparent that there is a unity governing the entire world, ruling over what is below and above. And this is what you must do to purify and cleanse them, speak to them as if there were no book in the world.⁴⁸

The author's admonition against using biblical sources in discussions with Lutherans clearly establishes that Jews were talking to their Protestant neighbors. Neighborly discussions about faith were, in fact, the reason for the composition of the polemic. It is noteworthy that the author did not instruct his readers to cease speaking with their neighbors. Rather, he recommended that in these conversations, Jews steer clear from discussing the Bible, and instead, underscore the rational nature of Judaism. Sensing the potential seductiveness of a Christianity that claimed to use text alone, the author stressed that monotheism was a self-evident and rational truth, and that scripture was unnecessary for belief in Judaism.

The polemical response to *Against the Sabbatarians* underscores the degree to which Jews and Christians interacted in the same spaces, and the degree to which the Jewish response to the Reformation was dictated by their access to and experience of Luther and his teachings in their local home environment. In all of the examples we have seen, the Jewish response to Luther and the Reformation in Germany was based on personal knowledge and experiences.

As we have seen, it was the content and impact of Luther's writing that fueled the anonymous polemicist and Eilenberg's respective references to Luther in harsh terms; similarly, Josel's negative depiction of Luther stemmed from Josel's anger at Luther's refusal to help the Jews. These negative terms are personal, not theological; they are tangible responses to Luther's writings, the consequences of those writings, and to Luther's actions.

Indeed, the fact that it was life's experiences rather than theology that shaped the local Jewish response to Luther and to the Reformation is evident from Josel's diplomacy. His negotiations with the peasants, the refuge he obtained in Strasbourg, and his success at preventing the publication of Luther's anti-Jewish tracts all demonstrate the collaborative relationship he had with Protestant leaders, and his texts betray deep esteem for those leaders who worked with him.

Finally, the polemical work responding to *Against the Sabbatarians* reminds us that the relationships between Jews and Lutherans were not limited to elites alone. Although the man who penned the anonymous polemic in response to *Against the Sabbatarians* was undoubtedly erudite enough to compose a polemical text in Hebrew, he drew his information from simple observation of and conversations with local Lutherans. Even non-elite Jews, in the course of their daily interactions, discussed matters of religion with their neighbors. Jews saw, heard, and talked about the Reformation taking place all around them.

Although separated from the German Christian communities through religion, and excluded through numerous laws, the Jews were nevertheless a part of daily life in the Holy Roman Empire. As such, while they did not undergo a Reformation of their own, they certainly reacted to the changes taking place before their eyes. Their responses to Luther, both diplomatic and polemical, are a clear reflection of the space and contacts

that they shared with both Luther and with Germany's Lutherans.

Anmerkungen:

¹ This lecture is drawn from several of my publications, including: Debra Kaplan, *Beyond Expulsion: Jews, Christians and Reformation Strasbourg* (Stanford, 2011); idem., »Sharing Conversations: A Jewish Polemic Against Martin Luther,« *Archiv für Reformationsgeschichte*, 103 (2012): 41-63, and a forthcoming article, *Entangled Negotiations: Josel of Rosheim and the Peasants' Rebellion of 1525*.

² Ms. Mich. 121, fol. 270r. Unless otherwise noted, all translations are my own.

³ References are given below.

⁴ See the discussion of R. Abraham Farissol and R. Abraham ibn Megas in Haim Hillel Ben Sasson, »The Reformation in Contemporary Jewish Eyes,« *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 4, 12 (1970): 239-326.

⁵ MS Mich. 121, fol. 270v.

⁶ MS Mich. 121, fol. 270v.

⁷ Ben Sasson, »Reformation in Contemporary Jewish Eyes.«

⁸ Lorna Jane Abray, *The People's Reformation: Magistrates, Clergy, and Commons in Strasbourg, 1500-1598* (Ithaca, 1985).

⁹ Michael Toch, »The Formation of a Diaspora: The Settlement of Jews in the Medieval German Reich,« *Peasants and Jews in Medieval Germany: Studies in Cultural, Social and Economic History* (Variorum Collected Studies) (Ashgate, 2003), 55-78 (IX).

¹⁰ Debra Kaplan, *Beyond Expulsion*.

¹¹ For a biography of Josel, see Selma Stern, *Josel von Rosheim: Befehlshaber der Judenschaft im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation* (Stuttgart, 1959); Hava Fraenkel-Goldschmidt, *Josel of Rosheim: Historical Writings* (Jerusalem, 2006).

¹² See the edition of the Twelve Articles in Tom Scott and Bob Scribner, eds., *The German Peasants' War: A History in Documents* (Atlantic Highlands, N.J., 1991), 251-276.

¹³ See Martin Luther, *Admonition to Peace: A Reply to the Articles of the Peasants in Swabia* in D. Martin Luthers Werke Kritische Ausgabe (WA) vol. 28, 291-334; idem., *Against the Robbing and Murdering Hordes*, WA vol. 28, 357-361.

¹⁴ See Stern, *Josel von Rosheim*; Hava Fraenkel-Goldschmidt, *Josel of Rosheim*, 144.

¹⁵ *Josel of Rosheim, Historical Writings*, 289-290.

¹⁶ M. Avot 3:2. The passage reads: »Rabbi Haninah the prefect of the priests said: Pray for the peace of the kingdom, since but for fear [of the ruler] each man would swallow his neighbor alive.«

¹⁷ For other examples of Josel's use of biblical passages, see Josel of Rosheim, *Historical Writings*, 302; Josel of Rosheim, *Sefer haMiknah*, ed. Hava Fraenkel-Goldschmidt, (Jerusalem, 1970) 14; 74.

¹⁸ Archives Municipales de Strasbourg (AMS) Series III/174/21; Josel of Rosheim, *Historical Writings*, 342-343.

¹⁹ AMS III/174/23. Published in Josel of Rosheim, *Historical Writings*, 376-390.

²⁰ On refuge requested and granted by the magistrates see AMS V/1/13; AMS III/174/38/9; AMS III/174/24. The third document has been published in its original German and in Hebrew translation in Fraenkel-Goldschmidt, *Historical Writings*, 328-348. The relevant passage is on 342-343.

²¹ Martin Luther, *WA Briefe Band 8*, 76-79.

²² Martin Luther, *WA Tischreden, Band 3*, 442; *idem.*, *WA Briefe Band 8*, 89-91.

²³ Martin Luther, *Von der Juden und iren Lügen*, *WA 53*, 417-552; *idem.*, *Von Schem Mephoras und von Geschlecht Christi*, *WA 53*, 579-648; *idem.*, *Von Letzen Wortes Davids*, *WA 54*, 28-200.

²⁴ AMS III/174/23.

²⁵ AMS III/174/23.

²⁶ This entire matter has been discussed by Hava Fankel-Goldschmidt, Joseph of Rosheim: *Historical Writings*, 374-390. This section includes her publication and Hebrew translation of Josel's letter.

²⁷ Josel of Rosheim, *Sefer ha-Miknah*, 74.

²⁸ Josel of Rosheim, *Historical Writings*, 301-302.

²⁹ Josel of Rosheim, *Historical Writings*, 342.

³⁰ MS JTS NY 2324 fol 89 r. See Haim Hillel Ben Sasson, »The Reformation in Contemporary Eyes,« 289.

³¹ Rotraud Ries, »Zum Zusammenhang von Reformation und Judenvertreibung: Das Beispiel Braunschweig,« in *Civitatium Communitas: Studien zum europäischen Städtewesen: Festschrift Heinz Stoob zum 65. Geburtstag*, ed. Helmut Häger, Franz Peri, and Heinz Quirin, part 2 (Cologne, 1984), 630-654.

³² MS Mich. 121, fol. 270v.

³³ Kaplan, »Sharing Conversations.«

³⁴ Ms. Mich. 121 fol. 272v.

³⁵ For a classic refutation of this, see David Berger, *The Jewish-Christian Debate in The High Middle Ages: A Critical Edition of Nizzahon Vetus* (Philadelphia, 1979), 226-228.

³⁶ *Biblia das ist die gantze Heylige Schrifft teutsch D. Mart. Luth. Sampt einem Register und schönen Figuren*, Frankfurt: David

Zephelium und Johann Raschen, 1563, Psalms 84:7; Gustavus Anthony Wachsel, *The Shorter Catechism of Dr. Martin Luther in English and German*, (London 1800), 28; Martin Luther, »Zweiter Sonntag im Advent.Luk. 21, 25-36,« in Kurt Aland (ed.): *Martin Luther. Predigten* (Göttingen, 2002), 21.

³⁷ Martin Luther, »All Praise to Jesus' Hallowed Name,« *Hymns of Martin Luther*, (Bibliobazaar 2006), 69-70.

³⁸ Rebecca Wagner Oettinger, *Music as Propaganda in the German Reformation*, (Aldershot, 2001); R. Gerald Hobbs, »Quam Apposita Religioni sit Musica: Martin Bucer and Music in the Liturgy,« *Reformation and Renaissance Review* 6 (2004): 155-178.

³⁹ MS Mich. 121 fol. 271v.

⁴⁰ MS Mich. 121 fol. 271v.

⁴¹ Bridget Heal, *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany: Protestant and Catholic Piety, 1500-1648* (New York, 2007). See also Petra Schöner, »Visual Representation of Jews and Judaism,« in Dean Philip Bell and Stephen Burnett, eds. *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth Century Germany* (*Studies in Central European Histories*, 37) (Leiden, 2006), 369-373.

⁴² On iconoclasm, see Lee Palmer Wandel, *Voracious Idols and Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel* (Cambridge 1995).

⁴³ Abraham Ibn Megas, *Kevod Elohim*, as translated in Ben Sasson, »Reformation in Contemporary Jewish Eyes,« 273-274.

⁴⁴ Ben Sasson, »Reformation in Contemporary Jewish Eyes,« 264.

⁴⁵ Heal, *Cult of the Virgin Mary*, especially chapters 2-3, where she discusses the presence of Marian cults in Lutheran regions, and the impact of confessional frictions upon the strength of the cult.

⁴⁶ On the distinctions between reformers' teachings and the reception of those teachings by the laity, see Mark U. Edwards, Jr., *Printing, Propaganda and Martin Luther*, (Berkeley, 1994); Miriam Chrisman, *Conflicting Visions of Reform: German Lay Propaganda Pamphlets, 1519-1530* (*Atlantic Highlands*, 1996). On lay practice and the lack of strict adherence by laypeople to the particular theology of a given confession, see Keith P. Luria, *Sacred Boundaries: Religious Coexistence and Conflict in Early Modern France* (Washington DC, 2005); Michelle Zelinsky Hanson, *Religious Identity in an Early Reformation Community: Augsburg, 1517 to 1555* (Leiden, 2009).

⁴⁷ Ms. Mich. fol. 273r.

⁴⁸ Ms. Mich. fol. 273r.

Deutsch-jüdische Lutherlektüren vor der Shoah: Eine tragische Liebesgeschichte¹

Von Prof. Dr. Christian Wiese, Goethe-Universität Frankfurt am Main

Reformator, Ketzer, Judenfeind. Jüdische Perspektiven auf Martin Luther. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und des Zentralrats der Juden in Deutschland, Berlin 10.-12.6.2015

1

1883 löste Emil Gustav Hirsch, Rabbiner der Reformgemeinde Sinai in Chicago, in der jüdischen Öffentlichkeit der USA einen handfesten Skandal aus. Hirsch war die Ehre zuteil geworden, in der Chicagoer Central Music Hall die Festrede anlässlich des Gedenkens an Luthers 400. Geburtstag zu halten – ein Zeichen für die guten Beziehungen zwischen der Reformgemeinde und den deutschen Lutheranern in der Stadt. Gleichzeitig entwarf er auch in einer Predigt vor seiner Gemeinde ein ungewöhnlich positives Bild des Reformators, pries dessen Bibelübersetzung als »Eckstein der modernen deutschen Literatur«, als »überragendes, ewiges Monument des deutschen Geistes«, und rief dazu auf, sich bei der Modernisierung der jüdischen Religion am Vorbild Luthers zu orientieren. Der unmittelbare Auslöser des Sturms im Blätterwald, der folgte, mag zunächst gewesen sein, dass Hirsch einen seiner jüdischen Gegner, den Gründer des Hebrew Union College in Cincinnati, Isaac Meyer Wise, polemisch mit dem Ablassprediger Johannes Tetzel verglich und sich damit selbst implizit als eine Art jüdischer Luther stilisierte. Die Diskussion verlagerte sich jedoch rasch darauf, dass Hirsch Luthers Rolle im Bauernkrieg verteidigt, vor allem aber die Bedeutung der späten antijüdischen Schriften des Reformators heruntergespielt hatte. Der Sturz des »einstigen Freundes der Juden [...] von der Höhe der Toleranz in das Tal des Fanatismus« war aus der Sicht des Rabbiners im Wesentlichen auf Luthers Enttäuschung darüber zurückzuführen, dass die Juden seiner Zeit trotz der reformatorischen Reinigung des Christentums hartnäckig an ihrer jüdischen Identität festhielten. Man dürfe seine zeitbedingte Haltung nicht überbewerten, sondern müsse vor allem die Größe und Originalität Luthers würdigen, ohne den die Moderne mit ihren auch für die soziale Stellung der Juden grundlegenden Veränderungen nicht denkbar gewesen sei.²

Diese auf den ersten Blick überraschend positive Einschätzung blieb nicht unwidersprochen. Vor allem der Schriftsteller und Sozialpolitiker Felix Adler, Professor für politische und soziale Ethik an der Columbia University, wandte sich in einer Rede in New York scharf gegen Hirschs positive Lutherdeutung und hob stattdessen die Schattenseiten des Reformators hervor: »Glauben Sie mir, Martin Luther ist aus meiner Sicht nicht das Ideal eines Mannes. Er war ein engstirniger, selbstgerechter Mensch, ganz erfüllt von den Vorurteilen seiner Zeit. Er konnte sich niemals von dem Glauben an einen persönlichen Teufel befreien. Das gute Werk bedeutete ihm nichts, der blinde Glaube alles. Er verdamnte die Juden, die doch ohnehin schon verfolgt wurden, und hetzte die Völker gegen sie auf. Auch trat er nicht nur für die Sklaverei der Bauern ein, sondern bemühte sich sogar, sie als göttliche Ordnung zu rechtfertigen.«³

Diese Kontroverse zwischen zwei Söhnen deutsch-jüdischer Einwanderer in Amerika lässt erkennen, dass bei der Frage nach der jüdischen Wahrnehmung der Gestalt und Wirkung Martin Luthers im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts – je nach zeitgeschichtlichem und kulturellem Kontext – mit einander widersprechenden Deutungen zu rechnen ist. Nach diesen Interpretationen und ihren Motiven zu fragen, ist angesichts der historisch so umstrittenen Thematik des Verhältnisses Luthers und des Luthertums gegenüber Juden und Judentum in besonderer Weise von Bedeutung, da diese Perspektive in der Regel übersehen wird. So ist es mehr als aufschlussreich, dass eine der maßgeblichen Arbeiten zur Lutherrezeption seit der Aufklärung, Heinrich Bornkamms *Studie Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, nicht einmal andeutend auf eine jüdische Lutherdeutung hinweist.⁴ Man wird nicht fehlgehen, darin mindestens eine Blindheit gegenüber der jüdischen Partizipation an der deutschen Geistesgeschichte, wenn nicht sogar ein Echo auf ihre historische Missachtung im 19. und 20. Jahrhundert – ein Verschweigen der jüdischen Stimme – zu vermuten.

Ich möchte daher im Folgenden die jüdische Perspektive zur Sprache bringen, einmal um lutherische Rede vom Judentum von ihrer Wirkung her kritisch zu erhellen, vor allem aber auch, um ein

anderes, vielleicht überraschendes Gespräch zwischen Kirchengeschichte und jüdischer Historiographie zu eröffnen. Dabei ist festzuhalten, dass jüdisches Interesse am Reformator, sieht man von der unmittelbaren Zeit seines Wirkens ab, in der es innerhalb des zeitgenössischen Judentums gleichermaßen zu teilweise messianischen Hoffnungen auf eine fundamentale Veränderung des Verhältnisses von Judentum und Christentum, dann aber zu einer tiefen Desillusionierung angesichts der immer erkennbarer juden- und judentumsfeindlichen Theologie Luthers kam, im Wesentlichen ein Phänomen der Epoche nach der Aufklärung ist. Ich konzentriere mich daher in meinen Überlegungen auf die vielstimmige jüdische Rezeption Luthers im 19. und frühen 20. Jahrhundert und frage nach ihren Motiven sowie ihrer spezifisch jüdischen Prägung im Unterschied zur nichtjüdischen Lutherdeutung der Zeit. Nach einem kurzen Blick auf die zum Protestantismus konvertierten Intellektuellen Ludwig Börne und Heinrich Heine, die ihre Reflexionen über den Reformator vom Pariser Exil aus formulierten, gilt die Analyse der Funktion und Ausrichtung jüdischer Interpretationen in Deutschland selbst. Am Schluss stehen Reflexionen über die Tragik der vielfach überraschend positiven jüdischen Bezugnahmen auf Luther als Vorläufer der Aufklärung und als Judentum und Protestantismus verbindende monumentale Figur deutscher Geschichte und Kultur, die im nichtjüdischen Kontext kaum einen Widerhall fanden.

2

Am 14. Februar 1831 verglich Ludwig Börne in seinen vielfach satirischen *Briefen aus Paris*, die er nach seiner Übersiedlung nach Frankreich im Gefolge der Juli-Revolution von 1830 verfasste, die politische Situation in Europa, insbesondere in Italien, Spanien, Portugal und Polen, mit jener in Deutschland und kam mit Blick auf die unterschiedlichen Fortschritte der bürgerlichen Freiheit auf die Folgen des lutherischen Protestantismus für das politische Bewusstsein der Deutschen zu sprechen: »Wie wird uns sein, wenn im Lande Loyolas und des Papstes die Pressfreiheit grünt, die Wurzel und Blüte aller Freiheit, und dem Volke Luthers wird noch die Hand geführt, wie dem Schulbübchen vom Schreibmeister? Wo verbergen wir unsere Schande? Die Vögel werden uns auspeifen, die Hunde werden uns anbellen, die Fische im Wasser werden Stimme bekommen, uns zu verspotten. Ach Luther! – wie unglücklich hat der uns gemacht! Er nahm uns das Herz und gab uns Logik; er nahm uns den Glauben und gab uns das Wissen; er lehrte uns rechnen und nahm

uns den Mut, der nicht zählt. Er hat uns die Freiheit, dreihundert Jahre ehe sie fällig war, ausbezahlt, und der spitzbübische Diskonto verzehrte fast das ganze Kapital. Und das wenige, was er uns gab, zahlte er wie ein echter barloser deutscher Buchhändler in Büchern aus, und wenn wir jetzt, wo jedes Volk bezahlt wird, fragen: wo ist unsere Freiheit? Antwortet man: Ihr habt sie schon lange – da ist die Bibel. Es ist zu traurig! Keine Hoffnung, daß Deutschland frei werde, ehe man seine besten lebenden Philosophen, Theologen und Historiker aufknüpft ...«⁵

Diese Passage, in der Martin Luther als Ahnherr politischer Unfreiheit erscheint, ist im Kontext der scharfen Kritik Börnes zu verstehen, der bereits 1817 an dem Projekt, im Zusammenhang einer umfassenden Liberalisierung der deutschen Gesellschaft auch die bürgerliche Emanzipation der Juden herbeizuführen, verzweifelt war und sich hatte taufen lassen. Seine hellsichtige Polemik gegen das preußische Konzept der Judenemanzipation, das die bürgerliche Gleichberechtigung von einer »Verbesserung« der Juden abhängig machte und somit willkürlich in die Zukunft verschob, zeugt jedoch von seiner bleibenden Bindung an seine jüdische Herkunft und mündet in den Pariser Briefen in einer Fundamentalkritik am mangelnden Freiheitswillen und Patriotismus der Deutschen. Die Juden, schreibt Börne, bräuchten, sofern man ihnen Freiheit und Integration anbiete, »nur ein einziges Jahr, um die Freiheit zu verdienen und zu erkämpfen und sich ein Vaterland zu erwerben – und die so stolzen, herrischen Deutschen, welche Prahlen, die Freiheit sei ihre Wiege gewesen, die auf die Juden mit solcher Verachtung herabblicken, haben noch und wollen kein Vaterland, haben noch und wollen keine Freiheit!«⁶ Der Zusammenhang zwischen dieser Bewertung und Börnes Deutung der Figur und Wirkungsgeschichte des Reformators und der Reformation wird in seiner Auseinandersetzung mit der Deutschtümelei seines früheren Freundes Wolfgang Menzel sichtbar, der sich zum Nationalisten und Judenfeind entwickelt und in seiner *Geschichte der Deutschen* (1824/25) eine enge Verbindung zwischen deutschem Patriotismus und Reformation postuliert hatte. In seiner 1836 – kurz vor seinem Tode – verfassten satirischen Schrift *Menzel der Franzosenfresser* bestritt Börne kategorisch jeglichen positiven Zusammenhang zwischen Luthers Wirken und dem zeitgenössischen Streben nach Freiheit und nationaler Unabhängigkeit. Im Gegensatz zu gängigen Lutherdeutungen seiner Zeit, die den Reformator als Herold der intellektuellen und bürgerlichen Freiheit sowie als Vorläufer eines gesunden deut-

schen Nationalbewusstseins verstanden, führte er die tiefverwurzelten Defizite, die die deutsche Geisteskultur und Politik aus seiner Sicht kennzeichneten, in drastischen Formulierungen auf die Reformation zurück. Sie war »die Schwindsucht, an der die deutsche Freiheit starb, und Luther war ihr Totengräber.« Unmittelbare historische Folge der Reformation, die wenigen Denkern zwar Gedankenfreiheit gebracht haben mochte, dem ganzen Land jedoch die »Lebensfreiheit« nahm, waren die dramatischen Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts: »Ein Jahrhundert lang erwürgten sich die Deutschen untereinander, und um ungestört ihre Wunden verbinden, ihre Toten begraben zu können, mußten sie endlich einen Teil ihres Landes fremden Königen abtreten.«⁷ Gewinner der Reformation waren allenfalls die Gelehrten und die Fürsten, während das Volk nicht nur finanziell, sondern auch spirituell verarmte: »Luther nahm dem Volk das Paradies und ließ ihm die Hölle, nahm ihm die Hoffnung und ließ ihm die Furcht. Er schrieb die Reue vor, um von den Sünden losgebunden zu werden, aber die Reue gebietet sich nicht. Er verlangte gute Werke statt äußeren Gottesdienstes, aber die guten Werke wurden seit dieser Lehre nicht häufiger.« Der Rückgang der religiösen Feste, die Umwandlung der Gottesdienste in Schulen der Moral, »wo die Gläubigen sich langweilten und einschliefen«, und die Verkehrung der Theologie in eine dem Volk unzugängliche Wissenschaft hatten aus Börnes Sicht dazu geführt, dass »das deutsche Volk, ehemals so fröhlich, so geistreich, so kindlich, [...] durch die Reformation in ein trauriges, plumpes und langweiliges Volk verwandelt« wurde.⁸

Die massivste Kritik richtete sich jedoch gegen die enge Bindung Luthers an die Fürsten, die gemäß Börnes Darstellung im Gefolge der Reformation gleichsam zu einem Erbfeind des deutschen Nationalcharakters geworden war, das den mangelnden Freiheitswillen der Deutschen begründete. Luther war »ein großer Mann«, aber zugleich ein »emporgekommener Plebejer«, der seinen eigenen Stand verachtete und »lieber der Schützling der Fürsten als der Beschützer seinesgleichen« sein wollte. »Luther war so gerührt von ihrer Furcht und so betäubt von ihren Liebkosungen, daß er gar nicht gewahr wurde, daß die Fürsten nur aus Ehrgeiz und Habsucht seine Lehren angenommen und daß sie sich in ihrem Innern über seinen religiösen und philosophischen Enthusiasmus lustig machten. Luther hat seinem Vaterlande Böses angetan. Vor ihm fand man bei den Deutschen nur Dienstbarkeit, Luther begabte sie noch mit Dienstbeflissenheit.« Hätten alle

katholischen Völker im Laufe ihrer Geschichte zumindest versucht, das Joch der Tyrannei abzuschütteln, so finde man nur bei den lutherischen Völkern des Nordens, besonders bei den Deutschen, »jene dumme und blinde Liebe und jene abergläubische Verehrung für die Fürsten, die den Menschen so sehr entwürdigen und jene unglücklichen Völker an ihre Sklavenketten schmieden«.⁹

Luther, »das Musterbild eines deutschen Philosophen«, von hohem Verstande, »ausgebreiteter Gelehrsamkeit, geistreich, mit Adleraugen die Finsternis seiner Zeit durchdringend«, hatte, so Börne, zwar erfolgreich die Macht des Papstes herausgefordert, sich aber als politisch naiv erwiesen und eine bis ins 19. Jahrhundert reichende Tradition der Hinnahme der Machtverhältnisse der wirklichen Welt begründet: »Der Teufel besuchte ihn eines Tages in seiner Einsamkeit, um ihn zu gewinnen oder zu schrecken; Luther warf ihm das Tintenfaß an den Kopf, und der Teufel flüchtete sich durchs Fenster. Weil ihm diese Art den Krieg zu führen einmal gegen einen armen Teufel geglückt war, glaubte Luther, die Tinte wäre das beste Wurfgeschütz gegen die Gewalttätigkeit, den Despotismus, den Ehrgeiz und die Raubsucht der Mächtigen der Erde. Diese lutherische Artillerie ist seitdem nicht vervollkommen worden, und die deutschen Philosophen, Moralisten und Doktoren der Politik begnügen sich noch jetzt, gegen die Tyrannen zu schreiben, welche sich über sie und ihre Tintenfass mit Recht lustig machen.«¹⁰

Bei dieser ironisch-sarkastischen Interpretation der Reformation und ihrer Folgen, die weniger der historischen Darstellung als vielmehr der Gegenwartskritik diene, handelt es sich vielleicht um die kritischste Wahrnehmung Martin Luthers durch einen deutschen Intellektuellen jüdischer Herkunft in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die besondere Schärfe der Bewertung Börnes wird sichtbar, wenn man die zeitgenössische Perspektive Heinrich Heines einnimmt, der einen ähnlichen Werdegang hinter sich hatte: Studium, Auseinandersetzung mit der ausbleibenden Emanzipation des Judentums, Konversion zum Christentum, die die Besiegelung der Option für die deutsche Kultur vornehmlich protestantischer Ausrichtung bedeutete, Zugehörigkeit zur Linken, Emigration nach Frankreich und bleibende Bindung an seine jüdische Herkunft. Heines Reflexionen über Martin Luther, die ebenfalls von Paris aus publiziert wurden, stehen jedoch in diametralem Gegensatz zu jenen seines Dichterkollegen Börne. Gewiss, auch Heine stand dem Reformator nicht unkritisch gegenüber, sondern erkannte die

Schwächen, die etwa in seinem Beitrag zur Konsolidierung der Macht der Fürsten und seiner Blindheit gegenüber den legitimen sozialen Anliegen der Bauern während der Bauernkriege zum Ausdruck kamen. 1823 – in seiner Schrift *Französische Zustände* – bedauerte er, dass Luther Thomas Münzer, einen der »heldenmütigsten und unglücklichsten Söhne des deutschen Vaterlandes« und Prediger eines Evangeliums, das »nicht bloß die Seligkeit im Himmel, sondern auch die Gleichheit und Brüderlichkeit der Menschen auf Erden befiehlt«, nicht verstanden und deshalb verdammt habe, »wodurch sein eigenes Werk, die Losreißung von Rom und die Begründung des neuen Bekenntnisses gefährdet wurde.« »Pietisten und servile Duckmäuser«, so urteilte Heine mit Blick auf die Gegenwart, hätten die unrühmliche Schrift gegen die Bauern neu aufgegriffen, um zu zeigen, dass die reine lutherische Lehre den Absolutismus unterstütze, und um »durch Luthers Autorität den Freiheitsenthusiasmus in Deutschland niederzudrücken«. Christus aber, der für die Gleichheit und Bruderschaft gestorben sei, habe sein Wort »nicht als Werkzeug des Absolutismus offenbart« – »und Luther hatte Unrecht und Thomas Münzer hatte Recht«. ¹¹ Anders als Börne setzte Heine diesen offenkundigen theologisch-politischen Defiziten des Reformators und seiner zeitgenössischen Inanspruchnahme als Leitgestalt lutherischer Unterwürfigkeit gegenüber dem Absolutismus jedoch den »eentlichen Luther« entgegen – eine trotz persönlicher Ambivalenz in ihrer Wirkung auf die europäische Moderne symbolische Lichtgestalt, ohne die Geistesfreiheit, Philosophie und Toleranz in Deutschland nicht möglich gewesen wären. Die im Folgenden zitierten Formulierungen Heines begegnen im Kontext seines 1834 in Paris erschienenen Essays *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Zunächst in einer der besten Kulturzeitschriften Frankreichs (*Revue des deux Mondes*) unter dem Titel *De l'Allemagne depuis Luther* erschienen, zielte die Schrift darauf, französischen Lesern, die aus Heines Sicht einer vielfach verzerrten Wahrnehmung deutscher Religions-, Geistes- und Kulturgeschichte unterlagen, aufzuzeigen, »was das Christentum ist, wie es römischer Katholizismus geworden, wie aus diesem der Protestantismus und aus dem Protestantismus die deutsche Philosophie hervorging«. ¹² Insbesondere hege Frankreich eine völlig falsche Vorstellung von der Reformation und der Gestalt Martin Luthers, der es eine authentische Perspektive entgegensetzen gelte:

»Die nächste Ursache dieses Nichtbegreifens liegt wohl darin, daß Luther nicht bloß der größte,

sondern auch der deutscheste Mann unserer Geschichte ist; daß in seinem Charakter alle Tugenden und Fehler der Deutschen aufs Großartigste vereinigt sind, daß er auch persönlich das wunderbare Deutschland repräsentiert. Dann hatte er auch Eigenschaften, die wir selten vereinigt finden, und die wir gewöhnlich sogar als feindliche Gegensätze antreffen. Er war zugleich ein träumerischer Mystiker und ein praktischer Mann in der Tat. Seine Gedanken hatten nicht bloß Flügel, sondern auch Hände; er sprach und handelte. Er war nicht bloß die Zunge, sondern auch das Schwert seiner Zeit. Auch war er zugleich ein kalter scholastischer Wortklaubler und ein begeisterter, gottberauschter Prophet. Wenn er des Tags über mit seinen dogmatischen Distinktionen sich mühsam abgearbeitet, dann griff er des Abends zu seiner Flöte, und betrachtete die Sterne und zerfloß in Melodie und Andacht. Derselbe Mann, der wie ein Fischweib schimpfen konnte, er konnte auch weich sein, wie eine zarte Jungfrau. Er war manchmal wild wie der Sturm, der die Eiche entwurzelt, und dann war er wieder sanft wie der Zephyr, der mit Veilchen kost. Er war voll der schauerlichsten Gottesfurcht, voll Aufopferung zu Ehren des heiligen Geistes, er konnte sich ganz versenken ins reine Geisttum; und dennoch kannte er sehr gut die Herrlichkeiten dieser Erde, und wußte sie zu schätzen, und aus seinem Munde erblühte der famose Wahlspruch: Wer nicht liebt Wein, Weiber und Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang. Er war ein kompletter Mensch; ich möchte sagen: ein absoluter Mensch, in welchem Geist und Materie nicht getrennt sind. [...] Wie soll ich sagen: er hatte etwas Ursprüngliches, Unbegreifliches, Mirakulöses, wie wir es bei allen providentiellen Männern finden, etwas Schauerlich-Naives, etwas Tölpelhaft-Kluges, etwas Erhaben-Borniertes, etwas Unbezwingbar-Dämonisches.« ¹³

Diese panegyrische Würdigung der Persönlichkeit Luthers macht deutlich, in welchem Maße der Reformator Heine als Idealbild der Ganzheit und Harmonie von Geist und Materie erschien, die in seiner Deutung des Christentums aufgrund gnostisch-manichäischer Einflüsse bereits in der Antike verloren gegangen war. Luther, der sich laut Heine vollkommen natürlich zwischen Askese und Sinnlichkeit, Spiritualismus und Sensualismus bewegte, verkörperte einen historischen Paradigmenwechsel, der einerseits die Befreiung der Wissenschaft aus ihrer scholastischen Begrenzung und andererseits die Befreiung der Diesseitigkeit von ihrer spiritualistischen Verteufelung beinhaltete. Bei dieser Interpretation handelt es sich ebenfalls nicht um eine historisch-

objektive Auseinandersetzung mit dem Reformator oder um eine präzise Darstellung seiner Theologie, sondern um den Versuch, die Bedeutung Luthers an einigen Aspekten seines Wirkens festzumachen, »um sie damit positiv in den emanzipatorischen Prozeß der Geschichte einordnen zu können«.¹⁴ Luther wurde bei Heine zum Symbol einer Bewegung, die sich von der Reformation über die Aufklärung bis zu einer noch ausstehenden politischen Revolution in Deutschland erstreckte, und gewann somit in erster Linie orientierende Funktion für die Gegenwart. Sein reformatorisches Wirken, das aus Heines Sicht – ganz im Gegensatz zu Börnes Urteil – eine kraftvolle, befreiende Tradition der Freiheit in Gang setzte, rechtfertigte es, Luther als den »providentielle(n) Mann« zu bezeichnen, »durch welchen so großes für das deutsche Volk geschehen«.¹⁵ Bei aller Kritik in einzelnen Aspekten erscheint der Reformator als heroische Gestalt, als Vorbote der Aufklärung, der der menschlichen Vernunft das Recht verschafft habe, die Bibel zu erklären und oberste Richterin in allen religiösen Streitfragen zu sein, und der dadurch ein »neues Zeitalter in Deutschland« geschaffen habe – das Zeitalter der Geistesfreiheit oder Denkfreiheit, deren »wichtige, weltwichtige Blüte« die Revolution der deutschen Philosophie sei.¹⁶ »Ruhm dem Luther! Ewiger Ruhm dem teuren Manne, dem wir die Rettung unserer edelsten Güter verdanken, und von dessen Wohltaten wir noch heute leben! Es ziemt uns wenig, über die Beschränktheit seiner Ansichten zu klagen. Der Zwerg, der auf den Schultern des Riesen steht, kann freilich weiter schauen als dieser selbst, besonders wenn er eine Brille aufgesetzt; aber zu der erhöhten Anschauung fehlt das hohe Gefühl, das Riesenherz, das wir uns nicht aneignen können. Es ziemt uns noch weniger, über seine Fehler ein herbes Urteil zu fällen; diese Fehler haben uns mehr genutzt, als die Tugenden von tausend Andern. Die Feinheit des Erasmus und die Milde des Melanchthon hätten uns nimmer so weit gebracht wie manchmal die göttliche Brutalität des Bruder Martin.«¹⁷

Die Fürsten, so Heine, hätten schon zur Zeit der Reformation selbst die von Luther zur Geltung gebrachte Denkfreiheit legitimiert, so dass alle gegenwärtigen Forderungen nach Pressefreiheit und Liberalisierung der Gesellschaft unmittelbare Konsequenz daraus und »folglich ein protestantisches Recht« darstellten, auf das sich das 19. Jahrhundert in seinem Freiheitsstreben berufen könne¹⁸ – eine fundamental andere Sichtweise als Börnes pessimistische Bewertung der Wirkung Luthers auf das politische Bewusstsein der Deutschen. Was das Verständnis von Religion und

Ethik betrifft, so steht Luther Heines Verständnis zufolge in einer Linie mit dem Aufklärer Lessing, der sich – nach der Befreiung des Christentums von der Tradition im Zeitalter der Reformation – die Rettung des Protestantismus aus der tyrannischen Herrschaft des »starren Wortdienstes« zur Aufgabe gemacht und so das reformatorische Werk fortgesetzt habe. Luther und Lessing – »diese beiden sind unser Stolz und unsere Wonne. In der Trübnis der Gegenwart schauen wir hinauf nach ihren tröstenden Standbildern, und sie nicken uns eine glänzende Verheißung. Ja, kommen wird auch der dritte Mann, der da vollbringt, was Luther begonnen, was Lessing fortgesetzt, und dessen das deutsche Vaterland so sehr bedarf – der dritte Befreier!«¹⁹ Der Reformator bildet demnach den Angelpunkt der Heine'schen Interpretation der Philosophiegeschichte als Geschichte der Befreiung von der dogmatischen Beschränkung des Denkens und einer Bewegung in Richtung auf eine geistige und gesellschaftliche Emanzipation im umfassenden Sinne.

Die Symbolisierung Luthers als des Schöpfers der Geistesfreiheit, die die Deutschen nur ergreifen bräuchten, beruhte auf der allgemeinen deutschen Lutherrezeption der Aufklärung und der idealistischen Philosophie und wandte sich gegen jene der Romantik. Deren Kritik, etwa bei Novalis oder Friedrich Schlegel, die trotz Würdigung der volkstümlichen Persönlichkeit und Sprachgewalt Luthers ein sehr viel düstereres Bild der Reformation zeichneten und ihr gerade die Auflösung der Einheit der christlich-europäischen Tradition und das religiös wie politisch zwiespältige Geschenk der Freiheit der Vernunft anlasteten, wies Heine – wie die meisten jüdischen Intellektuellen – implizit zurück. Höchst interessant, was das jüdische Element der Interpretation Heines betrifft, sind dabei jene Reflexionen, die sich auf Luthers Bibelübersetzung und seine Wertschätzung der Hebräischen Bibel beziehen. Noch im üblichen Rahmen der damals vor allem von Johann Gottfried Herder und Heines Lehrer Georg Wilhelm Friedrich Hegel geprägten Auffassung, wonach Luther den Durchbruch zur wahren Freiheit des Menschen, zur Unmittelbarkeit zu Gott und zum bürgerlichen Freiheitsgedanken herbeigeführt habe, bewegt sich das Lob Luthers als des Genies, der, indem er die Bibel übersetzte, zum Schöpfer der deutschen Sprache in seiner Mischung aus Innigkeit und Leidenschaft wurde: »In der Tat, der göttliche Verfasser dieses Buchs scheint es eben so gut wie wir Andere gewußt zu haben, daß es gar nicht gleichgültig ist durch wen man übersetzt wird, und er wählte selber seinen Übersetzer, und verlieh ihm die wundersame

Kraft, aus einer toten Sprache, die gleichsam schon begraben war, in eine andere Sprache zu übersetzen, die noch gar nicht lebte.«²⁰ Heines eigenständiger Beitrag zu diesem Bild besteht in dem Hinweis auf die Juden als Bewahrer der hebräischen Sprache, deren Kenntnis zum theologischen Fundament der Reformation geworden sei und erst die sprachliche Gestalt ermöglicht habe, in der das Evangelium den Gläubigen seit Luther entgegengetreten sei. »Nur die Juden, die sich, hie und da, in einem Winkel dieser Welt verborgen hielten, bewahrten noch die Traditionen dieser Sprache. Wie ein Gespenst, das einen Schatz bewacht, der ihm einst im Leben anvertraut worden, so saß dieses gemordete Volk, dieses Volks-Gespenst, in seinen dunklen Ghettos und bewahrte dort die hebräische Bibel; und in diese verrufenen Schlupfwinkel sah man die deutschen Gelehrten heimlich hinabsteigen, um den Schatz zu heben, um die Kenntnis der hebräischen Sprache zu erwerben.«²¹

Durch die Vertiefung in diese im Judentum aufbewahrte Gestalt der biblischen Botschaft habe Luther gegen die im Katholizismus seiner Zeit herrschenden Elemente germanischer Nationalität und eines indisch-gnostischen Christentums die »wahre Religion des judäisch deistischen Evangeliums« neu zur Geltung gebracht.²² Interessanterweise zog Heine, der vor seiner Konversion – gemeinsam mit Leopold Zunz, Eduard Gans, Moses Moser und anderen jüdischen Intellektuellen – dem *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* angehört und sich für eine Reform des Judentums im Geiste historischer Kritik eingesetzt hatte, eine Parallele zwischen Luther und Moses Mendelssohn, so dass letzterer zum jüdischen Reformator und die Reformation zum Vorbild eines liberalen, von der rabbinischen Tradition befreiten und auf Bibel und Vernunft beruhenden Judentums wurde, wie es Heines Ideal entsprach: »Wie Luther das Papsttum, so stürzte Mendelssohn den Talmud, und zwar in derselben Weise, indem er nämlich die Tradition verwarf, die Bibel für die Quelle der Religion erklärte und den wichtigsten Teil derselben übersetzte. Er zerstörte hierdurch den jüdischen, wie Luther den christlichen Katholizismus. In der Tat, der Talmud ist der Katholizismus der Juden.«²³

Heine redete jedoch nicht nur über die Reformation als orientierendes Vorbild für eine jüdische Reform, sondern reflektierte zugleich über die jüdischen Wurzeln der protestantischen Reformation. Zugespitzt findet sich dies in seinen 1854 verfassten *Geständnissen*, in denen eine komplexe, zwischen Ernst und Ironie schwankende

Neubesinnung auf religiöse Bindungen und auf die jüdischen Elemente seiner Biografie zur Sprache kommt, die ja auch in seinem Dichten nie versiegt waren. Er führte die »Wiederweckung meines religiösen Gefühls« auf die Hebräische Bibel zurück, die ihm zuvor seines »hellenischen Naturells wegen« eher suspekt gewesen sei; nun aber sehe er, dass die Griechen »nur schöne Jünglinge, die Juden aber [...] immer Männer, gewaltige, unbeugsame Männer [gewesen seien], nicht bloß ehemals, sondern bis auf den heutigen Tag, trotz achtzehn Jahrhunderten der Verfolgung und des Elends«. Und widerspräche nicht jeder »Geburtsstolz« dem Eintreten für Revolution und demokratische Prinzipien, so wäre er fast geneigt, stolz darauf zu sein, »daß seine Ahnen dem edlen Hause Israel angehörten, daß er ein Abkömmling jener Märtyrer, die der Welt einen Gott und eine Moral gegeben, und auf allen Schlachtfeldern des Gedankens gekämpft und gelitten haben«.²⁴ Im Zentrum der Würdigung des Judentums und seines Erbes für die Neuzeit stand die Hebräische Bibel, die nun – als jüdisches Buch! – als Kern auch der Verdienste des Protestantismus erschien. Gefragt, ob er dem lutherisch-evangelischen Bekenntnis, zu dem er sich nach eigener Aussage früher »nur in lauer, offizieller Weise« bekannte, nähergekommen sei, verweigerte Heine eine »direkte Beantwortung« und versuchte die »Verdienste zu beleuchten, die sich der Protestantismus, nach meiner jetzigen Einsicht, um das Heil der Welt erworben«. Früher, so betonte er, habe er den Protestantismus vor allem aufgrund der Verdienste geschätzt, »die er sich durch die Eroberung der Denkfreiheit erworben, die doch der Boden ist, auf welchem sich später Leibniz, Kant und Hegel bewegen konnten – Luther, der gewaltige Mann mit der Axt, musste diesen Krieger vorangehen und ihnen den Weg bahnen«. Habe er den Protestantismus also als »Anfang der deutschen Philosophie« gewürdigt, so gelte diese Wertschätzung namentlich der Auffindung und Verbreitung des heiligen Buches. »Ich sage die Auffindung, denn die Juden, die dasselbe aus dem großen Brande des zweiten Tempels gerettet, und es im Exile gleichsam wie ein portatives Vaterland mit sich herumschleppten, das ganze Mittelalter hindurch, sie hielten diesen Schatz sorgsam verborgen in ihrem Ghetto, wo die deutschen Gelehrten, Vorgänger und Beginner der Reformation, hinschlichen um Hebräisch zu lernen, um den Schlüssel zu der Truhe zu gewinnen, welche den Schatz barg.« Die Juden also, das Volk, das »der Welt einen Gott gegeben« und paradoxerweise als Gottesmörder verschrien worden sei, habe die Bibel aus dem Zusammenbruch des Römischen Reiches gerettet und be-

wahrt, »bis es der Protestantismus bei ihnen aufsuchte und das gefundene Buch in die Landessprachen übersetzte und in alle Welt verbreitete.«²⁵ Diese berühmte Passage spiegelt Heines Überzeugung wider, das Judentum habe nicht nur an der symbolischen Leistung Luthers – um mit Hegel zu sprechen: an der Entdeckung der Bibel als des »Rettungsmittels gegen alle Knechtschaft des Geistes«²⁶ – teilgehabt, sondern sie zugleich inspiriert und überhaupt erst ermöglicht. Sie macht zudem deutlich, in welchem Maße er von einer Affinität der protestantischen Gesellschaften zum jüdischen Denken ausging, so dass letztlich die Reformation und der mit ihr in Gang gesetzte Emanzipationsprozess als – über die Bibel vermitteltes – jüdisches Geschenk an die Neuzeit und ihre Freiheitsbestrebungen erscheinen. Am Ende steht dann, im Grunde ganz im Sinne des liberalen Judentums des 19. Jahrhunderts, die herausfordernde These von der geistigen Verwandtschaft »zwischen Juden und Germanen«, die Heine als »die beiden Völker der Sittlichkeit« bezeichnete: Am Anfang des Prozesses geistiger und politischer Emanzipation, den Luther symbolisiert, steht nun unübersehbar die »Freiheitsliebe Israels«, die religiös-sittliche Begabung des Judentums, der »große Emanzipator« Moses – implizit ein Plädoyer für die Legitimität der Fortexistenz der jüdischen Religion in einer freien, emanzipierten, von Vernunft und Sittlichkeit bestimmten deutschen Gesellschaft.²⁷ Voller Ironie erinnerte Heine am Ende dieses Gedankengangs daran, dass das Judentum – mindestens ebenso wie der Protestantismus – einen wirkmächtigen Faktor gegen die von Börne zu Recht beklagte Obrigkeitsmentalität vieler Deutscher seiner Zeit darstellte: »O Moses, unser Lehrer, Mosche Rabenu, hoher Bekämpfer der Knechtschaft, reiche mir Hammer und Nägel, damit ich unsere gemüthlichen Sklaven in schwarzrotgoldner Livree mit ihren langen Ohren festnagle an das Brandenburger Tor!«²⁸

3

Der grundlegende Dissens der beiden zum Protestantismus konvertierten Literaten Börne und Heine lässt bereits vermuten, dass auch bei Theologen, Historikern und Philosophen, die an ihrem Judentum festhielten, mit divergierenden Urteilen zu rechnen ist, die von der jeweiligen symbolischen Funktion der Deutung des Reformators für das Verständnis der eigenen Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft und Kultur abhingen. Dabei war die jüdische Lutherrezeption des 19. und frühen 20. Jahrhunderts generell durch meh-

rere zusammenwirkende Faktoren bedingt, die hier kurz skizziert seien.

1) Die Entstehung einer jüdischen Geschichtsschreibung im Rahmen der neuen Tradition der Wissenschaft des Judentums ermöglichte erstmals einen eigenen historischen Zugang zum Zeitalter der Reformation. Von Isaak Markus Jost über Abraham Geiger, Heinrich Graetz, Martin Philippsen und Simon Dubnow bis zu Ismar Elbogen reichen die Darstellungen der jüdischen Geschichte, in denen auch der Reformation als einem für die Grundlagen der Neuzeit bedeutsamen Kapitel Abschnitte gewidmet sind, die sich zwar nicht wirklich mit Luthers Theologie, zumindest jedoch mit seiner Haltung gegenüber den Juden seiner Zeit beschäftigen. Luthers »Judenschriften«, die im 19. Jahrhundert durch ein neues Interesse am Werk des Reformators auch im nichtjüdischen Bereich neu ins Bewusstsein gerückt wurden und im Zuge des Aufkommens der antisemitischen Bewegung zunehmende Relevanz gewannen, mussten für jüdische Historiker zwangsläufig in dem Maße zu einer Herausforderung werden, in dem sie, wie zu zeigen sein wird, die Deutung des Reformators als einer prägenden Gestalt des »deutschen Geistes« teilten und durch gesellschaftliche wie kulturelle Integration an diesem Geist teilhaben wollten.

2) Die Entfaltung eines Reformjudentums, das seit Beginn des 19. Jahrhunderts im Zuge des Prozesses der Emanzipation und Akkulturation versuchte, jüdische Überlieferung und Kultur mit der Moderne ins Gespräch zu bringen, und sich dabei vielfach an der Ästhetik der protestantischen Mehrheitskultur orientierte, rückte den Reformator Luther als mögliches Vorbild in den Blick. Der jüdische Aufklärer und Kantianer Saul Ascher etwa stellte sich bereits 1792 in dem ersten großen Entwurf einer Reform der jüdischen Religion, der Schrift *Leviathan oder Über Religion in Rücksicht des Judentums*, in der er Kaiser Friedrich Wilhelm II gegenüber das Recht auf eine Modernisierung und Reform des Judentums im Namen der Haskala – der jüdischen Aufklärung – begründete, ausdrücklich in die Tradition des Protestantismus und berief sich dabei auf Luther: Als »positiver Reformator« habe dieser das Glaubenssystem des Christentum nicht grundsätzlich angetastet, sondern vor allem äußere Missstände beseitigt, ihr eine »neue Constitution gegeben und ein neues Verhältnis zwischen ihr und der Gesellschaft festgesetzt«.²⁹ Ähnlich sollte nun auch eine Reform der jüdischen Religion nicht – im Sinne einer »negativen Reformation« – ihr »Wesen«, sondern ihre »Konstitution« verändern,

d.h., das Judentum vom vormodernen Ballast halachischer Traditionen befreien und so seine Isolation von der umgebenden Gesellschaft und Kultur überwinden. Solange das System der Zeremonialgesetzgebung den jüdischen Glauben bestimme und seine Überschreitung als »gänzlicher Abfall vom Judenthume« gelte, weil noch keine andere Konzeption vom Wesentlichen der jüdischen Tradition vorliege, entfernten sich gerade die intellektuellen und modernen Juden vom Judentum. Es gelte daher, »die alte Constitution um[zu]stoßen« und eine neue zu entwerfen, »die uns beim Glauben unserer Väter erhalte, uns das eigentliche Wesen des Judenthums lehre, uns seinen Zweck lebhaft darstelle, und uns auf den Weg leite, wo wir zugleich gute Menschen und gute Bürger sein können.«³⁰ Aschers Versuch, in Auseinandersetzung mit der Philosophie Immanuel Kants das Judentum als Vernunftreligion der wahren Autonomie des Willens zu erweisen und die Heteronomie der rabbinisch-orthodoxen Halacha historisch-philosophisch zu entwerfen, gipfelte in der Forderung nach einer jüdischen »Reformation«, welche die Emanzipationswürdigkeit der Juden begründen sollte, und im Postulat eines »Wesens des Judentums«, das er in 14 Glaubensartikeln zusammenfasste: Dazu zählten etwa die Existenz Gottes, die Offenbarung der Tora am Sinai, die Vorsehung, die Vergeltung aller guten und bösen Taten nach dem Tod, die Hoffnung auf den Messias und die Auferstehung der Toten sowie mit Blick auf die religiöse Praxis die Beschneidung, der Sabbat und die jüdischen Feste, nicht aber zeremonielle Gebote wie die Kaschrut oder das Verbot der Mischehe. 1818 – in seiner Schrift *Die Wartburgs-Feier. Mit Hinsicht auf Deutschlands religiöse und politische Stimmung* – modifizierte Ascher, der zu den schärfsten Kritikern des entstehenden deutschen Nationalismus zählte, angesichts romantisch-nationalistischer Deutungen Luthers als des Vaters des Deutschtums allerdings seine Auffassung, die Reformation habe lediglich einen äußerlichen Wandel vollzogen: Der mystisch-intoleranten Inanspruchnahme des Reformators für ein exklusives Deutschtum setzte er das Bild eines Kämpfers für die Freiheit des Geistes entgegen, dem es vor allem darum gegangen sei, das Christentum mit Vernunft und Toleranz zu versöhnen und somit tatsächlich radikal auf eine neue Basis zu stellen.³¹ Luther wurde hier also zur Symbolgestalt einer grundlegenden Reform, deren auch das Judentum bedürfe.

3) Aufgrund der zunehmenden Orientierung des liberalen Judentums an der biblisch-prophetischen im Gegensatz zur rabbinischen Tradition,

die mit starkem Interesse an der protestantischen Bibelwissenschaft einherging, wurde Luther zudem als Übersetzer und Ausleger der hebräischen Bibel große Aufmerksamkeit zuteil. Von Moses Mendelssohn, Heinrich Heine und Abraham Geiger, aus dessen Sicht die Lutherbibel Zeugnis dafür ablegte, dass der Reformator »seine Erfriechung der Kirche mit den Mitteln des Judenthums vollbracht« habe,³² bis zu Franz Rosenzweig, der den Reformator 1926 in *Die Schrift und Luther* als religiöses Genie und großartigen Übersetzer würdigte, weil dieser seinen deutschen Lesern zuweilen zumute, »der hebräischen Sprache Raum zu lassen und die deutsche Sprache auszuweiten, bis sie sich der hebräischen Worte gewöhne«,³³ reicht die Reihe jüdischer Gelehrter, die Luthers Bibelübersetzung welthistorische Geltung und kulturprägende Kraft beimaßen. Zweifellos ist dahinter auch der Einfluss des nichtjüdischen Diskurses über die Bedeutung der Lutherbibel für die Entstehung einer deutschen Nationalsprache zu vermuten. Kritische Distanz gegenüber der starken christologischen Perspektive der Lutherübersetzung war dadurch nicht ausgeschlossen: Gerade in Geigers Deutung kommt der herausfordernde Gedanke zum Ausdruck, das Christentum müsse stattdessen zu seinen jüdischen Wurzeln und Elementen zurückfinden, und Luthers Bibelübersetzung sei allenfalls ein Schritt in diese Richtung. Diese Interpretation hängt mit Geigers kritischer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen protestantischen Theologie und seinem Bild des Christentums zusammen: Er verstand es als eine – im Vergleich zum Judentum als der ursprünglichen, wahren Religion und der jüdisch-pharisäischen Theologie Jesu – aufgrund ihrer heidnisch-philosophisch inspirierten Dogmatik defizitäre, wenn auch weltgeschichtlich erfolgreiche Religion, die ihr eigentliches Wesen allein durch eine Rückwendung zu ihren jüdischen Wurzeln zurückgewinnen könne.

4) Je stärker Juden sich im Zuge des langwierigen Prozesses der Emanzipation und Akkulturation seit der Aufklärung mit der deutschen Kultur auseinandersetzten und identifizierten, desto stärker teilten sie das Interesse der nichtjüdischen Deutschen an Luther als einer Gestalt von Bedeutung für die nationale Entwicklung Deutschlands. Calvin und Zwingli etwa interessierten jüdische Gelehrte kaum, so dass man davon ausgehen kann, dass die Aufmerksamkeit, die Luther genoss, in erster Linie mit seiner Bedeutung als nationaler Symbolgestalt der Gesellschaft zusammenhing, in die sich die jüdische Gemeinschaft integrieren wollte. Die politisch-kulturellen Machtverhältnisse und der jüdische Wunsch nach

gleichberechtigter Anerkennung im preußisch-protestantisch dominierten Deutschland erklären dabei nicht nur, weshalb sich mit wenigen Ausnahmen selbst die kritischsten Historiker auffallend mit antilutherischer Polemik zurückhielten. Sie dürften zugleich die Ursache dafür sein, dass die jüdische Wahrnehmung Luthers im 19. Jahrhundert kaum eigene, spezifisch jüdische Akzente aufwies, sondern in hohem Maße vom Lutherbild des zeitgenössischen Protestantismus bestimmt blieb. Zudem beruhten die jüdischen Deutungen in der Regel nicht auf einer eigenständigen Auseinandersetzung mit den Quellen der Reformationszeit und den Charakteristika lutherischer Theologie, sondern lebten von der Rezeption unterschiedlicher Perspektiven des nichtjüdischen Diskurses, in dem Luther vielfach als »Symbol« der Freiheit und Entfaltung des Geistes sowie der spezifischen Prägung des deutschen Charakters fungierte.

Eine genaue Analyse der zahlreichen jüdischen Bezugnahmen auf Luther stößt auf eine Fülle geistiger Einflüsse oder Gegenentwürfe. Während der Aufklärung erwuchs aus dem konfessionellen Bild des prophetischen Schöpfers der Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre und aus dem pietistischen Idealbild des »jungen Luther«, des herrlichen Werkzeugs Gottes, das in Anfechtung und Gebet religiöse Heldenkraft empfing, die Vorstellung vom mutigen Streiter für Vernunft und Geistesfreiheit, der im Auftrag Gottes den Glauben zum sittlichen Tun läuterte und zur wissenschaftlichen Forschung sowie zur Erfüllung der bürgerlichen Pflichten befreite: Luther als symbolisches Vorbild des Aufklärers. Es war Johann Salomo Semler, der als erster Historiker Luther als Vorläufer der aufklärerischen Tradition politischer und geistiger Freiheit darstellte, ohne allerdings die Kritik an seiner dogmatischen Befangenheit und Unduldsamkeit zu verhehlen. Bei Johann Gottfried Herder gewann nicht allein das von Semler und von Gotthold Ephraim Lessing nur flüchtig gezeichnete Bild der Persönlichkeit des Vorläufers der Aufklärung an Farbe und Tiefe: Luther erscheint bei ihm, abgesehen von seinem religiösen Genius, als patriotischer Held des deutschen Volkes, als deutscher Charakter, der Humanität, Toleranz, Gewissenhaftigkeit, der Vernunft und Tatkraft miteinander vereinte. In Luthers Geist hat sich danach die nationale Religion des deutschen Volkes am reinsten ausgeprägt, ihm zur Mündigkeit verholfen und ihm erst seine Individualität unter den europäischen Völkern geschenkt. Die großen Denker des Idealismus vertieften dieses Verständnis, wenn etwa der junge Johann Gottlieb Fichte in stark nationaler

Deutung die Reformation als »letzte, große und in gewissem Sinne vollendete Welttat des deutschen Volkes« rühmte und Luther als Herold des Idealismus in Anspruch nahm, dessen Werk durch Kant vollendet worden sei, der mit seiner Vernunftphilosophie »die letzte, stärkste Fessel der Menschheit zerbrach«.³⁴ Leopold Rankes *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* beschrieb im Gegensatz zur üblichen Symbolisierung Luther erstmals als wirklichen Menschen in menschlichen Glaubenskämpfen und Konflikten und bezog sich dabei auf seine theologischen Schriften. Im Gegensatz zu Heine und anderen jüdischen Autoren lobte er Luther als großen Konservativen und pries seine Stellung im Bauernkrieg.³⁵ Eine Abwendung von Ranke bedeutete es hingegen, wenn sich die nationale Historiographie der deutschen Einigungsbewegung und des Kaiserreichs auf Fichte, Ernst Moritz Arndt und Herders Volksgeistgedanken berief und Luthers Gestalt und Werk aus der Verkörperung des deutschen Wesens heraus erklärte. Dieses Denkmodell, das zur Substanz unzähliger wissenschaftlicher und populärer Lutherdarstellungen wurde, konnte sich zum gefährlichen Rausch entwickeln, der das Geschichtsbewusstsein einer ganzen Generation bestimmte. Nicht umsonst war es der in den Berliner Antisemitismusstreit 1880/81 verstrickte Historiker Heinrich von Treitschke, der diese exklusive Inanspruchnahme Luthers 1883 programmatisch formulierte: »Ein Ausländer mag wohl ratlos fragen, wie nur so wunderbare Gegensätze in einer Seele zusammenliegen mochten: diese Gewalt zermalmenden Zornes und diese Innigkeit frommen Glaubens, so hohe Weisheit und so kindliche Einfalt, so viel tiefsinnige Mystik und so viel Lebenslust, so ungeschlachte Grobheit und so zarte Herzensgüte [...] Wir Deutschen finden in alledem kein Rätsel, wir sagen einfach: Das ist Blut von unserem Blute. Aus den tiefen Augen dieses urwüchsigen deutschen Bauernsohnes blitzte der alte Heldenmut der Germanen, der die Welt nicht flieht, sondern sie zu beherrschen sucht durch die Macht des sittlichen Willens.«³⁶ Diese Sprache des nationalen Selbstruhms hat schließlich das Denken der deutschen protestantischen Theologie im Deutschen Kaiserreich und in der Weimarer Zeit zutiefst geprägt und damit eine Tradition geschaffen, an der jüdisches Denken kaum mehr teilhaben konnte.

Jüdische Stimmen waren aus guten Gründen vor allem von der Perspektive der Aufklärung und des Idealismus geprägt, während die gegenläufige Kritik der Romantik oder gar die nationalistischen Stimmen kaum Widerhall fanden. Trotz vielfach geäußerter Kritik an der engen Verbindung zwi-

schen Reformation und politischer Macht wurde Luther in jüdischer Wahrnehmung vielfach geradezu beschwörend als Symbol und Vorläufer der Freiheit des Geistes angeführt, die zur Grundlage der noch immer unvollendeten politischen Emanzipation der Juden geworden sei. Leopold Zunz, einer der Gründer und bedeutendsten Vertreter der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert, sah Luther als Überwinder des Mittelalters, der seiner Zeit weit voraus war und dessen Wahrheiten, insbesondere die Gedanken- und Gewissensfreiheit, in der Gegenwart überhaupt erst eingeholt werden müssten.³⁷ Salomon Ludwig Steinheim, der in seinem Werk *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge* den Versuch einer philosophischen Rechtfertigung des Judentums als dem Christentum überlegene Offenbarung vorlegte, formulierte diese Überzeugung 1863 in hymnischer Sprache: »Ehre dem Helden des sechzehnten Jahrhunderts, dem großen, herrlichen Deutschen, der das Panier der Denkfreiheit in der höchsten und reinsten Region des menschlichen Denkens, des Denkens von und über Gott, aus dem Seelenkerker der Inquisition mit starkem Arme befreit, und es der Menschheit zu Ehren, wieder hoch auf der Warte des Geistes entfaltet hat! Gesegnet sei das Andenken Luthers trotz allem und allem, was er in Wort und That geirrt und gefehlt haben mag! Auch uns sei sein Andenken heilig!«³⁸

Einige jüdische Reformer dieser Zeit zählten zu Luthers Errungenschaften auch die Anbahnung einer Verbesserung des Verhältnisses zwischen reformatorischem Christentum und Judentum. Am weitesten ging darin sicher Sigismund Stern, einer der Mitbegründer der radikalen Berliner Reformgemeinde, der mit seiner außerordentlich positiven Lutherdeutung erkennbar auf eine Verbesserung der Stellung der jüdischen Gemeinschaft im protestantisch dominierten preußischen Staat zielte und letzteren auf den »höchste[n] Grundsatz des Protestantismus« – die Tradition der Gewissensfreiheit – ansprach.³⁹ Für die Juden bedeutete die Reformation, wie Stern idealisierend hervorhob, nicht nur eine Verminderung »der Last des Hasses und der Verachtung, von welcher der Jude niedergebeugt wurde«,⁴⁰ sondern auch die Hoffnung auf eine Wiederannäherung des Christentums an das Judentum. Zwar habe Luther an den zentralen Dogmen festgehalten, aber durch die Wendung gegen »jene letzte Konsequenz der [heidnisch inspirierten] Verehrung Gottes im Menschen, gegen die Hierarchie und das Papsttum« den »wahren Geist des Christentums« wieder zur Erscheinung gebracht.⁴¹ Stern erblickte darin Ansätze zu einer Rückkehr

des Christentums zu seinen jüdischen Wurzeln, die Hoffnung auf eine gemeinsame Vollendung der »religiösen Aufgabe der Menschheit« wecke. Am bedeutendsten erschien ihm die Reformation aufgrund ihres auch für die Reform des Judentums in der Gegenwart bedeutsamen »Prinzip[s] der Selbstbefreiung der Religion von der Autorität der Überlieferung«, das zuletzt zur Anerkennung der menschlichen Vernunft als Maßstab der Wahrheit des Glaubens führen müsse. »Wir sind auch als Juden zur dankbaren Anerkennung der Reformation verpflichtet, nicht nur weil sie uns das Christentum wieder näher gebracht, und offenbar auch die günstige Veränderung herbeigeführt hat, welche für unsere äußere Stellung innerhalb desselben eingetreten, sondern vorzüglich darum, weil sie den Sieg ihres Prinzips nicht nur für ihr eigenes Gebiet, sondern auch für das Judentum errungen hat, und dadurch auch diesem die Richtung vorzeichnete, in welcher es seiner neuen Entwicklung entgegenstreben soll.«⁴²

Dieser These, Luthers Werk stehe nicht nur am Anfang der Judenemanzipation, sondern könne überhaupt als richtungsweisend für das Judentum der Gegenwart gelten, widersprach Abraham Geiger 1871 in seiner Schrift *Das Judentum und seine Geschichte* entschieden: Luther erscheint dort als äußerst zwiespältige Gestalt – als Mann, »der mit dem Hammer seines Geistes die alte Form zertrümmert, die geistliche Bevormundung beseitigt hat« und dem daher ein »Platz in der Ehrenhalle des deutschen Volkes und der Menschheit« gebühre, zugleich aber als tendenziell reaktionäre Gestalt, die an den Dogmen des Christentums festgehalten und die »freisinnigeren Richtungen« mit solcher Heftigkeit verfolgt habe, »daß fast das ganze Reformationswerk dadurch erschüttert« worden sei. Zwar habe Luther durch die Lehre vom Priestertum aller Gläubigen »den Geist von der priesterlichen Macht befreit«, eine Errungenschaft, die im Judentum allerdings »bereits vor ihm der alte Pharisäismus gegenüber dem priesterlichen Sadducäismus vollzogen« habe, doch insgesamt biete seine »sehr eng[e] und beengend[e]« reformatorische Lehre mit ihren »dogmatischen Spitzfindigkeiten« kaum Anknüpfungspunkte für ein Gespräch mit dem Judentum, weil seine Rechtfertigungslehre auf den dogmatischen Lehren des Sühnetodes Jesu und der Trinitätslehre beruhe: »Zu der Höhe des hebräischen Prophetentums vermochte er sich nicht zu erheben; jene selige, innere Befriedigung in dem thatkräftigen reinen Willen, verbunden mit der Erkenntnis des alleinigen Gottes [...] kamen in ihm nicht zur Klarheit. Er verharrete auf dem alten kirchlichen Standpunkte.«⁴³

Die pointierteste Fortschreibung dieser kritischen Perspektive auf Luther und Luthertum stammt aus der Feder des liberalen Rabbiners Leo Baecks, der auch sonst stark auf Abraham Geigers Versuch zurückgriff, eine wirksame »Gegengeschichte« gegen die christliche Sicht des Judentums als einer überholten, »toten« Religion zu entwerfen und auf diese Weise die Fortexistenz und Überlegenheit des Judentums als einer religiös wie ethisch relevanten kulturellen Kraft der Moderne intellektuell zu begründen.⁴⁴ Die Grundlagen für die selbstbewusste Behauptung, das Judentum sei nicht nur legitimer Teil der westlichen Kultur, sondern zudem die »Religion der Zukunft«, legte Baeck 1905 in seinem Buch über *Das Wesen des Judentums*, einer glänzenden Apologie der jüdischen Religion, die der jüdisch-christlichen Debatte gerade deshalb neue Eindringlichkeit verlieh, weil sie den kulturhegemonialen Ansprüchen des liberalen Protestantismus und der religionsgeschichtlichen Herabwürdigung des antiken (implizit auch des verschwiegene zeitgenössischen) Judentums mit dem Postulat der religiösen und ethischen Überlegenheit der jüdischen Tradition begegnete. Das »Wesen« des Judentums, begründet im »ethischen Monotheismus« der biblischen Propheten, erscheint Baeck zufolge gerade nicht als partikulare »Gesetzesreligion«, sondern als zukunftsweisender, zutiefst universaler Glaube, in dem Religion und Humanität unauflöslich miteinander verbunden seien.⁴⁵ Zentrale Aspekte seines Verständnisses des jüdisch-christlichen Verhältnisses, die sein gesamtes späteres Werk durchziehen und in der Unterscheidung zwischen dem Judentum als dogmenloser »klassischer« Religion der ethischen Hingabe an den einen Gott und dem Christentum als der »romantischen«, durch die Einflüsse der griechischen Philosophie verdunkelten Religion des trinitarisch-christologischen Dogmas wurzeln, sind hier erstmals systematisch entfaltet. Im Zusammenhang mit der Kennzeichnung des Judentums als einer der Prophetie verpflichteten Religion der Tat begegnen hier erste lutherkritische Akzente: Zwar habe die Reformation in ihrer Kritik des Priestertums eine »Rückkehr zu der alten Anschauung des Judentums« vollzogen,⁴⁶ mit dem Akzent auf dem »Wort« und dem lehrhaften Bekenntnis aber eine gefährliche »Anlehnung an die staatliche Gewalt« als Garantin der »Rechtgläubigkeit« gesucht⁴⁷ und zudem das wortreiche Bekenntnis anstelle des ethischen Handelns gesetzt.⁴⁸ Die starke ethische Orientierung des modernen Kulturprotestantismus erschien Baeck hingegen als eine Luther und der Reformation widersprechende Tendenz, in der er eine Affinität von liberalem Judentum und liberalem Protestantismus erkannte.

In ihrer reifen Gestalt begegnet Baecks Lutherkritik in seinen Essays über »Romantische Religion« (1922) sowie »Das Judentum in der Kirche« (1925), in denen der Reformator mit seinem »sola fide« – im Gefolge des Paulus, der Jesu authentische jüdische Botschaft christologisch verwässert habe, sowie des Augustinus mit seiner Sünden- und Gnadenlehre – als Exponent einer amoralischen, »romantischen« Religion erscheint, die den Menschen zum – mit Schleiermacher gesprochen – »schlechthinig abhängigen«, passiven, sentimental und auf das eigene Seelenheil fixierten Geschöpf der göttlichen Gnade reduziere.⁴⁹ Das Judentum erscheint dagegen als Verkörperung des Typus der »klassischen« Religion, die den Menschen als Subjekt seines eigenen sittlichen Handelns versteht und in die Verantwortung für die Gerechtigkeit der Welt stellt. Während Baeck den Calvinismus, der ihm aus seiner Geburtsstadt Lissa vertraut war, aufgrund seines stärkeren Willens zur ethischen Weltgestaltung und seiner Betonung der Hebräischen Bibel zum Zeugen der fortdauernden Bedeutung des jüdischen Erbes in der modernen Welt erhob, erblickte er die »unjüdische Art der Religion Luthers« darin, das sie infolge ihres radikalen Paulinismus ethisches Handeln zum bloßen Appendix des Glaubens mache und stattdessen den Staat zum »Gebiet und Meister über die Sittlichkeit« erhebe.⁵⁰ In seinem Vortrag »Heimgegangene des Krieges«, den er 1918 an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin hielt, beleuchtete Baeck die Kehrseite der lutherischen »Zwei-Reiche-Lehre«, die seiner Überzeugung gemäß Gottes allmächtiger Herrschaft über alles Seiende widersprach, sozialen wie politischen Stillstand zur Folge hatte und in der engen Verquickung von Kirche und Staat mündete, wie er sie vor 1918 in Preußen erlebt hatte. Offenbar war Baeck hier von Ernst Troeltsch beeinflusst, dessen Werke ein Reservoir moderner politischer Lutherkritik bildeten und den Reformator als Januskopf zeichneten, der einerseits als bewundernswertes religiöses Genie erschien, aber auch als mittelalterlicher Mensch, der zu Autorität, Zwang und Intoleranz griff. Es erinnert an Börne, wenn Troeltsch das national-heroische Bild Luthers zu zerstören versuchte und ihn nicht nur einer weltindifferenten Ethik zieh, die bloß Glauben und persönliche Nächstenliebe forderte, die Welt aber ihren Gesetzen überließ, sondern zudem die These vertrat, er sei für die deutsche politische Geschichte zum Verhängnis geworden, insofern er durch sein konservativ-patriarchalisches Denken geholfen habe, das Übergewicht von Obrigkeit und Staat sowie die politische Passivität des deutschen Volkes heranzuzüchten.⁵¹ Ähnlich urteilte

Baeck unter Hinweis auf das allzu enge Bündnis von Thron und Altar, der »alles bevormundende Polizeistaat« sei »in gerader Linie aus dem Luthertum hervorgegangen«. Die von der Revolution von 1918 erschütterte »preußische Religion« war demnach von einem mit der christlichen Weltanschauung verbundenen »starrten Autoritäts- und Untertanenbegriff« gekennzeichnet, während das Ethische allein der Sphäre des Privaten überlassen blieb. Baecks Hoffnung richtete sich darauf, dass nach der Novemberrevolution Luthers »unprotestantische« Haltung, die das Luthertum weit vom Judentum entfernt hatte (»So jüdisch Luther begonnen hatte, so fernab von allem Jüdischen hatte ihn sein weiterer Weg geführt«) durch das dem Judentum weit nähere calvinistische Element, vor allem aber durch die endgültige Durchsetzung der mit dem »jüdischen Geiste« innig verwandten »Geist der Aufklärung« überwunden werden und in Deutschland eine neue, der jüdischen Gemeinschaft und dem Gespräch zwischen Judentum und Christentum zuträglichere Kultur wachsen könne.⁵²

Eine differenzierte Bewertung des vielfach schematischen Luther- und Luthertumsbildes Baecks, das als Element der Verteidigung des Judentums gegen das Konzept einer dominierenden, exklusiv protestantischen deutschen Kultur zu verstehen ist, ist sicher notwendig. Seine Arbeiten verkörpern jedoch am eindrucklichsten eine gegenüber der vom protestantischen Mehrheitsdiskurs bestimmten jüdischen Wahrnehmung Luthers eigenständige kritische theologisch-politischen Auseinandersetzung mit Geschichte und Wirkungsgeschichte der lutherischen Reformation. Spannend ist vor allem, dass Baeck damit implizit einen entschiedenen Kontrapunkt gegen ihre philosophisch-symbolische Interpretation bei seinem Lehrer Hermann Cohen setzte. Der mit namhaften Vertretern des liberalen Kulturprotestantismus – wie Martin Rade und Wilhelm Herrmann – befreundete Marburger Neukantianer, in dessen Geschichtsbild Reformation und Protestantismus nicht nur ein Element des geistig-sozialen Fortschritts Europas, sondern zugleich ein Bindeglied zwischen jüdischer Überlieferung und deutscher Kultur darstellten, hatte zu Beginn des 20. Jahrhunderts die wohl positivste Lutherdeutung aus der Feder eines jüdischen Gelehrten vorgelegt. In seinem gegen Heinrich von Treitschke gerichteten Aufsatz »Ein Bekenntnis in der Judenfrage« rechtfertigte Cohen auf der Suche nach einer Versöhnung der jüdischen und der deutsch-protestantischen Kultur die Forderung nach gleichberechtigter Integration der deutschen Juden damit, dass sie sich »in ihren religiösen Be-

wegungen der protestantischen Art religiöser Kultur auf das unverkennbarste angeschlossen« hätten – »in allen geistigen Fragen der Religion denken und fühlen wir im protestantischen Geist«.⁵³ Vom Reformator sprach er mit höchster Verehrung und nannte ihn aufgrund der »religiösen Befreiung«, die er ins Werk gesetzt habe, »Martin Luther gesegneten Angedenkens« – eine Formulierung, mit der fromme Juden von ihrem rabbinischen Lehrer zu reden pflegen.⁵⁴ Die Judenfeindschaft Luthers findet hingegen mit keinem Wort Erwähnung. Stattdessen forderte Cohen die Juden in Deutschland zum Respekt vor Luther auf, ohne dessen befreienden Geist weder die politische Emanzipation noch die religiöse Blüte des deutschen Judentums im 19. Jahrhundert möglich gewesen seien, und hob hervor, die religiöse Entwicklung eines modernen, liberalen, der zukünftigen gesellschaftlichen Befreiung der Menschheit verpflichteten Judentums liege »in der geschichtlichen Tendenz des deutschen Protestantismus«.⁵⁵

Die weiteren Grundzüge seiner Lutherdeutung entfaltete Cohen später in seiner *Ethik des reinen Willens* (1907), in seiner 1915 entstandenen Kriegsschrift *Deutschtum und Judentum* und in seinem Essay »Zu Martin Luthers Gedächtnis«, den er 1917 in den *Neuen Jüdischen Monatsheften* veröffentlichte – »als deutscher Jude«, wie er schrieb, »der, als Bekenner des Judentums, sich der Pietät bewußt ist, die ihn auch für seine Religion, nicht nur für seine Kultur, mit dem Deutschtum verknüpft«. Zu den »gewaltigsten Schöpfern des Deutschtums« aber, so Cohen, gehöre »Luther, der die providentielle Richtung des deutschen Geistes in diejenigen Bahnen gelenkt hat, welche die späteren Klassiker zum Ziele des deutschen Humanismus geführt haben«.⁵⁶ Luther wird bei Cohen zum Symbol der geistigen Überwindung des Mittelalters, das historisch recht naiv als »finsteres Zeitalter« der Unfreiheit firmiert,⁵⁷ während von Luthers Ideen, etwa dem Gedanken des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen, die »Freiheit des sittlichen Denkens und Gewissens« ausging.⁵⁸ Lob erfährt auch der »politische Geist« Luthers, der die geistige Kultur von der Herrschaft der Kirche befreit und der weltlichen Obrigkeit anvertraut habe: Die Kehrseite des lutherischen Obrigkeitsdenkens findet, anders als bei Baeck, keine Erwähnung, im Gegenteil – die »protestantische Staatsidee« findet höchste Zustimmung.⁵⁹ Von großer Bedeutung war auch für Cohen Luthers Bibelübersetzung, mit der dieser den jüdischen Geist in der abendländischen Kultur wirksam und die Hebräische Bibel »zum Lebensbaum« gemacht habe »für

alles moderne Geistesleben, zur Wurzel, aus der alle Kräfte der neueren Völker entsprossen und genährt worden sind.«⁶⁰ Aus Luthers Wertschätzung des »Alten Testaments« schloss der Philosoph, der Reformator habe die wichtigsten Glaubenswahrheiten weniger aus den Evangelien oder von Paulus, sondern aus den Psalmen und Propheten gewonnen, und erblickte darin den Anknüpfungspunkt für eine gemeinsame religiöse Grundlage des deutschen Nationalstaats, als deren gleichberechtigte Träger Juden und Christen gelten müssten.⁶¹ Theologisch ging er von einer tiefen Verwandtschaft zwischen Luthers Glauben an den gnädigen Gott und dem jüdischen Glauben an Gott als Versöhner und Erlöser des Menschen aus und deutete – ein Widerhall der Schule Albrecht Ritschls – die Rechtfertigungslehre im Sinne einer Befreiung zur selbstverantwortlichen Sittlichkeit, die auch das Wesen jüdischer Ethik ausmache.⁶² Natürlich war sich der Marburger Philosoph der tiefgreifenden Glaubensunterschiede zwischen Judentum und Christentum, die er in anderen Zusammenhängen durchaus polemisch zur Geltung bringen konnte, vollkommen bewusst, setzte seine Hoffnung jedoch auf eine allmähliche Annäherung des modernen Kulturprotestantismus an die Prinzipien des jüdischen »sittlichen Monotheismus«.⁶³

Darüber, dass zahlreiche Züge der historischen Gestalt Luthers und der Reformation seiner idealisierten liberalen Interpretation widersprachen, war sich Cohen selbstverständlich im Klaren. Er begegnete dieser Schwierigkeit jedoch mit einer methodologischen Überlegung, mit der er auch sonst seine Auffassung religionsgeschichtlicher Erscheinungen, etwa das Postulat einer jüdischen Vernunft- und Sittlichkeitsreligion, zu verteidigen pflegte: Nicht das Leben in Wittenberg während des 16. Jahrhunderts, nicht alle Gedanken und Handlungen Luthers, der Kind seiner Zeit war, sondern die »Idee« der Reformation, der Antrieb, den sie der Entwicklung des deutschen Denkens gegeben habe, sei entscheidend. Mit Hilfe dieser symbolischen Abstraktion war es Cohen möglich, Luther und die Reformation als wichtiges Element der geistigen Entwicklung von der biblisch-prophetischen Tradition über Plato, Maimonides, Luther und Kant bis zu seiner neukantianischen Interpretation des Judentums in Anspruch zu nehmen, die ihm als Garant der Relevanz des Judentums für den »deutschen Geist« erschien.⁶⁴ Darin wird ein Charakteristikum eines einflussreichen Strangs der deutsch-jüdischen Lutherrezeption vor dem Ersten Weltkrieg überhaupt sichtbar: Die geistige Befreiung, die von einem idealisierten Luther und der Reformation auszugehen

schien, war aus der Sicht vieler Interpreten die Voraussetzung für eine Vollendung von Emanzipation und kultureller Integration durch eine Synthese deutschen und jüdischen Wesens. Das Ziel dieser Konstruktion, das Cohen selbst treffend definierte, wenn er davon sprach, es gehe darum, das »Schreckgespenst« zu bannen, »als ob [der Jude] ein Fremdling wäre in der christlichen Kultur und gar in der deutschen protestantischen«,⁶⁵ wäre allerdings nur dann realistisch gewesen, wenn ihr von deutsch-protestantischer Seite aus eine Antwort im Sinne der Achtung des Judentums als Teil der deutschen Kultur entsprochen hätte. Dass diese Antwort weitgehend ausblieb, lässt sich ausgerechnet am Ringen deutsch-jüdischer Gelehrter um die Wirkungsgeschichte der »Judenschriften« Martin Luthers vor der Shoah aufzeigen.

4

Interessanterweise spielte bei den bisher gehörten jüdischen Stimmen, selbst bei der sehr kritischen eines Leo Baeck, die Frage nach der Judenfeindschaft Luthers keine wesentliche Rolle. Das mag zum einen damit zusammenhängen, dass auch im protestantischen Bereich die »Judenschriften« Luthers vorwiegend erst im Zuge der Entstehung einer modernen antisemitischen Bewegung und einer national-völkischen Lutherdeutung im späten 19. Jahrhundert bewusst rezipiert und diskutiert wurden, zum anderen aber auch damit, dass jüdische Intellektuelle – um der Integration in die deutsche Gesellschaft und Kultur willen – eher positive Anknüpfungen an die für das deutsch-protestantische Kulturbewusstsein so zentrale Figur Luthers suchten. Erkannten jüdische Historiker überhaupt erst im 19. Jahrhundert, dass der Reformator über und gegen die Juden geschrieben hatte, so wurde dies zunächst meist ausgeblendet oder heruntergespielt: Isaak Markus Jost etwa zitierte 1828 in seiner *Geschichte der Israeliten* lediglich Luthers Schrift *Daß Jesus ein geborener Jude sei*,⁶⁶ während etwa der Reformrabbiner Samuel Holdheim in Berlin noch 1858 Friedrich Julius Stahl gegenüber Luthers religiöse Toleranz preisen und ihn als das Prisma beschreiben konnte, durch das im 16. Jahrhundert Gottes Licht in die europäische Geschichte strahlte, ohne sich überhaupt auf dessen Stellung zu den Juden zu beziehen.⁶⁷

Der erste jüdische Historiker, der sich explizit mit dieser Thematik auseinandersetzte und so die jüdische Wahrnehmung Luthers grundlegend veränderte, war Heinrich Graetz, der in seiner *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis*

auf die Gegenwart zu erklären versuchte, weshalb Luther, der sich zunächst im Widerspruch zur spätmittelalterlichen Praxis von Verfolgung und Vertreibung »in seinem ersten reformatorischen Aufflammen so kräftig der Juden angenommen« habe, in seinen späten Jahren »all die lügenhaften Märchen von Brunnenvergiftung, Christenkindermord und Benutzung von Menschenblut wiederholen konnte«. ⁶⁸ Er führte diesen dramatischen Wandel auf eine tiefe Verbitterung und Rechthaberei Luthers und ein ebenso tiefes Unverständnis für den sittlichen Charakter des Judentums zurück und warf dem Reformator vor, die protestantische Welt »mit seinem judenfeindlichen Testament [...] auf lange Zeit hinaus« vergiftet zu haben. ⁶⁹ Spätere Forschungen, etwa jene des Historikers Ludwig Geiger, der über hervorragende Quellenkenntnisse mit Blick auf die Zeit der Renaissance, des Humanismus und der Reformation verfügte, haben dieses Bild differenziert und wesentlich stärker als die persönlichen die theologischen Motive Luthers in den Blick genommen: Geiger machte für den Bruch, den er bei ihm wahrnahm, enttäuschte missionarische Bestrebungen verantwortlich, vor allem aber die erst allmähliche Erkenntnis des fundamentalen jüdisch-christlichen Dissensus in der Interpretation der Hebräischen Bibel. ⁷⁰ Die überwiegende Mehrzahl jüdischer Deutungsversuche ging jedoch weniger von der theologischen Kontinuität der Haltung Luthers als von einer »Zwei-Perioden-Theorie« oder »Enttäuschungstheorie« aus. 1911 vertrat der jüdische Historiker Reinhold Lewin dezidiert die These der Diskontinuität der Haltung des späten Luther im Vergleich zu seinen toleranten frühen Einstellungen. Über die Wirkungsgeschichte seines Judenhasses machte sich Lewin dabei aber keine Illusionen: »Wer immer aus irgendwelchen Motiven gegen die Juden schreibt, glaubt das Recht zu besitzen, triumphierend auf Luther zu verweisen.« ⁷¹ Wesentlich kritischere Töne finden sich bei Simon Dubnow, der 1927 in seiner *Weltgeschichte des jüdischen Volkes* Luthers frühe Haltung nicht auf den Wunsch nach Gerechtigkeit und Gewissensfreiheit zurückführte, sondern auf die Absicht, »sie auf diese Weise für das Christentum neuester Observanz zu gewinnen«. Als sich der Reformator in seiner naiven Missionshoffnung getäuscht gesehen habe, sei sein Wohlwollen in Zorn und krankhaften Judenhass – eine Art »Judäophobie« – umgeschlagen: »Das Volk der Bibel, dem Christus und die Apostel entstammten, lehne es ab, durch seinen Beitritt zur lutherischen Kirche die göttliche Mission ihres Stifters zu bestätigen, also sei es – so folgerete Luther – unverbesserlich und verdiene alle Qualen und Verfolgungen, denen es in den christ-

lichen Ländern ausgesetzt sei. Dies war die Logik der Ereignisse, die Luther dazu nötigte, die Maske der Judenfreundlichkeit bald abzustreifen und dem Judentum den Kampf auf Leben und Tod anzusagen.« ⁷²

Eine genaue Analyse der jüdischen Historiographie lässt erkennen, dass die These vom Bruch in der Haltung Luthers in dem Maße an Attraktivität gewann, in dem seit Anfang des 20. Jahrhunderts und dann mit großer Vehemenz in der Weimarer Zeit völkische Interpretationen die Spätschriften Luthers zum Maßstab seiner Theologie und zum Kriterium politischen Handelns gegenüber der jüdischen Minorität in Deutschland erhoben. Der Historiker Samuel Krauss etwa, der an der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien lehrte, charakterisierte Luther anlässlich des Reformationsgedenkens 1917 in seinem Aufsatz »Luther und die Juden« als einen der schlimmsten Judenfeinde seiner Zeit. Dessen »große[n], unbändige[n] Haß« gegen die Juden führte er auf seine leidenschaftliche theologische Unduldsamkeit und auf die Naivität zurück, mit der er ein »Aufgehen des Judentums im Christentum« erwartete. ⁷³ Dennoch würdigte er den Reformator als großen Theologen, dessen frühe Äußerungen historisch schwerer wögen als seine späteren Schmähschriften. Dahinter verbirgt sich ganz offenbar die Hoffnung, den Reformator im Sinne einer aufklärerischen Lutherdeutung als Gewährsmann einer Politik der Integration und Gleichberechtigung in Anspruch nehmen zu können: »Die Grundsätze«, schrieb Krauss, »die [Luther] zu Beginn seiner Laufbahn in alle Welt eingeführt hat und die auch reiner und gerechter waren als die von Haß und Bitterkeit verzerrten Aufstellungen seines Alters, Grundsätze der Aufklärung und der freien Entfaltung des menschlichen Geistes, darunter auch die Forderung, daß den Juden weder geistig noch leiblich ein Zwang angetan werden dürfe, erwiesen sich als gewaltige Faktoren der Folgezeit, die selbst durch Luthers eigene Fehler nicht mehr zu bannen waren.« ⁷⁴ Ihren Widerhall findet eine solche Deutung in allerdings nur den ganz vereinzelt Versuchen protestantischer Theologen kurz vor der nationalsozialistischen Machtergreifung, in einer Idealisierung des frühen Luther den immer mächtiger werdenden Schatten der Judenfeindschaft Luthers und ihrer völkischen Instrumentalisierung durch die Berufung auf eine Tradition der Liebe und der Glaubensfreiheit zu bannen, die in der Reformation prinzipiell angelegt sei.

5

Es wäre verfehlt, die Faszination, die ein idealisiertes Lutherbild auf jüdische Intellektuelle ausübte, als historisch gültiges jüdisches Zeugnis für einen von theologischer Judenfeindschaft unbefleckten Kern des theologischen Denkens des jungen Luthers verstehen zu wollen. Gerade die in der jüdischen Forschung vor 1933 dominierende scharfe Trennung zwischen dem »aufgeklärten« und dem ins Mittelalter zurückgefallenen Luther, die den antisemitischen Interpreten der Reformation einen Spiegel vorhalten wollte, neigte zu einer unhistorischen Interpretation, die in Gefahr stand, die antijüdischen Kontinuitätslinien im Denken Luthers zu übermalen. Dass es sich dabei um Kernaspekte eines verhängnisvollen theologischen Antijudaismus handelte, der einer antisemitischen Fortschreibung seiner Prämissen nichts entgegenzusetzen hatte, ist erst nach der Shoah dramatisch deutlich geworden. Man kann daher angesichts der protestantischen Deutungen Luthers, die seit Beginn des 20. Jahrhunderts immer stärker in nationalistische, antisemitische und völkische Denkweisen abglitten, nur von einer großen Tragik der jüdischen Lutherrezeption des 19. Jahrhunderts insgesamt und insbesondere der Jahrzehnte vor der Shoah reden. Die überwiegend positive Wahrnehmung Luthers, die mit der starken Identifikation mit Deutschland und seiner Geistesgeschichte sowie mit der intensiven Hoffnung auf gleichberechtigte Integration in die deutsche Gesellschaft und Kultur zusammenhing, erscheint rückblickend als Fehlurteil. Gershom Scholems kritische Ausführungen über den »Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch« lassen sich, wenn es um die »Liebesgeschichte« vieler jüdischer Intellektueller mit Martin Luther und den befreienden Wirkungen der Reformation geht, einschließlich des bisweilen verzweiferten Versuchs, den judenfeindlichen, sei es völkischen oder konservativen Lutherdeutungen gleichsam beschwörend eine Tradition aufklärerischer Interpretation entgegenzusetzen, nur schwer entkräften. Der historische Rückblick erweist dies als Illusion, der auf nichtjüdischer Seite keine Wirklichkeit des Gesprächs, der Akzeptanz und des Willens zur Aufnahme der jüdischen Gemeinschaft in die deutsche Gesellschaft und Kultur entsprach. Mit Scholems Worten: »Die Juden haben ein Gespräch mit den Deutschen versucht, von allen möglichen Gesichtspunkten her, fordernd, flehend und beschwörend, kriecherisch und auf trotzend, in allen Tonarten ergreifender Würde und gottverlassener Würdelosigkeit, und es mag heute, wo die Symphonie aus ist, an der Zeit sein, ihre Motive zu studieren und eine Kritik

ihrer Töne zu versuchen. Niemand, auch wer die Hoffnungslosigkeit dieses Schreis ins Leere von jeher begriffen hat, wird dessen leidenschaftliche Intensität und die Töne der Hoffnung und der Trauer, die in ihm mitgeschwungen haben, geringschätzen. [...]...Von einem Gespräch vermag ich bei alledem nichts wahrzunehmen. Niemals hat etwas diesem Schrei erwidert [...].«⁷⁵ Das jüdische Projekt, Luther besser zu verstehen als seine judenfeindlichen Interpreten, mag sich im Lichte der Deutung Scholems als Utopie erwiesen haben, ihr wohnt jedoch zweifellos eine geschichtliche Würde inne, die sich nicht von der Hand weisen lässt: Ihr kann die protestantische Kirche der Gegenwart am ehesten gerecht werden, indem sie sich – anlässlich des Reformationsgedenkens – differenziert und ohne Apologetik den dunklen Seiten ihrer Geschichte stellt.

Anmerkungen:

¹ Diese Reflexionen beruhen auf meinem Essay »Auch uns sei sein Andenken heilig!« Symbolisierung, Idealisierung und Kritik in der jüdischen Lutherrezeption des 19. und 20. Jahrhunderts«, in: Hans Medick/Peer Schmidt (Hg.), *Luther zwischen den Kulturen: Zeitgenossenschaft - Weltwirkung*, Göttingen 2004, 214-259.

² Alle Zitate im Bericht des *Chicago Occident* vom 26.10.1883.

³ Vgl. *Chicago Occident* vom 26.10.1883.

⁴ Heinrich Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Heidelberg 1955.

⁵ Ludwig Börne, *Briefe aus Paris*, in: *Werke in zwei Bänden (Bibliothek deutscher Klassiker)*, Bd. 2, Weimar 1959, S. 160f.

⁶ Ebd., S. 222.

⁷ Ludwig Börne, »Menzel der Franzosenfresser«, in: *Werke in zwei Bänden*, Bd. 2, S. 340.

⁸ Ebd., S. 341f.

⁹ Ebd., S. 342.

¹⁰ Ebd., S. 343f.

¹¹ Heinrich Heine, »Französische Zustände«, in: *Werke*, Bd. 3 (*Schriften über Frankreich*), Frankfurt a.M. 1968, S. 192.

¹² Heinrich Heine, »Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland«, in: *Werke*, Bd. 4 (*Schriften über Deutschland*), Frankfurt a. M. 1968, S. 44-165, Zitat S. 51.

¹³ Ebd., S. 71f.

¹⁴ Jürgen Ferner, *Versöhnung und Progression. Zum geschichtsphilosophischen Denken Heinrich Heines*, Bielefeld 1994, S. 220.

¹⁵ Heine, »Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland«, S. 78.

¹⁶ Ebd., S. 73 und S. 75f.

¹⁷ Ebd., S. 73.

¹⁸ Ebd., S. 73.

¹⁹ Ebd., S. 114f.

²⁰ Ebd., S. 78.

²¹ Ebd.

²² Ebd., S. 84.

²³ Ebd., S. 113.

²⁴ Heinrich Heine, »Geständnisse«, in: *Werke*, Bd. 4, S. 476-527, Zitate S. 508f.

²⁵ Zitate ebd., S. 511ff.

²⁶ Georg Wilhelm, Friedrich Hegel, *Religionsphilosophie*, 3. Teil: *Die absolute Religion* (1830) (Jubiläumsausgabe Bd. 16), S. 290.

²⁷ Heine, »Geständnisse«, S. 514f.

²⁸ Ebd., S. 516.

²⁹ Saul Ascher, *Leviathan oder Über Religion in Rücksicht des Judentums*, Berlin 1792, S. 213.

³⁰ Ebd., S. 227f.

³¹ Saul Ascher, *Die Wartburgs-Feier. Mit Hinsicht auf Deutschlands religiöse und politische Stimmung*, Berlin 1818, S. 3-7; vgl. ders., *Eisenmenger der Zweite. Nebst einem vorangesetzten Sendschreiben an Herrn Professor Fichte in Jena*, Berlin ²1794; ders., *Die Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde*, Berlin 1815.

³² Abraham Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*, Bd. 3, Breslau 1871, S. 141.

³³ Franz Rosenzweig, »Die Schrift und Luther«, in: ders., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (Gesammelte Schriften Bd. 3), Dordrecht/Boston/Lancaster 1984, S. 749-772. Zitat S. 761.

³⁴ Zit. n. Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, S. 27.

³⁵ Vgl. ebd., S. 37-45 und S. 167-176.

³⁶ Heinrich von Treitschke, *Luther und die deutsche Nation* (1883), zit. n. Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, S. 183.

³⁷ Leopold Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1920, S. 334.

³⁸ Salomon Ludwig Steinheim, *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge* (Dritter Theil: *Die Polemik. Der Kampf der Offenbarung mit dem Heidenthume, ihre Synthese und Analyse*), Leipzig 1863, S. 246.

³⁹ Sigismund Stern, *Das Judentum und der Jude im christlichen Staat*, Berlin 1845, S. 28.

⁴⁰ Ders., *Die Aufgabe des Judenthums und des Juden in der Gegenwart*, Berlin ²1853, S. 28.

⁴¹ Ebd., S. 64.

⁴² Ebd., S. 64f.

⁴³ Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*, Bd. 3, S. 140f.

⁴⁴ Vgl. Christian Wiese, »Ein unerhörtes Gesprächsangebot. Leo Baeck, die Wissenschaft des Judentums und das Judentumbild des liberalen Protestantismus«, in: Georg Heuberger/Fritz Backhaus (Hg.), *Leo Baeck 1873-1956. 'Mi gesa rabbanim' – Aus dem Stamme von Rabbinern*, Frankfurt a. M. 2001, S. 147-171.

⁴⁵ Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, Berlin 1905, bes. S. 1-58.

⁴⁶ Ebd., S. 32.

⁴⁷ Ebd., S. 34.

⁴⁸ Ebd., S. 35.

⁴⁹ Leo Baeck, »Romantische Religion«, in: ders., *Aus drei Jahrtausenden – Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte* (Werke Bd. 4), Gütersloh 2000, S. 59-120, bes. S. 61 und 88.

⁵⁰ Leo Baeck, »Judentum in der Kirche«, in: ders., *Aus drei Jahrtausenden*, S. 130-147, Zitate S. 143.

⁵¹ Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München 1911.

⁵² Leo Baeck, »Heimgegangene des Krieges«, in: ders., *Wege im Judentum. Aufsätze und Reden*, Gütersloh 1997, S. 285-296, Zitate S. 287ff.

⁵³ Hermann Cohen, »Ein Bekenntnis in der Judenfrage«, in: ders., *Jüdische Schriften*, Bd. 2, Berlin 1924, S. 73-94, Zitate S. 79 und 93.

⁵⁴ Ebd., S. 93.

⁵⁵ Ebd., S. 78.

⁵⁶ Hermann Cohen, »Zu Martin Luthers Gedächtnis«, in: *Neue jüdische Monatshefte* 2 (1917/18), S. 45-49, Zitate S. 46.

⁵⁷ Cohen, »Ein Bekenntnis in der Judenfrage«, S. 93.

⁵⁸ Hermann Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Berlin 1928, Bd. 1, S. 547.

⁵⁹ Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1907, S. 307.

⁶⁰ Cohen, »Zu Martin Luthers Gedächtnis«, S. 46.

⁶¹ Hermann Cohen, »Der Jude in der christlichen Kultur«, in: ders., *Jüdische Schriften*, Bd. 2, S. 193-209, bes. S. 209.

⁶² Cohen, »Zu Martin Luthers Gedächtnis«, S. 46f.

⁶³ Hermann Cohen, »Deutschtum und Judentum«, in: ders., *Jüdische Schriften*, Bd. 2, S. 237-291, bes. S. 256.

⁶⁴ Vgl. Cohen, »Deutschtum und Judentum«, S. 244.

⁶⁵ Cohen, »Der Jude in der christlichen Kultur«, S. 209.

⁶⁶ Isaak Markus Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage (Achter Theil)*, Berlin 1828, S. 211f.

⁶⁷ Samuel Holdheim, *Stahl's Christliche Toleranz beleuchtet*, Berlin 1856, S. 46.

⁶⁸ Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Bd. 9, Darmstadt 1998 (†1907), S. 300. Luthers frühe Schrift bezeichnete er als »Wort, wie es die Juden seit einem Jahrtausend nicht gehört hatte« (S. 189).

⁶⁹ Ebd., S. 301f.

⁷⁰ Ludwig Geiger, »Zur jüdischen Geschichte. 2. Luther und die Juden«, in: *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 5 (1867), S. 23-29; ders., »Die Juden und die deutsche Literatur«, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 2 (1888), S. 297-374 (zu Luther S. 326ff.).

⁷¹ Reinhold Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters*, Berlin 1911, S. 110.

⁷² Simon Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart*, Bd. 6, Berlin 1927, S. 192-217, Zitate S. 200 und 202f.

⁷³ Samuel Krauss, »Luther und die Juden«, in: *Der Jude* 2 (1917/18), S. 544-547 (wieder abgedruckt in: Kurt Wilhelm (Hg.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt* Bd. 1, Tübingen 1967, S. 309-314, Zitate S. 310 und 312).

⁷⁴ Ebd. S. 313.

⁷⁵ Gershom Scholem, »Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch«, in: ders., *Judaica*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1970, S. 7-11, Zitat S. 7ff.



Martin Luther und die Juden – eine politologische Betrachtung

Von Prof. Dr. Micha Brumlik, Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg

Reformator, Ketzer, Judenfeind. Jüdische Perspektiven auf Martin Luther. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und des Zentralrats der Juden in Deutschland, Berlin 10.-12.6.2015

1. Einleitung

»Judenpolitik« so ein sehr guter Kenner von Luthers »Judenschriften« und ihrem historischen Kontext, der Göttinger Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann, »war in der frühen Neuzeit immer auch Finanz-, Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik und unterlag Regulierungsmechanismen, die zwar von theologischen Argumentationsmustern begleitet, aber auch von politischen und wirtschaftlichen Interessen bestimmt oder von Ressentiments geprägt wurden.«

Dieser deutlichen Aussage lässt Thomas Kaufmann eine relativierende Bewertung folgen: »Die strukturellen Bedingungen territorialstaatlicher Judenpolitik in der frühen Neuzeit legen es nahe, weder die »positiven« Folgen einer Rezeption von Luthers früher »Judenschrift«, noch die »negativen« Folgen einer entsprechenden Rezeption seiner Spätschrift allzu hoch zu veranschlagen«¹. Dem möchte ich widersprechen, ebenso wie den Hinweisen etwa der Berliner Kirchenhistorikerin Dorothea Wendebourg, die durch den Nachweis einer positiven jüdischen Lutherrezeption im neunzehnten Jahrhundert zeigen will, dass Luthers Judenhass überhaupt erst von den Nationalsozialisten und ihren Vorläufern ans Licht gebracht wurde.²

Daher: Die Antwort auf die Frage nach der Stellung Luthers zu Juden und Judentum wird sich letztlich daran bemessen, für wie angemessen man die Einlassung des später in Nürnberg zum Tode verurteilten Herausgebers des »Stürmers«, Julius Streichers, vor dem internationalen Militärgerichtshof auf die ihm vorgehaltenen antisemitischen Verbrechen hält. Damals sagte Streicher:

»Dr. Martin Luther säße heute an meiner Stelle auf der Anklagebank, wenn dieses Buch von der Anklagevertretung in Betracht gezogen würde. In dem Buch »Die Juden und ihre Lügen« schreibt Dr. Martin Luther, die Juden seien ein Schlangengezücht, man solle ihre Synagogen niederbrennen, man solle sie vernichten.«³

Der wohl beste Kenner der Geschichte der Reformation in Deutschland, der Kirchenhistoriker Kaufmann, stellt freilich fest, dass Luther zu Unrecht auf der Nürnberger Anklagebank sitzen würde, denn:

»... die Nürnberger Richter hatten nicht über die obsessiven Vorstellungen eines nach unseren Maßstäben theologischer und sittlicher Vernunft, aber auch dem »kirchenrechtlichen Gebot der Nächstenliebe« und »judenrechtlichen Bestimmungen des römischen Rechts« irregeleiteten Theologieprofessor des 16. Jahrhunderts zu entscheiden, sondern über die Massenmörder des 20. Jahrhunderts. Einer physischen Eliminierung der Judenheit« so beschließt Kaufmann sein Argument »hat Luther nicht das Wort geredet.«⁴

Diese Behauptung Kaufmanns ist noch einmal zu überprüfen, freilich unter einem veränderten Blickwinkel. Es liegt auf der Hand, dass Luther und seine entsprechenden Äußerungen zumal in den Kirchen der Reformation unter theologischen Gesichtspunkten betrachtet werden müssen, gleichwohl soll hier eine Perspektive vorgeschlagen werden, die auch Thomas Kaufmann im Blick hat, wenn er schreibt:

»Judenpolitik war in der frühen Neuzeit immer auch Finanz-, Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik und unterlag Regulierungsmechanismen, die zwar von theologischen Argumentationsmustern begleitet, aber auch von politischen und wirtschaftlichen Interessen bestimmt oder von Ressentiments geprägt wurden.«⁵

Kaufmanns brillante Studie arbeitet präzise heraus, dass es Luther sowohl bei seinen frühen als auch bei seinen späten Judenschriften nie darum ging, die Juden selbst anzusprechen, sondern stets darum, entweder die Papstkirche ob ihrer ineffektiven Methoden der Judenmission zu kritisieren oder sich selbst gegen andere reformatorische Autoren, die ihn inakzeptabler Lehrmeinungen wegen angriffen, zu verteidigen. Eine praktische Wirksamkeit spricht Kaufmann Luthers vor allem späten Judenschriften weitestgehend ab – mit Ausnahme seines Einflusses auf den Grafen Albrecht von Mansfeld, der 1547 die Juden aus Eisleben vertrieb.⁶

2. Ein politischer Denker

Im Gegenzug zu der nach wie vor theologischen Betrachtung Luthers soll es hier um Martin Luther als einen nach wie vor unterschätzten frühneuzeitlichen politischen Theoretiker vom Range eines Niccolò Machiavelli oder Thomas Hobbes gehen und vor allem darum, seine späte Schrift als Ausdruck einer bestimmten Konzeption des im Entstehen begriffenen modernen National- oder doch mindestens Territorialstaates zu analysieren.⁷

Der Kern von Luthers politischem Denken ist in einem theo-politischen Motiv zu suchen, das er sich früh angeeignet hat. Schon der junge Reformator spricht unter Bezug auf Paulus, Römer 13, 1 einer weltlichen, der christlichen weltlichen Gewalt die Freiheit zu, ihr Amt ungehindert auszuüben. In seinem Sendschreiben »An den christlichen Adel »deutscher Nation« (man beachte auch diese Adressierung) stellt Luther gegen die römische Theorie von zwei Rechtskorpora – einem geistlichen und einem weltlichen – fest, dass die weltliche Herrschaft ein Mitglied des christlichen Leibes geworden sei,

»und, obwohl sie ein leibliches Werk hat, doch geistlichen Standes ist, weshalb ihr Werk frei unbehindert in alle Gliedmaßen des ganzen Körpers gehen soll, strafen und antreiben, wo es die Schuld verdient oder die Not fordert, unangesehen der Päpste, Bischöfe, Priester, sie mögen drohen oder bannen, wie sie wollen.«⁸

Das ist nun keine Befürwortung einer Theokratie, sondern – ganz im Gegenteil – die Absage an jede Theokratie durch die Annahme, dass es Gottes Wille ist, dass Menschen grundsätzlich unter einer Obrigkeit leben und ihr auf jeden Fall willfahren müssen. Diese Obrigkeit aber soll sich nach Gottes Wille dadurch auszeichnen, als Frieden stiftendes und Frieden erhaltendes weltliches Regiment ohne Einschränkungen gegen alle vorzugehen, die den weltlichen Frieden beeinträchtigen. Von daher war es nur schlüssig, dass Luther in den Bauernkriegen und in der Frage der rebellischen Wiedertäufer eindeutig aufseiten der Obrigkeit stand. Im Bauernkrieg jener, so Friedrich Engels, »ersten bürgerlichen Revolution« hatte Luther die Fürsten zu einer geradezu eliminatorischen Kriegsführung aufgestachelt:

»Drum soll hier erschlagen, würgen, stechen, heimlich oder öffentlich, wer da kann und daran denken, daß nichts giftigeres, Schädlicheres, Teuflischeres sein kann als ein aufrührerischer

Mensch; (es ist mit ihm) so wie man einen tollen Hund totschiessen muß, schlägst du ihn nicht, so schlägt er dich und ein ganzes Land mit dir.«⁹

Vor allem in dem apologetischen »Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern« macht Luther, ob derartiger Aufrufe scharf kritisiert, den Sinn seiner sog. »Zwei-Reiche-Lehre« unmissverständlich klar, nämlich »daß die weltliche Obrigkeit in ihrem eigenen Amt nicht barmherzig sein kann noch soll, obwohl sie das Amt Gnade ruhen lassen kann.«¹⁰ Eine theologische Überlegung besiegelt diese Überzeugung; sie hängt auf das Engste mit Luthers Sehnsucht nach einem gnädigen Gott zusammen:

»Wer nun diese zwei Reiche ineinandermengen wollte, wie unsere falschen Rottengeister tun, der würde in Gottes Reich den Zorn versetzen und Barmherzigkeit in der Welt Reich: das wäre ebenso, wie den Teufel in den Himmel und Gott in die Hölle versetzen.«¹¹

Aus den Evangelien dient ihm Joh 18,36 als Beleg für diese Haltung; dort äußert Jesus, dass sein Reich nicht von dieser Welt, sei »wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden darum kämpfen, daß ich den Juden nicht überantwortet würde.«¹² Luther fordert die »Zwei-Reiche-Lehre« sogar für Person und Innenleben des einzelnen Christen: »Der Christ«, so Luther in einer Tischrede, »hat keine Beziehung zum öffentlichen Leben, wie sie ein Nachbar zum anderen, ein Bürger zum anderen hat.«¹³ Freilich war Luther in der Anwendung dieser »Zwei Reiche Lehre« nicht unbedingt konsequent. Zwar stellte er in seiner Schrift »Von weltlicher Obrigkeit« fest, dass sich dieselbe nur auf das äußere Leben, auf Hab und Gut bezieht:

»Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter erstrecken, denn über Leib und Gut und was sonst äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemand regieren lassen als sich selbst allein.«¹⁴

Gleichwohl wird Luther später, 1536, eine Denkschrift von Wittenberger Theologen unterschreiben, in dem diese die regierenden Fürsten nach ihrem Amt auffordern, Wiedertäufer hinzurichten, also Todesurteile wegen Gesinnungen zu verhängen:

»Jedermann ist schuldig nach seinem Stand und Amt, Gottes Lästerung zu verhindern und abzuwehren. Und kraft dieses Gebots haben Fürsten und Obrigkeiten Macht und Befehl, unrechten

Gottesdienst abzutun ... Dazu dient auch der Text Levit. 24: Wer Gott lästert, der soll getötet werden.« So grausam eine solche Todesstrafe sei, grausamer sei es doch, wenn falsche Prediger die wahre Lehre unterdrücken »und dazu regna mundi« unterdrücken wollen.¹⁵

3. Luthers Haltung zu den Juden

Wenn sich Luther also 1543 gegen die Juden wendet, so tut er dies zwar auch aus theologischen, vor allem aber aus politischen und ökonomischen Motiven.

Anders als Wiedertäufer und Bauern galten ihm die Juden gewiß nicht als »Aufrührer«, wohl aber als eine Gruppe, gegen die – ganz im Sinne der totalen Vollmacht weltlicher Obrigkeit – jede Maßnahme ergriffen werden kann. Thomas Kaufmann scheint auf den ersten Blick recht zu haben: Luther fordert keine unmittelbar mörderische Elimination der Juden – dass ihm eliminatorische Kriegsführung grundsätzlich nicht fremd war, haben die von ihm gewünschte Maßnahmen gegen die Bauern gezeigt. Seine Position, die einer scharfen Trennung vom Reich christlicher Barmherzigkeit hier und dem nach Gottes Willen auf Armut verzichtenden Reich weltlicher Obrigkeit das Wort sprach, entfaltete Luther 1525, in der Konfrontation mit den aufständischen Bauern. Die Anwendung dieser Position auf die Juden sollte sich noch etwa zwanzig Jahre verzögern.

In der in Wittenberg 1543 von Hans Luft gedruckten und publizierten Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« werden die Juden unter Bezug auf das alttestamentliche Buch Ester schon in den ersten Zeilen konsequent dämonisiert:

»Kein blutdürstigeres und rachgierigeres Volk hat die Sonne je beschienen, als die sich dünken lassen, sie seien darum Gottes, dass sie sollen die Heiden morden und würgen. Und es ist auch das vornehmste Stück, dass sie von ihrem Messias erwarten, er solle die ganze Welt durch ihr Schwert ermorden und umbringen. Wie sie denn im Anfang an uns Christen in aller Welt wohl erwiesen und noch gerne täten, wenn sie es könnten, habens auch oft versucht und darüber auf die Schnauze weidlich geschlagen worden sind.«¹⁶

Vor diesem Hintergrund plädiert Luther für eine »scharfe Barmherzigkeit«, die zwar immerhin zur eher unwahrscheinlichen Bekehrung einiger Juden führen könnte, indes: »rächen dürfen wir uns nicht.«¹⁷ Luthers »scharfe Barmherzigkeit« umfasst

einen präzisen Katalog von Maßnahmen, die zu ergreifen er den christlichen Landesherren nahelegt:

»**Erstlich**, dass man ihre Synagogen oder Schulen mit Feuer anstecke und, was nicht verbrennen will, mit Erde überhäufe und beschütte, dass kein Mensch einen Stein oder Schlacke sehe ewiglich.«¹⁸

»**Zum zweiten**: dass man ihre Häuser desgleichen zerbreche und zerstöre, denn sie treiben eben dasselbe darin, das sie in ihren Schulen treiben. Dafür mag man sie etwa unter ein Dach oder Stall tun wie die Zigeuner, auf dass sie wissen, sie seien nicht die Herren in unserm Lande, wie sie rühmen, sondern in der Verbannung und gefangen ...«¹⁹

»**Zum dritten**: dass man ihnen alle Betbüchlein und Talmudisten nehme, worin solche Abgötterei, Lügen, Fluch und Lästerung gelehrt wird.«²⁰

»**Zum vierten**: dass man ihren Rabbinen bei Leib und Leben verbiete, hinfort zu lehren ...«

»**Zum fünften**: dass man den Juden das Geleit und Straße ganz und gar aufhebe, denn sie haben nichts auf dem Lande zu schaffen, weil sie nicht Herren noch Amtsleute noch Händler noch dergleichen sind; sie sollen daheim bleiben.«²¹

»**Zum sechsten**: dass man ihnen den Wucher verbiete und ihnen alle Barschaft und Kleinod an Silber und Gold nehme und zur Verwahrung beiseitelege. Und dies ist die Ursache: alles, was sie haben, haben sie uns gestohlen und geraubt durch ihren Wucher, weil sie sonst kein anderes Gewerbe haben ...«²²

»**Zum siebenten**: dass man den jungen starken Juden und Jüdinnen in die Hand gebe Flegel, Axt, Karst, Spaten, Rocken, Spindel und lasse sie ihr Brot verdienen im Schweiß der Nasen.«²³

Am Ende, nach einem Katalog, der präzise die Zerstörung der Synagogen und Wohnungen, verordnete Obdachlosigkeit, Vernichtung des kulturellen und religiösen Erbes, Reiseverbote, von Staats wegen angeordnete Enteignung, also Raub, und schließlich Zwangsarbeit vorschlägt, plädiert Luther für die Vertreibung der Juden. Mit Blick auf das osmanische Reich, auf die Türken glaubt Luther feststellen zu können, dass diese unter den Juden nicht zu leiden hätten, daher: »so müssen wir geschieden sein und sie aus unserem

Lande vertrieben werden. Sie mögen in ihr Vaterland gedenken.«²⁴

Am Ende, so stellt Luther beinahe resignierend fest, mag all das nicht helfen, daher: »so müssen wir sie wie die tollen Hunde ausjagen ...«²⁵ Vorbilder für diese von ihm geforderte Vertreibung sind ihm – wie Luther fälschlich meint – die von Kaiser Karl »neulich« angeordnete Vertreibung der Juden aus Spanien sowie die Vertreibung von Juden aus den Ländern der böhmischen Krone sowie aus Regensburg und Magdeburg. Dabei war Luther gewiß nicht der einzige, der derartig präzise Vorschläge machte: sie waren auch auf katholischer Seite bekannt, zu denken ist an Luthers Gegner Johannee Eck, aber auch den Reformator Straßburgs, Martin Bucer. Auf jeden Fall hat Thomas Kaufmann in einer Hinsicht recht: einen offenen Vorschlag zur massenhaften Ermordung von Juden präsentiert Luther 1543 nicht, wohl aber sämtliche Maßnahmen, die die Nationalsozialisten bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges und noch anderthalb Jahre danach gegen die in ihrem Herrschaftsbereich vorfindlichen Jüdinnen und Juden exekutiert haben.

Luthers Suada mitsamt ihren präzisen Vorschlägen richtet sich an die christlichen Landesherren, »die Juden unter sich haben«²⁶. Er legt ihnen nahe, so sie seinen Vorschlägen nicht folgen mögen, wenigstens andere Maßnahmen zu ergreifen, um jüdischen Spott über den christlichen Glauben und jüdische Angriffe auf Geld und Gut ihrer und ihrer Untertanen zu verhindern, also »keinen Schutz noch Schirm noch Geleit noch Gemeinschaft sie haben lassen, auch nicht eure und eurer Untertanen Geld und Güter durch den Wucher ihnen dazu dienen und helfen lassen.«²⁷ Tatsächlich begründet Luther die geforderte Einschränkung der Bewegungsfreiheit von Juden mit der Forderung nach Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, als Maßnahme zur Verhinderung von Ausschreitungen des Volkszorns:

»Werdet ihr Fürsten und Herren solchen Wuchern nicht die Strasse ordentlicherweise verlegen, so möchte sich etwa eine Reiterei gegen sie sammeln, weil sie aus diesem Büchlein lernen werden, was die Juden sind ...«²⁸

Luther begründet seine Maßnahmen zweifach: theologisch mit dem Spott und den Lügen der Juden über den christlichen Glauben, aber eben auch politisch und ökonomisch:

»Sie leben bei uns zu Hause, unter unserm Schutz und Schirm, brauchen Land und Straßen, Markt

und Gassen; dazu sitzen die Fürsten und Obrigkeit, schnarchen und haben das Maul offen, lassen die Juden aus ihrem offenen Beutel nehmen, stehlen und rauben, was sie wollen, das ist: sie lassen sich selbst und ihre Untertanen durch der Juden Wucher schinden und aussaugen und mit ihrem eigenen Gelde sich zu Bettlern machen.«²⁹

Sieht man also von seinem theologisch begründeten Judenhass ab, geht es Luther ökonomisch und politisch gegen das, was er als »Wucher« bezeichnet, sowie juristisch darum, bisher geltende Gesetze der Freizügigkeit und Rechtssicherheit wieder aufzuheben. Die geforderte Ausgrenzung der Juden aus der Rechtsgemeinschaft der Territorialstaaten begründet Luther mit ihrer Andersartigkeit:

»Denn die Juden als Fremdlinge sollten wahrlich und gewisslich nichts haben, und was sie haben, dass muß gewisslich unser sein.«³⁰

Mindestens an dieser Äußerung lässt sich erkennen, dass Luther nicht nur ein christlicher Antijudaist, sondern doch ein Judenfeind, wenn man so will ein Frühantisemit war, wenngleich ihm dieser Begriff nicht verfügbar sein konnte. Gleichwohl: Seit Jahrhunderten in deutschen Ländern lebende Juden werden hier als »Fremdlinge« bezeichnet.

4. Luther als Nationalökonom

Mit seiner Polemik gegen den jüdischen Wucher nimmt Luther ein Motiv auf, das ihn gleichermaßen schon zwanzig Jahre früher beschäftigt hatte, nämlich das Problem des Kaufs und Verkaufs von Importgütern sowie der Zinsnahme, damals noch ganz ohne antisemitische, wohl aber mit frühnationalistischen Untertönen:

»Gott« so stellt er in seiner Schrift »Von Kaufhandlung und Wucher« aus dem Jahr 1524 fest »hat uns Deutsche dahin geschleudert, dass wir unser Geld und Silber in fremde Länder geben, alle Welt reich machen und selbst Bettler bleiben müssen.«³¹ Luther analysiert hier die negative Handelsbilanz der deutschen Territorien, die aufgrund des übermäßigen Imports ausländischer (Luxus)waren erzeugt wird, und greift nicht zuletzt große Handels- und Messestädte wie Frankfurt am Main an:

»Frankfurt ist das Silber- und Goldloch, durch das aus deutschen Lande herausfließt, was nur bei uns quillt und wächst, gemünzt oder geschlagen wird. Wäre das Loch zugestopft, so brauchte man

jetzt nicht die Klage zu hören, wie allenthalben lauter Schulden und kein Geld, alle Städte mit Zinsen beschwert und ausgewuchert sind.«³²

Daher fordert Luther 1524 das Verbot der Handelsgesellschaften:

»Sollen die Handelsgesellschaften bleiben, so muß Recht und Redlichkeit untergehen. Soll Recht und Redlichkeit bleiben, so müssen die Handelsgesellschaften untergehen.«³³

5. Die gesellschaftliche und rechtliche Lage

In welche politische, rechtliche und ökonomische Situation hinein richtete Luther seine Schrift »Über die Juden und ihre Lügen«? 1523, als er seine Schrift »Daß unser Herr Jesus ein geborener Jude sei« publizierte, war der hoch- und spätmittelalterliche Verfolgungs- und Vertreibungsdruck weitgehend zu einem Ende gekommen,³⁴ die allmähliche Durchsetzung eines reichsweiten Landfriedens führte zu einem allmählichen Ende von Pogromen und Massenmorden.³⁵ Freilich bedeuteten auch die den Juden jetzt von manchen Fürsten gegen hohe Zahlungen gewährten temporären Aufenthaltsgenehmigungen keine dauerhafte Rechtssicherheit, nach Ablauf der Gültigkeit der Schutzbriefe waren entweder neue Zahlungen oder Austreibungen fällig. Martin Luther hat diese unsichere Lage der Juden in einer frühen Schrift trefflich charakterisiert:

»... sitzen immer auff der schuckel und wurffschauffel. Heute nisten sie hie, morgen werden sie vertrieben und ihre nester zurstöret, und ist kein Prophet hie, der da spreche, flihet dort hin odder hie her, sondern müssen auch des orts ihres Elendes ungewis sein und schweben im winde, wo er sie hin weht.«³⁶

Freilich herrschte zwischen den sich konsolidierenden Territorialstaaten und dem kaiserlichen Hof, der Reichsregierung, hier in Gestalt der Kaiser Maximilian I. und Karl V. insoweit ein Gegensatz, als der kaiserliche Hof im Kaiserlichen Privileg von 1544, einer Verlängerung des hochmittelalterlichen Speyrer Judenprivilegs,³⁷ ein Jahr nach Luthers letzter Schrift, den Juden sicheres Geleit, Schutz ihres Handels, Verbot der Schließung von Synagogen und Schutz vor Vertreibung verhielt. Das Privileg gestattete den Juden sogar, höhere als unter Christen übliche Zinsen zu nehmen, und zwar mit dem Argument, dass sie einer kaiserlichen Sondersteuer unterlägen und ihnen die meisten Handwerke und Ämter aufgrund der zünftigen, christlichen Verfassungen verboten

waren.³⁸ Schon vorher wurde den Juden in dem von Kaiser Karl V in Kraft gesetzten Rechtsbuch »Carolina« ein leicht verbesserter Status als Rechtssubjekte zuerkannt. Schon zuvor, seit 1530, galt für Juden eine »Reichspolizeiordnung«, die – so Ismar Elbogen – »allen Juden, die Wucher trieben, das Geleit auf sagte.«³⁹ Man darf anfügen: aber nur jenen. Luther aber wollte mit seinen generalisierenden Einlassungen diese bereits gesetzlich festgelegte Tendenz verschärfen.

Die »Speyrerer Judenordnung« von 1544 wurde nicht zuletzt aufgrund einer Klage von Juden an den kaiserlichen Hof erlassen, einer Klage darüber, dass man sie »gewaltiglich, fraventlich und muetwillig an ihren persohnen, leiben, haab und güettern mit tottschlagen, rauben, wegfüren, außtreibung ihrer heußlichen wohnungen, versperung und zerstörung ierer schuellen und sinagogen, deßgleichen an gelaiten und zollen belaidigt und beschwerdt«, dass man sie damit am Erwerb ihres Unterhaltes hinderte und dass man sie hinderte, das Kaiserliche Kammergericht oder andere Gerichten anzurufen. Hinzu wurde beklagt, dass die Juden in einigen Städte des Reiches »nit allain ierer haab und güetter entsetzt, geblündert und außgetriben, sondern auch ohne alle unser rechtliche erkhanndnuß gefangen, gepeiniget, vertilgt und umb leib und guett« gebracht wurden.⁴⁰

Festzuhalten bleibt also, dass Luthers und anderer Reformatoren, aber auch anderer Machthaber Versuch, die relative Rechtlosigkeit der Juden in einzelnen deutschen Territorien sowie auf dem gesamten Gebiet des Heiligen Römischen Reichs nicht nur aufrechtzuerhalten oder zu verlängern, sondern sogar sie weiterhin zu verschärfen, auf Widerstand sowohl der Betroffenen als auch anderer Machthaber stieß. Daher stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis die damaligen Judenordnungen bzw. die Bestrebungen, sie zu verändern oder aufzuheben, zur damaligen Rechtsentwicklung im Heiligen Römischen Reich standen. Sogar wenn vorausgesetzt werden darf, dass es dort – anders als in England – keine der »Magna Charta« auch nur vergleichbaren Ansätze zur Sicherung von Rechten gab, ist dennoch nicht anzunehmen, dass es keine Rechtsordnung gab. Wie sah die allgemeine Rechtsordnung aus? Tatsächlich wurde von Kurfürsten, Reichsstädten und kaiserlichem Hof nach zähen Verhandlungen in den Jahren 1500 bis 1502 bzw. 1521 bis 1530 ein »Nürnberger Reichsregiment« beschlossen, ihm folgte die auf dem Reichstag zu Worms 1495 beschlossene Aufhebung des Fehderechts und die damit einhergehende Errichtung eines »Ewigen

Landfriedens.« Ebenfalls schon 1495 wurde das Reichskammergericht errichtet sowie eine reichsweite Steuer beschlossen.⁴¹ Doch sah das Recht des Alten Reiches auch das Institut der »Reichsacht« vor, mittels dessen einzelne Personen aus der Rechtsgemeinschaft ausgestoßen, sie ihrer Güter, Haus und Hof verlustig gehen sollten und für vogelfrei galten. Diese, dem mittelalterlichen, kirchlichen Ketzerrecht entstammenden Regelungen wurden auf dem Wormser Reichstag 1521 gegen Martin Luther verhängt – Formen der Rechtlosigkeit, unter denen Luther nur deshalb nicht zu leiden hatte, weil einzelne Landesfürsten, die seiner Lehre folgten, ihn schützten. Personen, die sich in der Reichsacht befanden, konnten, wie das Beispiel des tschechischen Reformators Hus schon hundert Jahre vorher gezeigt hatte, umstandslos hingerichtet werden.

6. Homo Sacer

Vor diesem Hintergrund ist nun noch einmal Luthers Fazit in seiner Schrift über die »Juden und ihre Lügen« zu betrachten. Dort heißt es:

»Summa, ihr lieben Fürsten und Herrn, die Juden unter sich haben, ist euch solcher mein Rat nicht genehm, so trifft einen bessern, daß ihr und wir alle der unleidlichen, teuflischen List der Juden entladen werden und nicht vor Gott all der Lügen, des Lästerns, Speiens, Fluchens schuldig und teilhaftig werden.....keinen Schutz noch Schirm noch Geleit noch Gemeinschaft sie haben lassen auch nicht eure und euere Untertanen Geld und Güter durch den Wucher ihnen dazu dienen und helfen lassen.«⁴²

Dieses Fazit nimmt noch einmal Luthers fünfte Forderung auf: nämlich den Juden Geleit und Straße ganz und gar aufzuheben.⁴³ Rechtshistorisch betrachtet laufen Luthers Forderungen auf nichts anderes heraus, als die Juden ohne entsprechendes Verfahren in Acht und Bann zu stellen, d.h., ihnen jenen Nicht-Status zukommen zu lassen, den in die Reichsacht gezwungene Personen innehatten. Im alten Reich wurde die Acht nach einer Verhandlung gegen Personen oder auch Körperschaften verhängt, die nachweislich ihrer Steuerpflicht nicht nachkamen, sich der Majestätsbeleidigung schuldig machten oder Landfriedensbruch begingen. Sie galten als vogelfrei und durften – sofern sie rechtmäßig in der Acht waren, was Luther 1521 drohte – straffrei von jedermann umgebracht werden. Sofern diese Annahme zutrifft – und sie trifft genau dann zu, wenn man zwar in Rechnung stellt, dass Luther die Rechtslosstellung der Juden als eine Drohung

konzipiert, um sie zum Verlassen des Landes zu nötigen, er aber auch bereit war, Todesfälle durch »Volkszorn« hinzunehmen – entsprechen die Juden in diesem späten Traktat jener Gestalt des alten römischen Rechts, die der Philosoph Giorgio Agamben als »Homo Sacer« analysiert hat.⁴⁴ Nach römischen Recht waren »Homines sacri« Menschen, die auf keinen Fall geopfert werden dürfen und insofern heilig sind, aber gleichwohl straffrei von jedem getötet werden dürfen. Agamben versucht zu zeigen, dass genau diese Institution den Raum politischer Souveränität konstituiert:

»Souverän ist die Sphäre, in der man töten kann, ohne einen Mord zu begehen und ohne ein Opfer zu zelebrieren, und heilig, das heißt tötbar, aber nicht opferbar, ist das Leben, das in diese Sphäre eingeschlossen ist.«⁴⁵

Die faktische Vollmacht zu töten ist es, die nach Agamben den modernen, souveränen Staat ausmacht. Dass es dabei tatsächlich nicht nur um die Juden, sondern um den Kern des neuzeitlichen Souveränitätsgedankens geht, die absolute Vollmacht des Staates, beliebige Menschen einzeln oder in Gruppen zu töten, wird auch am Fall des Begründers der neuzeitlichen Lehre von der Souveränität, an Jean Bodin deutlich. Bodin (1530 – 1596), ein französischer Zeitgenosse Luthers, war zugleich einer der intensivsten Befürworter der Hexenjagd, indem er Hexerei als politisches Verbrechen ansah; freilich – das unterscheidet ihn von Luther – sprach er einer strikt rechtsförmigen Hexenverfolgung das Wort.⁴⁶ Auch hier – bei Bodin – sind Rationalität und Irrationalität kaum zu entflechten: Hexen, »weise Frauen«, waren dafür bekannt, Mittel der Empfängnisverhütung bzw. Techniken der Abtreibung zu kennen. Sie zu bekämpfen war damit allemal auch Ausdruck einer kalkulatorischen Biopolitik, um dem souveränen Staat auch genug Untertanen zu garantieren.

Dieser Logik gemäß fordert Luthers Judenschrift sogar, wenn auch verklausuliert, zum Mord an Juden auf. Wiederholt fordert er die Fürsten auf, gegenüber den Juden »scharfe Barmherzigkeit« zu üben, man »zwinge sie zur Arbeit und gehe mit ihnen nach aller Unbarmherzigkeit um, wie Moses in der Wüste tat, der dreitausend tötete, daß nicht der ganze Haufe verderben musste«.

Erst wenn auch eine solche selektive Tötung die Judenheit der deutschen Länder nicht in die Flucht jagt, kommt das letzte Mittel in Betracht:

»Will das nicht helfen, so müssen wir sie wie die tollen Hunde ausjagen, damit wir nicht, ihrer gräulichen Lästerei und aller Laster teilhaftig, mit ihnen Gottes Zorn verdienen und verdammt werden. Ich habe das Meine getan; ein jeglicher sehe, wie er das Seine tue.«⁴⁷

Thomas Kaufmann hat der Frage der Behandlung von Juden als Hunden einen eigenen Anhang gewidmet. Er weist dort nicht nur auf die Geschichte dieses Topos hin, sondern auch auf eine tatsächlich vollzogene Strafrechtspraxis – sie war seit 1515 bekannt – aus dem Jahr 1559 in einem katholischen Gebiet, wonach ein wegen Diebstahls ehrlos verurteilter Jude an den Füßen zwischen zwei Hunden aufgehängt wurde, bei der die an Schwanz und Hinterpfoten aufgehängten Hunde den armen Juden bissen. Im Fall seiner durch unerträgliche Schmerzen erzwungenen Bekehrung bewegten sich die Hunde nicht mehr – nach der schließlich vom Delinquenten gewünschten und endlich vollzogenen Taufe wurde er, der jetzt Christ gewordene Jude sofort erdrosselt.⁴⁸ Seine Seele immerhin war jetzt gerettet.

Nun ist die Hinrichtung neben und die Folter durch Hunde selbstverständlich nicht identisch mit der Behandlung von Juden als Hunden, freilich spricht Luther am Ende seines Aufrufs auch nicht nur von Hunden im Allgemeinen, sondern von tollen Hunden, die man allemal auch dadurch ausjagte, dass man sie, so man ihrer habhaft wurde, erschlug.

7. Der souveräne NS-Staat

Es ist diese Konstellation eines totalen, seine Souveränität durch die Rechtslosigkeit von Menschen – hier der Juden – konstituierenden Staates, die von Luther geprägt wurde und folgerichtig in die Begründung des nationalsozialistischen Staates, eines Koalitionsregimes von Nationalisten, Konservativen, Völkischen und weltanschaulichen Antisemiten einging. Am 23.11. 1938 gab der thüringische Landesbischof der Deutschen Christen, Martin Sasse, einer Neupublikation von Luthers Judenschrift folgendes mit auf den Weg:

»Am 10. November 1938, an Luthers Geburtstag, brennen in Deutschland die Synagogen. Vom deutschen Volke wird zur Sühne für die Ermordung des Gesandtschaftsrates vom Rath durch Judenhand die Macht der Juden auf wirtschaftlichem Gebiete im neuen Deutschland endgültig gebrochen und damit der gottgesegnete Kampf des Führers zur völligen Befreiung unseres Volkes gekrönt.... In dieser Stunde muß die Stimme des

Mannes gehört werden, der als der Deutschen Prophet im 16. Jahrhundert aus Unkenntnis einst als Freund der Juden begann, der, getrieben von seinem Gewissen, getrieben von den Erfahrungen und der Wirklichkeit, der größte Antisemit seiner Zeit geworden ist, der Warner seines Volkes wider die Juden.«⁴⁹

Infrage steht letztlich, ob es tatsächlich Luthers theologischer Antijudaismus gewesen ist, der ihn – verstärkt durch einen wie auch immer erklärbaren persönlichen Leidensdruck – zu seinen manifest politischen, antisemitischen Forderungen getrieben hat, oder ob nicht vielleicht Luthers ganzes christliche Anliegen, das in seiner antisemitischen Hetzschrift von 1543 ihren Höhepunkt fand, letztlich nicht doch vor allem der theologisch verbrämte Ausdruck einer bestimmten politischen, frühneuzeitlichen Konstellation war. Diese Konstellation zeichnete sich dadurch aus, dass sich der Gedanke eines in sich systematisch aufgebauten Rechtskorpus, dessen Idee⁵⁰ sich seit der »päpstlichen Revolution des Hohen Mittelalters« durchgesetzt hatte, mit der Idee eines souveränen National- oder Territorialstaates so zusammengeschlossen hatten, dass die Geltung eines zweiten, kirchlichen Rechtskorpus und -anspruchs zurückgewiesen und abgewehrt werden musste: Kern jener gesellschaftlichen Revolution, die die Reformation darstellte. Sie postulierte wie das kanonische Recht ein systematisches Rechtssystem, koppelte es freilich entschlossen von allen moralisch-theologischen Vorgaben ab und musste daher auch das Recht der Papstkirche systematisch negieren.

Obwohl Luther in seiner »Zwei Reiche Lehre« einer strikten und unüberbrückbaren Kluft zwischen dem allein Gott vorbehaltenen Erbarmen und der unbarmherzig friedenssichernden Gewalt des Staates das Wort redete, sah er sich nicht in der Lage, die politischen Konsequenzen seiner Theologie des Gewissens und des Erbarmens zu tragen. »Usus legis theologicus« und »Usus legis politicus« verschwimmen endlich in der Begründung evangelisch gesonnener Landesherrschaft. Die Souveränität dieser Landesherrschaft soll sich an ihrem feindseligen Umgang mit den Juden erweisen, auch und gerade dort, wo sie einem schon erreichten Rechtsniveau widerspricht und hinter es zurückfällt.

Postscriptum

In einem Kommentar zu einer Veranstaltung in Berlin, in der es um die dunklen Seiten der lutherischen Reformation ging,⁵¹ äußerte sich der Redakteur von »Christ und Welt« in einer Weise, die dem Ernst des Themas nicht angemessen war, von Unkenntnis nur so strotzte und daher nicht anders als fahrlässig zu bezeichnen ist. Thielemann schrieb:

»Denn Luthers judenfeindliche Schriften wurden wenig verbreitet und abgelehnt ... In späteren Jahrhunderten, auch im Dritten Reich, waren seine Schriften gegen die Juden daher in der Kirche fast unbekannt. Erst die braunen Machthaber haben die Christen an das vergessene Erbe erinnert – und Luthers theologisch motivierte Judenfeindschaft zum rassistischen Antisemitismus umgedeutet.«⁵²

An dieser Behauptung ist nichts wahr! Entgegen apologetischen Versuchen, die auch von dem von Thielemann bemühten Pietismusforscher Johannes Wallmann betrieben werden, lässt sich nämlich mit Wallmann zeigen, dass Luthers Schriften im siebzehnten, achtzehnten sowie im frühen und späten neunzehnten Jahrhundert sehr wohl bekannt waren. Zunächst: dass – worauf Wallmann richtig hinweist – Luthers judenfeindliche Schrift von 1543 im Pietismus abgelehnt wurde, belegt doch zunächst nur eines: dass sie nämlich bekannt war. Dem Göttinger Reformationshistoriker Thomas Kaufmann verdanken wir den Hinweis, dass ein jüdischer Konvertit diese Thesen 1738 in seiner Schrift »Gespräche aus dem Reich der Todten« kannte. Im Jahre 1746, sechs Jahre später, starb der Helmstedter Theologe und Orientalist Hermann von der Hardt, in dessen Besitz ein Buch war, in dem er handschriftlich Luthers Judenschrift erwähnte. Der erste, von Pogromen begleitete Ausbruch des modernen deutschen Frühantisemitismus wird im Allgemeinen – mit den Würzburger sog. »Hep-Hep«-Unruhen – auf das Jahr 1819 datiert. Zwei Jahre zuvor, 1817, erschien ein von einem Anonymus verfasstes Werk unter dem Titel »Luthers und v. Herders Stimmen über die Juden. Nebst einem Epilog« sowie dem Untertitel »Wer Ohren hat zu hören, der höre« – als Erscheinungsort wird »Deutschland« angegeben. Drei Jahre nach den Würzburger Pogromen, 1822, publizierte der hasserfüllte Antisemit H. v. Hundt-Radowsky ein Buch unter dem Titel »Die Judenschule, oder gründliche Anleitung, in kurzer Zeit ein vollkommener schwarzer oder weisser Jude zu werden von Hartwig Hundt-Radowsky, der Verfasser

des Judenspiegel«. Als Erscheinungsort und -zeit wird »Jerusalem, in der neuen Buchhandlung 5582« angegeben, auf Luthers judenfeindliche Tischbemerkungen nimmt Hundt-Radowsky u.a. auf den Seiten 26 und 163 Bezug. Das Titelkupfer des Buches zeigt Karikaturen jüdischer Männer, die gierig an den Zitzen einer Sau nuckeln. Wiederum sechzehn Jahre später, 1838, veranlasste ein C. Fischer in Leipzig den Nachdruck von Luthers »Von den Juden und ihren Lügen«. Fünf- und vierzig Jahre danach, 1883, hielt der national-liberale Antisemit Heinrich von Treitschke – nachdem er schon 1880 seinen Traktat »Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage« publiziert hatte – eine Rede unter dem Titel »Luther und die deutsche Nation«, in der in der Druckfassung auf Seite 484 der gesammelten Schriften zu lesen ist: »«Wo immer deutsches und fremdes Volksthum feindselig auf einander stößt, da war der Protestantismus allzeit unser sicherster Grenzhüter.«

Knapp dreißig Jahre später, 1910, lange vor dem »braunen Machthabern«, publizierte schließlich Theodor Fritsch sein berüchtigtes »Handbuch zur Judenfrage«. In dieser Hetzschrift bezieht sich Fritsch etwa zwanzig Mal auf Martin Luther. So findet sich ein Bezug auf Luther in der 279.000sten Auflage aus dem Jahr 1944 schon auf Seite 9 – der unmittelbare Zusammenhang des Texts, der auch Hitler erwähnt, könnte freilich darauf hinweisen, dass die nämliche Passage später, nach Fritschs Tod, eingefügt wurde.

Gleichwohl: In den offensichtlich nicht später überarbeiteten Teilen des Buches wird Luther mit seiner judenfeindlichen Tendenz etwa auf den Seiten 8, 41, 48, 110 und 265 einschlägig erwähnt.

Auf Seite 48 heißt es:

»Wohl hatte Luther in seinen letzten Jahren ernst und laut vor den Juden gewarnt. Aber das wurde vergessen; man hat bisweilen den Eindruck, als wenn die Juden als Bundesgenossen im Kampf gegen Rom betrachtet wurden. Aber wie wenig sie von der großen Geistesbewegung der Renaissance, des Humanismus und der Reformation berührt wurden, geht daraus hervor, daß gerade im 16. Jahrhundert der Schulchan-aruch niedergeschrieben wurde, der alle Gebiete des praktischen jüdischen Religionsrechts in kurzer Form festlegt. Hier tritt uns ein völlig fremder, unser deutsches Gefühl aufs tiefste verletzender Geist entgegen.«

Und auf auf Seite 111: »Der Toleranzgedanke der Calvinisten lähmte den altlutherischen Antijudaismus und führt geradlinig zu der modernen Rede: ‚Die Juden sind doch auch Menschen‘.«

Mit diesem weitverbreiteten Pamphlet war Luthers Judenschrift von 1543 nach mehr als dreihundert Jahren in ihr Eigenes gekommen.

Indes: Sogar, wenn man nicht von einer ungebrochenen Überlieferung ausgeht, sondern eine »Spätdatierung« seit dem frühen neunzehnten Jahrhundert für besser begründet hält, führt nichts an der Einsicht vorbei, dass der moderne, eliminatorische Antisemitismus in Luther einen seiner wichtigsten Zeugen gefunden hat. Das alles hat mit irgendwelchen »braunen Machthabern« – Thielemann meint vermutlich jene evangelischen Pfarrer und Bischöfe, die sich den »Deutschen Christen« angeschlossen haben – gerade so viel zu tun, als dass sie alle ihren Luther nur zu gut verstanden haben. Wenn Martin Luther für etwas stand, dann doch dafür, aufrichtig zu sein und beharrlich für das einzutreten, was er sagte. Warum sollte das mit Blick auf die Juden anders gewesen sein?

Anmerkungen:

¹ Th. Kaufmann, *Luthers Judenschriften*, Tübingen 2011, S. 142

² D. Wendebourg, *Jüdisches Luthergedenken im 19. Jahrhundert*, in: M. Witte/T. Pilger (Hrsg.) *Mazel tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Judentum und Christentum*, Leipzig 2012, S. 195-213

³ Zitiert nach Th. Kaufmann, *Luthers »Judenschriften«*, Tübingen 2011, S. 144

⁴ A.a.O. S. 145

⁵ A.a.O. S. 140

⁶ A.a.O. S. 157

⁷ Vgl. Q. Skinner, *The Foundations of modern political Thought*, Vol. Two, *The Age of Reformation*, Cambridge 1978, S. 3 - 108

⁸ M. Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation*, in: K. Aland (Hg.) *Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl*, 2: *Der Reformator*, Göttingen 1991, S. 163

⁹ M. Luther, *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*, in: K. Aland (Hg.) *Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl*, 7.: *Der Christ in der Welt*, Göttingen 1991, S. 192

¹⁰ A.a.O. S. 209; vgl. E.-W. Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Tübingen 2006, S. 407 - 412

¹¹ A.a.O.

¹² *Verantwortung D. Martin Luthers auf das Büchlein wider die räuberischen und mörderischen Bauern*, in: 12 M. Luther, *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*, in: K. Aland (Hg.) *Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl*, 7.: *Der Christ in der Welt*, Göttingen 1991, S. 199

¹³ : K. Aland (Hg.) *Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl*, 9.: *Die Tischreden*, Göttingen 1991, S. 180

¹⁴ WA 11, 262, 7/8

¹⁵ Böckenförde S. 422

¹⁶ D. Martin Luther, *Von den Juden und ihren Lügen*, erstmals gedruckt zu Wittenberg. Durch Hans Lufft. M.D.XLIII, gescannt von cOyOte.

¹⁷ A.a.O. S. 8

¹⁸ A.a.O.

¹⁹ A.a.O. S. 9

²⁰ A.a.O.

²¹ A.a.O. S. 10

²² A.a.O.

²³ A.a.O. S. 11

²⁴ A.a.O. S. 16, vgl. dazu auch: Th. Kaufmann, »Türckenbüchlein«. Zur christlichen Wahrnehmung »türkischer Religion« in Spätmittelalter und Reformation, Göttingen 2008

²⁵ A.a.O. S. 18

²⁶ A.a.O. S. 13

²⁷ A.a.O.

²⁸ A.a.O.

²⁹ A.a.O. S. 5

³⁰ A.a.O. S. 5

³¹ In K. Aland (Hg.) *Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl*, Bd. 7: *Der Christ in der Welt*, Göttingen 1991, S. 264

³² A.a.O.

³³ A.a.O. S. 282

³⁴ H. Oberman, *Die Juden in Luthers Sicht*, in: H. Kremers (Hrsg.) *Die Juden und Martin Luther. Martin Luther und die Juden*, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 138

³⁵ Vgl. H. Kellenbenz, *Die Juden in der Wirtschaftsgeschichte des rheinischen Raumes*, in: K. Schilling (Hrsg.) *Monumenta Judaica*.

2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein, Köln 1963, S. 224 f.

³⁶ Zitiert nach: K. Deppermann, *Judenhaß und Judenfreundschaft im frühen Protestantismus*, in: B. Martin/E. Schulin, (Hrsgs.) *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, München 1985, S. 113

³⁷ H.H. Ben Sasson, *Im zweifelhaften Schutz des Kaisers*, in: G. Stemberger (Hrsg.,) *Die Juden. Ein historisches Lesebuch*, München 1990, S. 146

³⁸ K. Deppermann, *Judenhaß und Judenfreundschaft im frühen Protestantismus*, in: B. Martin/E. Schulin, (Hrsgs.) *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, München 1985, S. 112

³⁹ I. Elbogen, *Geschichte der Juden in Deutschland*, Berlin 1935, S. 115

⁴⁰ Speyerer Judenordnung von 1544, b
<http://www.historicum.net/themen/reformation/reformation-politikgeschichtlich/das-reich-rahmenbedingungen/1g-reichsstaedte/> vom 5.11. 2012

⁴¹ H. Klüeting, *Das Konfessionelle Zeitalter 1525 – 1648*, Stuttgart 1989, S.64

⁴² M. Luther, *Von den Juden* a.a.O. S. 13

⁴³ A.a. O. S. 10

⁴⁴ G. Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Ffm. 2002

⁴⁵ A.a.O. S. 93

⁴⁶ J. Bodin, *Traite de la demonomanie des sorciers*, in der deutschen Übersetzung von Johann Fischart, in: G. Becker u.a. (Hrsg.) *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes*, Ffm. 1977, S. 374-385; C. Honegger (Hrsg.) *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*, Ffm. 1978, S. 94 – 102; C. Opitz-Belakhal, *Das Universum des Jean Bodin. Staatsbildung, Macht und Geschlecht im 16. Jahrhundert*, Ffm. 2006;

⁴⁷ A.a.O. S. 18

⁴⁸ Kaufmann a.a.O. S. 158/159

⁴⁹ Zitiert nach W. Gerlach, »Daß man ihre Synagogen verbrenne«. *Luthers Antijudaismus und seine Erben*, in: S. Staffa (Hrsg.) *Vom Protestantischen Antijudaismus und seinen Lügen*, Magdeburg 1993, S. 45

⁵⁰ Vgl. H. Berman, *Recht und Revolution*, Ffm. 1991

⁵¹ *Die Schatten der Reformation*, 25.10.2013 im Berliner Radialsystem

⁵² *Christ und Welt* 46/2013



Zum Umgang mit der aktuellen Debatte um Luthers Einfluss und Wirken – aus protestantischer Sicht

Von Prof. Dr. Gury Schneider-Ludorff und Dr. Axel Töllner, Augustana-Hochschule in Neuendettelsau

Reformator, Ketzer, Judenfeind. Jüdische Perspektiven auf Martin Luther. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und des Zentralrats der Juden in Deutschland, Berlin 10.-12.6.2015

Die Debatte um Luthers Einfluss und Wirken hat in den letzten Monaten an Vehemenz gewonnen, gerade im Blick auf die Frage nach der Rezeption seiner späten »Judenschriften« in der protestantischen Theologie. Von den Vorträgen von Christian Wiese und Micha Brumlik ausgehend, sollen zunächst einige Punkte aufgegriffen werden, die für die heutige Diskussion bedenkenswert sind und die in den zukünftigen Debatten um Luther – gerade auch im Blick auf das Jubiläum 2017 –, aber auch um den christlich-jüdischen Dialog notwendig erscheinen.

Christian Wiese hat in einer beeindruckenden Weise die Vielstimmigkeit jüdischer Lutherrezeption im 19. und 20. Jahrhundert zur Sprache gebracht und in die sich verändernden politischen Kontexte eingezeichnet. Beeindruckend sind die je nach zeitgeschichtlichem und kulturellem Kontext aufgezeigten, sich durchaus widersprechenden Deutungen, die mit dem Ringen um eine angemessene Aktualisierung theologischer Impulse Luthers für Protestantismus und jüdische Traditionen zu verstehen sind. Vor allem die unterschiedlichen Versuche jüdischer Gelehrter im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, dem tödlichen Zusammenspiel antijüdischer Traditionen und eines antisemitischen Vernichtungswillens, Martin Luther für eine Gegentradition von Aufklärung, Freiheit des Denkens und Humanität in Anspruch zu nehmen, sind beachtlich.

Bedrückend ist heute nicht nur der »Schrei ins Leere«, wie Gerschom Scholem diese Versuche charakterisiert hat: die Verweigerung einer Aufnahme dieser Deutungsangebote durch die evangelischen Theologen, die in einer immer stärker werdenden nationalen Verengung des Protestantismus und der Zunahme antisemitischer Überzeugungen schon in den 1920er Jahren eine Abwehr und Abgrenzung zum Ziel hatte.

Beschämend ist aber auch die weitgehende Ignoranz dieser vielfältigen jüdischen Forschungsstra-

ditionen und Lutherinterpretationen nach 1945. Beispielsweise durch Kirchenhistoriker wie Heinrich Bornkamm, der in seiner maßgeblichen Studie *Martin Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*¹ aus dem Jahr 1955 auf die katholische Lutherrezeption, aber nicht einmal andeutungsweise auf eine jüdische Lutherdeutung hinweist. Dies muss, wie Christian Wiese an anderer Stelle geschrieben hat, als Missachtung oder bewusstes Verschweigen der jüdischen Stimme gedeutet werden.²

Jüdische Perspektiven als irrelevant auszublenden und in der Forschung zu marginalisieren, gehört ebenso zur impliziten und untergründigen Fortführung judenfeindlicher Traditionen. Für die aktuelle Debatte um Luthers Einfluss und Wirken wäre es also notwendig, auch die Kontinuität solcher Strategien und latenter Mechanismen aufzudecken und bewusst zu machen.

Micha Brumlik hat in seiner politologischen Betrachtung Luther als frühneuzeitlichen politischen Theoretiker in den Blick genommen. Und er hat die Verbindung von Luthers späten Judenschriften zu bestimmten Konzeptionen des im Entstehen begriffenen modernen Nationalstaats oder Territorialstaats analysiert. Er hat die politischen und ökonomischen Motive im Rahmen von Luthers Theologie überzeugend vor Augen geführt, die schließlich zu der Forderung nach Zerstörung von Synagogen und Wohnungen, der verordneten Obdachlosigkeit, der Vernichtung des kulturellen und religiösen Erbes, des Reiseverbots, zur Enteignung, Raub und Zwangsarbeit, schließlich zur Vertreibung geführt haben.

Er hat auf die unheilvolle Verknüpfung hingewiesen, die durch diese zweifache Begründung der Maßnahmen erfolgt ist: politisch-ökonomisch und theologisch, die dann der weltlichen Obrigkeit die Umsetzung der Maßnahmen anheimstellte.

Viele der evangelischen Theologen in der Zeit des Nationalsozialismus, wie der Kirchenhistoriker Erich Vogelsang, aber auch zahlreiche Exegeten wie Gerhard Kittel rezipierten diese zweifache Begründung und aktualisierten sie unter den politischen Voraussetzungen des NS-Staats, indem sie antisemitische Ideologien und zeitgenössische

Vorurteile miteinander verflochten. Sie knüpften direkt an Luthers späte Judenschriften an und legitimierten mit theologischen und politischen Begründungen die Maßnahmen gegen Juden. Auf diese Weise stützten und unterfütterten sie auch die Verfolgungs- und Vernichtungspolitik theologisch, zogen sich selbst jedoch aus der Verantwortung.

Grundprobleme der aktuellen Debatte um die späten »Judenschriften« Luthers

1. Explizite und implizite antijüdische Luthertraditionen

Die in den letzten Monaten vehement diskutierte Frage nach dem Beginn der expliziten Rezeption der späten »Judenschriften« im neuzeitlichen Protestantismus kann ein verstärkter Rekurs auf die späten »Judenschriften« mit dem Jahr 1933 festgestellt werden. Dass sie längst bekannt waren, darauf hat Micha Brumlik hingewiesen. Seit 1933 aber wurden sie explizit eingesetzt, um sich den nationalsozialistischen Machthabern anzudienen.

Die Instrumentalisierung der Judenfeindschaft in den späten Lutherschriften wurde nun zum bestimmenden Narrativ. Während der Weimarer Republik war diese Form der Rezeption auf der Ebene des Vereinsprotestantismus diskutiert, aber im Wesentlichen von völkischen Gruppen betrieben, während man diese eher steinbruchartige Verwendung in der wissenschaftlichen Theologie und an den Universitäten mit Zurückhaltung beobachtet hatte.

Offenbar konnte man aber 1933 auf andere antijüdische Traditionen der Theologie Luthers aufsetzen, die in den theologischen Wissenschaften an den Universitäten untergründig vorangetrieben worden waren und sich nun mit dieser offenen Form der Judenfeindschaft verschränkten.

Solche »Zubringerdienste« leistete beispielsweise die Diskussion der Exegeten um das Alte Testament als Grunddokument des christlichen Glaubens. Auch hier lässt sich eine bestimmte Rezeption der Theologie Luthers feststellen, die nicht in erster Linie auf der Rezeption seiner »Judenschriften« basiert, sondern seine Hermeneutik und die Grundlagen seiner Theologie betrifft.

So beriefen sich die Theologen auf eine unterschiedliche Interpretation des Alten Testaments und der Hebräischen Bibel von Juden und Christen, die schon vor 1900 Jahren zum Bruch ge-

führt habe. Seit dieser Zeit hätten die Juden nichts mehr mit dem ursprünglichen Gottesvolk Israel zu tun, da die Christen dieses Erbe weiterführten. Die Enterbungstheologie und der Bruch wurden 1933 noch schärfer herausgestellt, um eine radikale Distanz auch und vor allem mit den Jüdinnen und Juden der Zeit zu betonen und sich auch innerprotestantisch zu legitimieren.

Wir haben es hier also mit zwei Kontinuitätslinien der Lutherrezeption zu tun, eine offensichtliche, die die späten Judenschriften unter den Bedingungen der Ideologie des Nationalsozialismus aktualisierte, und eine subtile, untergründige, die die Grundlagen der Theologie Luthers betrifft. Diese schoben sich in der Zeit des Nationalsozialismus ineinander. Sie konstruierten ein Bild des Judentums, als ein den Christen feindlich gesonnenes Volk. Was wiederum dazu führte, dass man den Angriffen des NS-Staats auf die Juden auch theologisch nichts mehr entgegenzusetzen hatte.

Es gilt also, in der Debatte um die Kenntnis oder Unkenntnis der späten Judenschriften zu beachten, dass es weitere Formen antijüdischer Traditionsbestände gibt, die der Theologie Luthers inhärent sind, auf den ersten Blick jedoch nicht so offensichtlich wie die furchtbaren »Judenratschläge« Luthers. Diese Tradierung der untergründig vorhandenen antijüdischen Elemente christlicher Theologie hat jener Rezeption der späten »Judenschriften« in der Theologie an den Universitäten vorgearbeitet, ihre Überzeugungskraft generiert und 1933 zur Durchsetzung verholfen.

2. Nur Luther? Ein Blick in die Reformationszeit

Bei den derzeitigen Debatten wird ein weiteres Grundproblem sichtbar: Sie konzentrieren sich auf Martin Luther und sie konzentrieren sich zudem auf nur wenige Stellen aus zwei Schriften, die man zu Luthers sog. Judenschriften zählt.

Natürlich bestreitet niemand die zentrale Bedeutung des Wittenbergers für die Reformation, doch hat die kirchengeschichtliche Forschung die Vielfalt herausgearbeitet, in der sich die Reformation im 16. Jahrhundert entwickelt hat.

Es sind nicht nur vereinzelte Schriften, in denen sich Luther oder auch viele andere der namhaften Reformatoren über Juden oder das Judentum äußerten. Sie taten das ganz grundsätzlich, wenn sie die Bibel auslegten oder ganz konkret, wenn sie Gutachten erstellten, ob und wie Juden in

bestimmten Gebieten geduldet oder vertrieben werden sollten.

Auffällig oft ist die Rede von Juden, wenn die Gelehrten miteinander stritten, sowohl die Anhänger verschiedener Strömungen der Reformation untereinander als auch Altgläubige mit Anhängern der Reformation. Wenn einzelne Autoren ihre Position gegen eine andere abgrenzten oder verteidigten, taucht regelmäßig der Vorwurf auf, die Vertreter der abweichenden Meinung würden »judaisieren« oder ins Judentum zurückfallen, also nach damaligem Verständnis jüdische Irrlehren in die christliche Lehre einbringen. Wer »judaisierte«, also scheinbar Juden nachahmte, galt als vom wahren Glauben abgefallen.³

Der Zürcher Reformator Huldrych Zwingli war zwar selbst mit diesem Vorwurf vergleichsweise zurückhaltend, doch bestätigt ein Wort von ihm, wie verbreitet das Phänomen war: »Wie wir es noch heute sehen können, welch grosser Schimpf der Judenname ist, so dass wir die, die wir mit der grössten Schmähung behaften möchten, Juden nennen.«⁴

Hier zeigt sich eine Grundüberzeugung, die die Reformatoren weithin teilen, ganz gleich, wie sie die Bibel im Einzelnen verstanden und auslegten. Diese Grundüberzeugung geht bis in die Alte Kirche zurück, erhält aber in der Reformationszeit eine neue Dynamik und Bedeutung. Schon deswegen, weil die Reformatoren mit der Veränderung der Rechtsgrundlagen bei der Neugestaltung der Territorien deren theologische Fundierung von den Reformatoren einforderten.

Während mittelalterliche antijüdische Legenden von angeblichen Ritualmorden, Brunnenvergiftungen oder Hostienfreveln bei den Vertretern der Reformation in den Hintergrund traten und von einigen Reformatoren sogar massiv als Aberglaube zurückgewiesen wurden, propagierten diese andere traditionelle jüdenfeindliche Stereotype weiterhin – nun unter den Vorzeichen reformatorischer Theologien.

So galten die Juden den Reformatoren als verworfenes Volk, das unter dem Zorn Gottes steht, weil es sich der Wahrheit widersetzt, die in seiner Bibel steht. Der Zürcher Reformator Heinrich Bullinger fasste diese Grundüberzeugung so zusammen: »Die gesamte Ehre des Volkes Gottes ist auf die Christen übergegangen [...]; sie urteilen recht über das Gesetz und den Bund des Herrn; sie haben die heiligen Schriften, und bei deren Auslegung sind sie mit Erfolg gesegnet; sie haben

das wahre Heiligtum, den höchsten Priester, den wahren Altar der Rauch- und Brandopfer, nämlich Christus; sie haben den wahren Gottesdienst, der einst in den religiösen Handlungen vorabgebildet war [...] Nunmehr sind wir das auserwählte Volk.«⁵ Und deshalb gelte: »Ihr Juden seid nicht Kinder der Verheißung, denn ihr glaubt nicht an den, den Gott euch gesandt hat. Folglich seid ihr nicht das Volk Gottes.«⁶

Einig waren sich die Reformatoren darin, dass von den Frommen des Alten Testaments, den Erzvätern und Propheten, eine direkte Linie nur in die christliche Kirche hineinführte. Und diese war für sie ausschließlich die Kirche der Reformation, denn Juden wie auch römische Katholiken verfehlten den Sinn und die Bestimmung der Heiligen Schrift. Beide würden sich nur auf ihre eigenen Leistungen und Regeln stützen und das Gesetz einhalten, um bei Gott Gerechtigkeit und Anerkennung zu finden.

Für Philipp Melanchthon beispielsweise setzte sich in der römisch-katholischen Kirche der Teil des jüdischen Volkes fort, der immer schon die Lehre falsch verstanden habe. Nach seinem Urteil schöpfte die römische Kirche bei ihren Zeremonien aus jüdischen Quellen.⁷ Das Judentum galt als Inbegriff der Religion der Werkgerechtigkeit, der die wahre Kirche gegenüberstehe. Grundlegend war dabei die Vorstellung, dass Juden sich durch die Erfüllung der Vorschriften des Gesetzes ihren Lohn bei Gott erarbeiten und verdienen wollten. Insofern war für die Reformatoren auch die römisch-katholische Kirche jüdisch und Luther konnte sagen, die »Papisten« – also die römisch-katholischen Anhänger des Papstes – sind »unsere Juden«.⁸ Das Klischee von der jüdischen Gesetzlichkeit bildet sozusagen bei Luther das Gegenstück zur evangelischen Freiheit.

Luther hat über die sogenannten Judenschriften hinaus in zahlreichen Schriften seine Sicht auf Juden und das Judentum dargestellt. Die Spanne reicht von seiner ersten Psalmenvorlesung im Jahr 1513/15 bis zu seiner letzten Predigt in Eisleben, wenige Tage vor seinem Tod 1546. Zeit lebens hat ihn der Umstand beschäftigt, dass es Juden gibt, die nicht die christliche Wahrheit anerkennen, so wie er sie verstand.⁹ Für ihn stand fest: Aus dem Alten Testament geht unzweifelhaft hervor, dass Jesus von Nazaret der verheißene Messias ist.

Als Bibelausleger versucht Luther immer wieder zu zeigen, dass man nur von Jesus Christus her das Alte Testament richtig verstehen kann: »Wir

Christen haben den synn und verstand der Biblia, weil wir das Newe Testament, das ist Jhesum Christum haben, welcher im alten Testament verheissen und hernach komen, mit sich das liecht und verstand der schrift bracht hat«. Ihnen stehen für ihn die Juden gegenüber: Denn »weil sie diesen Christum nicht annemen, können sie nicht wissen, noch verstehen, was Moses, die Propheten und Psalmen sagen, was rechter glaube ist, was die Zehen gebot wollen, was die Exempel und Historien leren und geben, sondern die schrift mus jnen sein (nach Jsaias 29. weisung) wie ein brief, dem, der nicht lesen kan.«¹⁰

Die Wahrnehmung und Abgrenzung von vermeintlich Jüdischem ist kein Nebenthema Luthers oder der anderen Reformatoren, auch wenn diese vielleicht nicht mit eigenen »Judenschriften« an die Öffentlichkeit getreten sind, in denen sie ihre Vorstellungen entfalten. Es sind die Begriffe »Judentum« und »Juden«, die seit Jahrhunderten als Negativfolie schlechthin galten. Deshalb belegte man mit ihnen Gegner oder diejenigen, gegen die man sich selbst abgrenzen wollte.

Es geht also im Blick auf den Umgang mit der aktuellen Debatte um Luthers Einfluss und Wirken nicht nur um die offensichtlichen antijüdischen Positionen und Spitzenaussagen, sondern es geht um implizite antijüdische Traditionen der christlichen Theologie, die unterschwellig reproduziert, an die jeweilige Situation angepasst und – gegebenenfalls mit den Namen von Autoritäten verbunden – weitervererbt werden.¹¹

Die Rechtfertigungslehre, die sich gegen das Klischee einer Frömmigkeit absetzt, die auf Verdienst und Leistungen beruht, nimmt bei Luther und seinen Anhängern eine zentrale Rolle ein, ohne dass deren Schlussfolgerungen im Blick auf das Judentum identisch und unveränderlich bleiben.¹² Wiederum haben auch die Hochschätzung des alttestamentlichen Gesetzes oder die Vorstellung, dass Alter und Neuer Bund Ausdruck des einen Bundes Gottes sind, wie sie die Schweizer und die ihnen nahestehenden Reformatoren vertraten, keine positivere Sicht des Judentums zur Folge. Das lässt sich etwa bei Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger, Martin Bucer oder Jean Calvin zeigen.¹³

Da begegnet bei Landgraf Philipp von Hessen eine erstaunliche andere Sichtweise, wenngleich er diese in der schon genannten Judenordnung nicht gegen Martin Bucer und die hessischen Theologen durchzusetzen vermochte.¹⁴ Sie zeigt

auch Folgen einer eigenständigen Bibellektüre und -aneignung:

Als 1538 das hessische Schutzprivileg auslief, kam auf den Landgrafen die Frage zu, wie künftig der Umgang mit den Juden im Territorium zu regeln sei. Dies war schon aufgrund der Vertreibungspolitik des kursächsischen Nachbarn notwendig, der bereits 1536 die Juden aus dem Land gewiesen sowie die Durchreise und den Handel verboten hatte. Aber auch die zunehmenden Auseinandersetzungen der christlichen Untertanen mit den ortsansässigen Juden sowie der Druck der hessischen Pfarrer ließen eine Neuregelung sinnvoll erscheinen. Philipp selbst war an einer Duldung und nicht an einer Ausweisung der jüdischen Bevölkerung interessiert. Er verfolgte damit fiskalische Interessen und demonstrierte in der souveränen Ausübung des Judenschutzes nach außen sichtbar seinen frühabsolutistischen Machtanspruch.

Der Landgraf wandte sich an Martin Bucer, der sich in seinen Augen als Kirchendiplomat bewährt hatte, und beauftragte ihn mit einem Gutachten, das jedoch nicht so ausfiel, wie er es erwartet hatte. Denn die Vorschläge, die Bucer zur Grundlage einer Judenordnung aufgeführt hatte, waren eine Zusammenfassung von Bestimmungen, die sich zum großen Teil in den Bahnen verschiedener mittelalterlicher Konzilsbeschlüsse bewegten, faktisch jedoch nie zeitgleich in Geltung waren. Durch ihre Bündelung und ihre Interpretation vom alttestamentlichen Fremdenrecht her verschärfte Bucer die bestehenden Gepflogenheiten, indem er die Handlungsspielräume der Juden auf religiös-kultischem wie wirtschaftlichem Gebiet extrem beschränken wollte. Zusätzlich dazu riet Bucer, die Juden schwerer Zwangsarbeit zu unterwerfen. Mit seinem Plädoyer für eine »Duldung« unter den erdenklich härtesten Bedingungen versuchte der Straßburger Reformator zugleich, die hessischen Prediger zu überzeugen, die eine Ausweisung der Juden nach dem kursächsischen Modell, und damit auch dem der Wittenberger Theologen, favorisierten.¹⁵

Der Rat Bucers traf bei dem Landgrafen auf wenig Zustimmung.¹⁶ Am 23. Dezember übersandte er einen Brief an seine Räte, in dem er mitteilte, er könne nicht finden, dass man die Juden so hart behandeln solle, wie das Gutachten es verlange: »Dann auf den Ratschlag, so die gelehrten gestellt, wäre es den Juden vnmöglich zu bleiben. Denn solcher Ratschlag, ist also enge gemacht und gespannt, das sy sich bey vns nitt halten konnten.«¹⁷ Sein implizites Ziel war also das Ver-

bleiben der Juden im Territorium, und dies begründete er mit seiner Bibelhermeneutik und seiner Auslegung von Röm 11, die unter den allermeisten theologischen Positionen der Zeit als außergewöhnlich gelten kann.¹⁸

Philipp von Hessen argumentiert von der Stellung der Juden in der (christlichen) Heilsgeschichte aus.¹⁹ Mit Röm 11 weist er darauf hin, dass die Juden ein »herrlich Geschlecht«²⁰ seien, aus dem auch Christus hervorgegangen sei. Damit rekurriert Philipp von Hessen auf dieselbe Bibelstelle wie die Prediger, legt sie jedoch anders aus: Das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißung Gottes wurden zuerst dem jüdischen Volk zuteil. Aus ihm komme auch Christus. Während Bucer von dem alttestamentlichen Fremdenrecht ausgegangen war und Röm 11,28 nur als Begründung dafür herangezogen hatte, dass die christlichen Kaiser und Bischöfe in der Vergangenheit die Juden besser behandelt hätten als andere nicht-christliche Gruppen, stellt der Landgraf Röm 11,17–24 als Kern seiner Argumentation dar.²¹

Der Landgraf verweist zunächst darauf, dass es sich bei dem Volk Gottes um die Juden handelt: Das Volk Israel ist das Volk der Juden, und es hat eine eigenständige Position in Gottes Heilsplan. Während Bucer die Meinung vertreten hatte, dass die Juden diese Position verloren haben, weil sie »das Blut Christi, der Apostel und der Märtyrer vergossen« hätten, setzt sich der Landgraf dieser gängigen theologischen Meinung entgegen, indem er an der bleibenden Erwählung der Juden festhält.

Die Verwerfung Christi durch die Juden und das Festhalten Gottes an seinem Volk sieht der Landgraf durch Lk 17,25 und in Lk 21,32 im göttlichen Heilsplan vorgegeben: »Warlich, ich sage Euch, dieses Geschlecht wurd nitt vergehen, bis das es alles geschehe« – und er fügt hinzu: »Diese wort verstehen wir auf die Juden«.²² Weiterhin verweist er auf die Zusage des Neuen Bundes in Jer 31. Gegenüber Bucer, der den »Abbruch bzw. die Ablösung« der hervorgehobenen Stellung der Juden in der Heilsgeschichte seit der Ablehnung Christi durch die Juden betont, insistiert der Landgraf auf der »Kontinuität« der Stellung in Gottes Heilsplan. Er zieht damit eine Linie von den zeitgenössischen Juden des hessischen Territoriums zu dem auserwählten Volk Israel. Da aus diesem Volk Christus hervorgegangen ist, sind die Juden damals und heute Gottes erwähltes Volk.

Dementsprechend ist auch den Christen ein freundlicher Umgang mit den Juden geboten im

Sinne des alttestamentlichen Gastrechtes für Fremde. Hier zieht der Landgraf Dtn 10,18–19 heran: »Got hat die frembdlinge lieb, das er ihnen auch Speis und kleider gebe. Darum solt Ihr auch die Fremdlinge lieben, denn ihr seyd auch Frembdlinge gewesen in Egyptenland.«²³ Damit übernimmt auch Philipp von Hessen die Deutung der Juden als Fremdlinge im christlichen Territorium, aber er stellt heraus, dass ihnen ein allgemeines Gastrecht gebühre, das im Gegensatz zu den von Bucer vorgeschlagenen Unterdrückungsmaßnahmen stehe.

Insgesamt, so der Landgraf, könne er in der ganzen Heiligen Schrift keine Gründe dafür finden, dass man Juden so übel behandeln solle, wie Bucer dies vorschlägt. Auch verweist er auf die historische Tatsache, dass auch Kaiser und Bischöfe die Juden durch Schutzprivilegien und Schutzrechte im Lande gehalten hätten. Die Juden seien aufgrund ihrer Stellung in der Heilsgeschichte als Volk Gottes und tragende Wurzel anzuerkennen und um der Väter willen zu lieben.

Betont Bucer den Unterschied zwischen Juden und Christen und ordnet die Juden den Christen unter, verweist der Landgraf auf die Kontinuität zwischen beiden und die gemeinsame Herkunft. Weiterhin besteht er, im Gegensatz zu gängigen theologischen Positionen, auch auf der Kontinuität zwischen dem Volk Israel und der zeitgenössischen Judenschaft: Nicht nur Jesus, auch die Apostel waren Juden, ihnen sei das Wort Gottes zuerst anvertraut worden, und durch sie sei den Christen Heil widerfahren. In dieser Kontinuität befindet sich auch die hessische Judenschaft.

Um den vehementen Auseinandersetzungen mit der Pfarrerschaft ein Ende zu bereiten, wurde schließlich 1539 eine Judenordnung erlassen.²⁴ Neu war die Art und Weise der Bestätigung, die nun als Ordnung für das gesamte Territorium verbindlich war. Die personale Bindung zwischen den Juden und dem Landgrafen wurde aufgegeben zugunsten der abstrakten Beziehung, die auf das Territorium bezogen war.²⁵ Die Forderungen Bucers wurden im Wesentlichen nicht aufgenommen. Dennoch fanden einige seiner Vorschläge in die Ordnung Eingang.

Die Ordnung verschärfte damit zum einen die Lebensbedingungen der hessischen Judenschaft gegenüber dem vorherigen Modell, da unter der bisherigen Schutzherrschaft keine dieser Vorgaben gemacht worden waren, was Glauben und Religionsausübung betraf. Die Aufnahme der Vorschläge Bucers ist als »Pazifizierungsmaß-

nahme« gegenüber den hessischen Predigern zu erklären, die weiterhin eine stricte Ausweisung der Juden forderten. Zum anderen wurde den Juden durch die Ordnung ein langfristiger Aufenthalt und eine Rechtssicherheit innerhalb des Territoriums gewährt. Handel und finanzielle Bereiche wurden unter die Aufsicht der landgräflichen Verwaltung gestellt. Dies bietet in der Reformationszeit ein Alternativkonzept zu anderen evangelischen Territorien wie Kursachsen, die die Ausweisung der Juden betrieben hatten.

Der theologischen Begründung Philipp von Hessens ist der Reformator des Herzogtums Braunschweig-Lüneburg Urbanus Rhegius an die Seite zu stellen. Rhegius zählte zu Luthers Anhängern und stand als christlicher Hebraist im Austausch mit jüdischen Gelehrten und Gemeinden. Eine wichtige Rolle für seine Äußerungen spielte seine aus Augsburg stammende Frau Anna Weissbrücker, die ebenfalls theologisch gebildet war und Hebräisch gelernt hatte. Im Unterschied zu den Braunschweiger Geistlichen oder dem späten Luther hielt Rhegius fest an seinem Plädoyer für die Tolerierung der Juden. Rhegius setzte überdies seine Studien und den Austausch mit jüdischen Gemeinden und Gelehrten fort. Andere christliche Hebraisten hatten dies in den 1530er Jahren oft aufgegeben, weil ihre Studien ihnen den Vorwurf angeblichen Judaisierens eingebracht hatten. Von dieser Stigmatisierung wollten sie sich befreien, indem sie die Beschäftigung mit hebräischen (bzw. aramäischen) jüdischen Schriften aufgaben.²⁶

Auch Rhegius vertrat antijüdische Vorurteile. Beispielsweise interpretierte er die Bedrückungen durch die hessische Judenordnung als gerechtfertigte Strafe für die angebliche Halsstarrigkeit der dortigen jüdischen Bevölkerung.²⁷ Mit Zustimmung übernimmt er die Unterstellung des Hieronymus, Juden suchten nur »ein weltlich Reich an Christo«, und sein Urteil über die häufig »grobe / tölpische / phantaseien der Juden«. Weil sie eben »nicht in der Christlichen Kirchen / da der heilige Geist die warheit der Schrifft allein offenbaret« seien, hätten »sie keinen rechten verstand in der Biblien«.²⁸

Rhegius las also die Hebräische Bibel wie seine christlichen Zeitgenossen selbstverständlich christologisch und richtete seine Hoffnung auf die Hinwendung der Juden zum Glauben an Jesus Christus. Mit diesen Überzeugungen trat er an die jüdischen Gemeinden in Hannover und Braunschweig heran, stieß dort allerdings auf kein Verständnis für seine missionarischen Initiativen.

Gleichwohl rechnete er weiterhin mit einer Konversion der jüdischen Gemeinschaft und setzte sich deshalb 1539 und 1540 für deren Duldung in Braunschweig ein, und zwar gegenüber den Repräsentanten der Stadt und der dortigen Geistlichkeit.

Rhegius argumentierte wie Philipp von Hessen vor allem mit dem 11. Kapitel des Römerbriefs. Mit Röm 11,18 warnte er einerseits die Christen vor Selbsttruhm und erinnerte andererseits an die paulinische Erwartung einer endzeitlichen Rettung aller Juden (Röm 11,25f.). In Anlehnung an Röm 11,28 forderte er, die Juden zu »lieben um der heiligen Väter willen, denen die heilbringenden Verheißungen gegeben worden sind«, und zwar unbeschadet der Tatsache, dass sie »unsere Feinde« seien, »insoweit sie bis jetzt die Wahrheit des Evangeliums mit blindem Eifer verfolgen«.²⁹

In seinem »Dialogus von der herrlichen / trostreichen Predigt / die Christus Luce xxiiii. von Jerusalem bis gen Emaus / den zweien Jüngern am Ostertage / aus Mose vnd allen Propheten gethan hat«³⁰ mit seiner Frau Anna entfaltete Rhegius seine Israellehre.³¹ Die gegenwärtige Ablehnung des Evangeliums durch die Juden interpretiert er traditionell mit der negativ konnotierten Metapher Blindheit, betont jedoch die heilsgeschichtlich positive Funktion dieser Blindheit für die Nichtjuden: »Du hast zuuor aus der Epistel Pauli Rom. xi. gehöret, wie er die Jüden wil vnuerachtet³² haben / Denn sie haben eine verheissung jrer bekerung vor dem Jüngsten tage / nemlich / wenn nu die Israeliten nach dem geist / das ist / die erwelte zal der kinder Gottes aus der Heiden-schafft erfüllet ist / das sie alle sind Christen worden / so werden die Jüden als denn von jrer blindheit abstehen / vnd sich zu dem rechten Messiahs Jhesu Christo versamen / vnd das Euangelium auch annemen / [...] das sie in der letzten zeit noch sollen begnadet / beruffen vnd bekeret werden / durchs Euangelium / welche noch vnter jnen ins reich Christi gehören / der seine Scheflein wol kennet / vnd sie jren Hirten auch wol kennen werden.«³³

In der Regel eint die allermeisten Reformatoren unterschiedlichster Prägung eine grundsätzliche Ablehnung des Judentums, auch wenn einige Luthers Schärfe abgelehnt haben. Elemente dieser antijüdischen Einstellung sind die Überzeugungen, dass die Judenheit verblendet sei, den Sinn des Alten Testaments verdrehe, sich selbst zu erhöhen und mit eigenen Werken Anerkennung bei Gott zu verdienen versuche. Weiter erkenne sie nicht die Botschaft, die ihr gegeben ist, töte

Christus und erfahre den Zorn und den Fluch Gottes in den drückenden Bedingungen, unter denen sie nunmehr leben müsse. Diese religiösen Vorurteile mischten sich mit gesellschaftlichen Vorurteilen gegen Juden wie etwa deren angeblicher Gewinnsucht und Ausbeutung der übrigen Bevölkerung oder ihrer Abneigung gegenüber körperlicher Arbeit. Wenn auch bestimmte Vorurteile an Bedeutung verloren, weil sie mit abgelehnten Frömmigkeitspraktiken verknüpft waren, überdauerte das zeitgemäß aktualisierte antijüdische Ressentiment die reformatorischen Aufbrüche nicht nur, sondern entfaltete teilweise auch mit verschiedensten Schriften und Gutachten unter dem Namen verehrter und als Autorität geltender Lehrer der Reformation eine neue Dynamik, etwa im Bereich der Gegenüberstellung von Glaube und Werken oder Gesetz und Evangelium.³⁴

Wer Gottes Zorn entkommen wollte, musste sich Jesus Christus zuwenden. Das war die Überzeugung vieler reformierter und lutherischer Theologen, ganz gleich, wie sie den Alten und den Neuen Bund, das Gesetz und das Evangelium im Einzelnen verstanden. Es ist bezeichnend, dass »Juden«, »jüdisch« und »Judentum« weiterhin unhinterfragt als Inbegriff für eine verfehlte Religion gelten und zur Beschimpfung Andersdenkender dienen.

Auch diejenigen, die für Juden eine positive heilsgeschichtliche Zukunft erwarteten, hielten das Judentum für einen vorläufigen, letztlich doch beschränkten Glauben, der durch eine endzeitliche Hinwendung zum Evangelium überwunden werde.

Ausblick

Der frühere Ratsvorsitzende der EKD, Nikolaus Schneider, hat 2013 als Schlussfolgerungen aus dem schweren Erbe der Judenfeindschaft vorgeschlagen, das Reformationsjubiläum zum Anlass zu nehmen, »die antijüdischen Äußerungen Martin Luthers und seine judenpolitischen Empfehlungen als dem Wort Gottes widersprechend zurückzuweisen«.³⁵ Dies haben einige Landeskirchen grundsätzlich bereits seit den 1980er Jahren unternommen, vor dem Hintergrund des Reformationsjubiläums hat das jüngst die EKHN getan. Solch deutliche Distanzierung und konkrete Konsequenzen wären auch für andere Landeskirchen und die EKD wünschenswert. Zusätzlich dazu sollten auch die übrigen Reformatoren und die problematischen Vorstellungen von Juden und

Judentum auch jenseits von Luthers hasserfüllten Spätschriften in den Blick kommen.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern hat schon 1998 darauf aufmerksam gemacht, dass es um mehr geht. In ihrem Wort zum Verhältnis von Christen und Juden heißt es: »Es ist für die lutherische Kirche, die sich dem Werk und Erbe Martin Luthers verpflichtet weiß, unerlässlich, auch seine antijüdischen Äußerungen wahrzunehmen, ihre theologische Funktion zu erkennen und ihre Wirkung zu bedenken. Sie hat sich von jedem Antijudaismus in lutherischer Theologie zu distanzieren. Hierbei müssen nicht nur seine Kampfschriften gegen die Juden, sondern alle Stellen im Blick sein, an denen Luther den Glauben der Juden pauschalisierend als Religion der Werkgerechtigkeit dem Evangelium entgegensetzt.«³⁶

Es geht also auch darum, alte hermeneutische Fragen neu zu bedenken – auch das hat Nikolaus Schneider angeregt: »Die Fragen nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament, die Fragen nach dem Christuszeugnis in der Hebräischen Bibel, die Fragen nach der Bedeutung ihrer jüdischen Auslegung für uns Christinnen und Christen.«³⁷

Und es muss darum gehen, andere Perspektiven kennenzulernen.

Das ermöglicht nur die Begegnung. Neben der selbstkritischen Sichtung der eigenen christlichen theologischen Tradition gilt es, auch jüdische theologische Traditionen wahrzunehmen.

Die jüdischen Gemeinden sind im Umbruch, sie stellen sich neu auf. Sie setzen neue Themen, neue Akzente. All dies bedeutet auch neue Herausforderungen – auch für den christlich-jüdischen Dialog. Es gilt, neue Orte des Austausches zu schaffen. Diese Tagung ist ein solcher Ort. Akademien überhaupt sind solche Orte, jüdische Akademien wie christliche Akademien.

Auch die Augustana-Hochschule in Mittelfranken ist an dieser Begegnung und an Kooperationen interessiert. Seit Jahren wird dort an der Geschichte der Synagogen in Bayern gearbeitet. »Mehr als Steine« – heißt das Projekt.³⁸ Es geht um die lange Tradition des wechselvollen Zusammenlebens von Juden und Christen in Bayern. Diese Geschichte gilt es, zu rekonstruieren. Und im Frühjahr 2016 wird das neue Institut für christlich-jüdische Studien und Beziehungen an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau offiziell eröffnet. Denn es geht nicht nur darum,

an die Vergangenheit zu erinnern, sondern auch darum, Zukunft zu gestalten. Auch das wäre eine Aufgabe im Umgang mit der aktuellen Debatte um Luthers Einfluss und Wirken – aus protestantischer Sicht.

Anmerkungen:

¹ Heinrich Bornkamm, *Martin Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Heidelberg 1955.

² Christian Wiese, *Gegenläufige Wirkungsgeschichten: Jüdische und antisemitische Lutherlektüren im Deutschen Kaiserreich und der Weimarer Republik*, in: Wolfgang Kraus/Harry Oelke/Gury Schneider-Ludorff/Anselm Schubert/Axel Töllner (Hg.), *Die Rezeption von Luthers »Judenschriften« im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 2015 (Erscheint Ende 2015).

³ Vgl. dazu mit zahlreichen Beispielen Achim Detmers, *Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin (Judentum und Christentum 7)*, Stuttgart – Berlin – Köln 2001, S. 64–76, S. 138f. u.ö.

⁴ So in einer Predigt zu Jer 23,15 (1530/31). Zit. nach Detmers, *Reformation*, S. 160.

⁵ So in einer Predigt aus der Sammlung *Sermonum decades quinque*, fol. 182v–183r. Zit. nach Detmers, *Judentum*, S. 173.

⁶ So im Römerbriefkommentar (1533) zu Röm 9,6b–9. Zit. nach Detmers, *Judentum*, S. 173.

⁷ Detmers, *Judentum*, S. 130.

⁸ »Papistas, iudeos nostros«, *Galaterbriefvorlesung* 1531, WA 40, I, S. 336, 13.

⁹ Vgl. dazu Thomas Kaufmann, *Luthers Juden*, Stuttgart 2014, hier: S. 7–17.

¹⁰ Von den letzten Worten Davids (1543), WA 54, S. 29, 3–6 u. S. 30, 1–5.

¹¹ Vgl. dazu jetzt David Nirenberg, *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, München 2015.

¹² Vgl. dazu Peter von der Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas »Der gantz Jüdisch glaub« (1530/31)*, Stuttgart 2002, bes. S. 242–270. Zu Melanchthon vgl. Detmers, *Judentum*, S. 119–143.

¹³ Vgl. dazu Detmers, *Judentum*, S. 144–215 u. 239–317 (für den frühen Calvin bis 1544).

¹⁴ Die Darstellung hier folgt Gury Schneider-Ludorff, *Die Haltung der Reformatoren zu den Juden*, in: Mario Delgado, Volker Lep-

pin, David Neuhold (Hg.), *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentums-geschichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 17)*, Fribourg – Stuttgart 2012, S. 51–62.

¹⁵ Der »Judenratschlag« Martin Bucers und der Hessischen Theologen, sowie die Diskussion um die zu schaffende Judenordnung in: *BDS – Martin Bucer opera omnia*, hg. v. Robert Stupperich, Bd. 7: *Schriften der Jahre 1538–1539*, Gütersloh 1964; 360ff. Vgl. daneben Detmers, *Judentum*, S. 204–215; von der Osten-Sacken, *Luther*, S. 248–253.

¹⁶ Schreiben Philipps von Hessen an seine Räte vom 23. Dezember 1538, *BDS* 7, S. 382.

¹⁷ A.a.O. S. 380.

¹⁸ Vgl. dazu auch Cornelis Augustijn, *Ein fürstlicher Theologe. Landgraf Philipp über Juden in einer christlichen Gesellschaft*, in: *Reformiertes Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher*, hg. von Heiko A. Obermann u.a. Zürich 1993, S. 1–11. Vgl. auch Gury Schneider-Ludorff, *Der fürstliche Reformator*.

¹⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden: Schreiben Philipps von Hessen an seine Räte vom 23. Dezember 1538, *BDS* 7, S. 380–382.

²⁰ A.a.O. S. 380.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Vgl. Schreiben Philipps von Hessen an seine Räte vom 23. Dezember 1538, *BDS* 7, S. 380.

²⁴ Vgl. die Judenordnung von 1539, in: *BDS* 7, Anlage 8, S. 391ff.; Ausführlich dazu J. Friedrich Battenberg, *Judenordnungen der frühen Neuzeit in Hessen*, in: *Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen, Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben*, hg. v. der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen, Wiesbaden 1983, S. 83–122.

²⁵ Vgl. dazu Battenberg, *Judenordnungen der frühen Neuzeit in Hessen*, S. 83–122.

²⁶ Zu Rhegius insgesamt s. Scott J. Hendrix, *Toleration of the Jews in the German Reformation: Urbanus Rhegius and Braunschweig (1535–1540)*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 81 (1990), S. 189–215; von der Osten-Sacken, *Luther*, S. 263–270.

²⁷ Hendrix, *Toleration*, S. 201.

²⁸ *Dialogus von der herrlichen / trostreichen Predigt / die Christus Luce xxiii. von Jerusalem bis gen Emaus / den zweien Jüngern am Ostertage / aus Mose vnd allen Propheten gethan hat*. Zit. nach dem Druck Wittenberg 1553, BSB, 4 asc. 861;

urn:nbn:de:bvb:12-bsb00017881-3, hier: fol. 53r. Zu anti-jüdischen Überzeugungen von Rhegius mit weiteren Beispielen vgl. Thomas Kaufmann, *Luthers »Judenschriften«*. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011, S. 176.

²⁹ Hendrix, *Toleration*, 214 (= Appendix, Z. 111–113): »Sint igitur ludaei inimici nostri quatenus adhuc caelo zelo persequuntur veritatem Evangelii, sed diligamus eos propter patres eorum sanctos quibus promissiones salutiferae factae sunt.« Übersetzung zit. nach von der Osten-Sacken, Luther, S. 266. Bis zu einem gewissen Grad ähnlich argumentierte auch der Nürnberger Reformator Andreas Osiander in seinem Gutachten gegen einen Ritualmordvorwurf. Vgl. dazu von der Osten-Sacken, Luther, S. 253–259, hier: S. 256f.

³⁰ Zit. nach dem Druck Wittenberg 1553, BSB, 4 asc. 861; urn:nbn:de:bvb:12-bsb00017881-3.

³¹ Nach Hendrix orientiert sich der »Dialogus« am »Sefer Nizzachon« (wörtlich »Buch des Sieges«), einer antichristlichen jüdischen Polemik des Mittelalters. Seine Absicht bestehe darin, den »Nizzachon« zu widerlegen, *Toleration*, S. 195.

³² unverachtet.

³³ *Dialogus*, fol. 260v.; auch bei von der Osten-Sacken, Luther, S. 267.

³⁴ Vgl. dazu Nirenberg, *Anti-Judaismus*, S. 253–271; Kaufmann, *Luthers Juden*, S. 87–98.

³⁵ Nikolaus Schneider, *Das Reformationsjubiläum im Licht des christlich-jüdischen Verhältnisses*, in: *Begegnungen* 1/2014, S. 4–11, hier: S. 7.

³⁶ Der Text findet sich beispielsweise unter http://augustana.de/fileadmin/user_upload/Kirchengeschichte/Erklaerung_der_ELKB_von_1998.pdf (letzter Aufruf 13.08.2015).

³⁷ Schneider, *Reformationsjubiläum*, S. 9.

³⁸ Mittlerweile sind drei der geplanten vier Teilbände erschienen: Band I im Jahr 2007 mit den (ehemaligen) jüdischen Gemeinden von Oberfranken, Oberpfalz, Oberbayern, Niederbayern und Schwaben, Band II im Jahr 2010 mit denen von Mittelfranken und Band III/1 mit dem westlichen Teil Unterfrankens. Band III/2 mit den fehlenden Landkreisen Unterfrankens soll ca. 2018/2019 erscheinen. Vgl. dazu <http://www.synagogenprojekt.de> (letzter Aufruf 13.08.2015). 

Autorenverzeichnis

Prof. Dr. Christian Wiese, Martin-Buber-Professur für Jüdische Religionsphilosophie, Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Prof. Dr. Andreas Pangritz, Professur für Systematische Theologie am Evangelisch-Theologischen Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn und Direktor des Ökumenischen Instituts

Dr. Maria Diemling, Reader in Jewish-Christian Relations an der Canterbury Christ Church University

Prof. Debra Kaplan, Bar-Ilan University, Ramat Gan (Israel)

Prof. Dr. Micha Brumlik, Senior Advisor am Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg,

Professor em. am Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Prof. Dr. Gury Schneider-Ludorff, Lehrstuhl für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau und Co-Direktorin des Instituts für christlich-jüdische Studien und Beziehungen an der Augustana-Hochschule

Dr. Axel Töllner, Landeskirchlicher Beauftragter der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern für den christlich-jüdischen Dialog und Geschäftsführer des Instituts für christlich-jüdische Studien und Beziehungen an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau



Informationen aus erster Hand

Texte und Dokumente aus Kirche und Gesellschaft

- ☐ Ich bestelle ein kostenloses
Probeexemplar epd Dokumentation

Tel.: (069) 58098-225

Fax: (069) 58098-226

E-Mail: aboservice@gep.de

www.epd.de

Absender

Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik gGmbH · Aboservice · Postfach 50 05 50 · 60394 Frankfurt