

epd Dokumentation online

Herausgeber und Verlag: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) gGmbH,
Emil-von-Behring-Str. 3, 60439 Frankfurt am Main.

Geschäftsführer: Direktor Jörg Bollmann

Amtsgericht Frankfurt am Main HRB 49081

USt-ID-Nr. DE 114 235 916

Verlagsleiter: Bert Wegener.

Chefredakteur der epd-Zentralredaktion: Dr. Thomas Schiller.

epd Dokumentation: Uwe Gepp (verantw.)

Erscheinungsweise: einmal wöchentlich, online freitags.

Bezugspreis:

- **Online-Abonnement** „epd Dokumentation“ per E-Mail: monatl. 26,70 Euro, jährlich 320,40 Euro, 4 Wochen zum Ende des Bezugsjahres kündbar. Der Preis für das Online-Abonnement schließt den Zugang zum digitalen Archiv von epd-Dokumentation (ab Jahrgang 2001) ein.

Verlag/Bestellservice (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-191,

Fax: 069/58098-226, E-Mail: aboservice@gep.de

Redaktion (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-209

Fax: 069/58098-294, E-Mail: doku@epd.de

© GEP, Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten. Die mit dem Abo-Vertrag erworbene Nutzungsgenehmigung für „epd Dokumentation“ gilt nur für einen PC-Arbeitsplatz. „epd Dokumentation“, bzw. Teile daraus, darf nur mit Zustimmung des Verlags weiterverwertet, gedruckt, gesendet oder elektronisch kopiert und weiterverbreitet werden.

Anfragen richten Sie bitte an die epd-Verkaufsleitung (Adresse siehe oben unter GEP),

Tel: 069/58098-259, Fax: 069/ 58098-300, E-Mail: verkauf@epd.de.

Haftungsausschluss:

Jede Haftung für technische Mängel oder Mängelfolgeschäden ist ausgeschlossen.

Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 9. Februar 2016

www.epd.de

Nr. 6

■ Reformation und Israel – gestern, heute, morgen. Versuche einer protestantisch-israelischen Annäherung

Tagung der Botschaft des Staates Israel in Berlin, der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt, der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt
Lutherstadt Wittenberg, 30. bis 31. August 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:
Verantwortliche Redakteure:
Uwe Gepp (V.i.S.d.P.) /
Reinhold Schardt
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)

■ Ministerpräsident Haseloff würdigt christlich-jüdischen Dialog

Sachsen-Anhalts Ministerpräsident Reiner Haseloff (CDU) hat den christlich-jüdischen Dialog als Beitrag zum vertrauensvollen Verhältnis zwischen Israel und Deutschland gewürdigt. »Der 50. Jahrestag der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Israel und Deutschland ist in jeder Beziehung ein einzigartiges Jubiläum«, sagte Haseloff laut Redemanuskript am 30. August auf der Tagung »Reformation und Israel – gestern, heute, morgen« in Wittenberg.

Dass es nach der Geschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch im selben Jahrhundert gelang, zum jüdischen Staat nicht nur diplomatische Beziehungen aufzunehmen, sondern stabile und inzwischen von Vertrauen und sogar von Freundschaft geprägte Beziehungen zu gestalten, sei »eine Leistung, die uns staunen lassen kann«, so der Ministerpräsident.

Reformation und Israel seien in diesem Zusammenhang wichtige Stichworte, unterstrich Haseloff weiter: »Für den christlichen Glauben war und ist es von größter Bedeutung, sich bewusst zu

machen, wie stark dieser aus jüdischer Geschichte, aus jüdischer Theologie, aus jüdischem Denken und aus jüdischer Liturgie erwachsen ist«.

Es sei ein besonderer Verdienst der Reformation, »sich alles das auch wieder aus den hebräischen Urtexten heraus zu erschließen«. Bereits darin zeige sich, wie eng verwoben die geistigen und religiösen Grundlagen von Juden und Christen seien.

Darin liege eine große Chance für die Verständigung zwischen den Kulturen, so Haseloff weiter. Zudem seien diese Gemeinsamkeiten die Voraussetzung dafür, dass »wir für die gleichen Werte einstehen: für Freiheit, Demokratie und die universellen Menschenrechte. Wir treten aber auch ein für ein waches Geschichtsbewusstsein, das uns vor dem Vergessen der dunklen Seiten unserer Vergangenheit bewahrt.«

Gemeinsam mit dem Botschafter des Staates Israel, Yakov Hadas-Handelsman, ist Haseloff Initiator und Schirmherr der Konferenz. Die Veranstaltung wird im Jahr des 50. Jubiläums der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Israel und Deutschland gemeinsam durch die israelische Botschaft, die Evangelischen Akademien von Sachsen-Anhalt

und von Berlin und die Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt mbH ausgerichtet.

(epd-Basisdienst, 30.8.2015)

Der Vortrag »‘Verfälschte Dinge‘ – wie evangelische Christen seit 1948 um eine verantwortliche Haltung zum Staat Israel und zum Nahostkonflikt ringen«, den Gerhard Gronauer von der Augustana-Hochschule Neuendettelsau auf der Tagung »Reformation und Israel« am 31. August 2015 gehalten hatte, ist in der Ausgabe 44/2015 von epd-Dokumentation erschienen.

Die Tagung »Reformator, Ketzer, Judenfeind. Jüdische Perspektiven auf Martin Luther« der Evangelischen Akademie zu Berlin und des Zentralrates der Juden in Deutschland vom 10.-12. Juni 2015 bezeichneten die Initiatoren als ein »‘besonderes historisches Ereignis‘. War sie doch die erste Kooperation des Zentralrates der Juden in Deutschland mit einer Ev. Akademie . . . Dieses Prädiikat wird noch verstärkt dadurch, dass sich diese Partner eines Themas annahmen, das für beide Seiten je unterschiedlich, aber gemeinsam schmerzhaft ist.« Die Beiträge dieser Tagung sind in der gleichnamigen Ausgabe 39/2015 von epd-Dokumentation erschienen.

Quellen:

Reformation und Israel – gestern, heute, morgen. Versuche einer protestantisch-israelischen Annäherung

Tagung der Botschaft des Staates Israel in Berlin, der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt, der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt, Lutherstadt Wittenberg, 30. bis 31. August 2015

Aus dem Inhalt:

- ▶ Dr. Christian Staffa
Einführung 3

Reformation und Israel – gestern, heute, morgen. Versuche einer protestantisch-israelischen Annäherung, Tagung in der Lutherstadt Wittenberg, 30.-31.8.2015

- ▶ Dr. Stefan Meißner:
»Wenn die Juden wieder in ihr Land kämen, wollt' ich...«
Martin Luthers negative Geschichtstheologie 6
- ▶ Ph. D. George Y. Kohler:
Die verpasste Rückkehr zum Judentum –
Reformrabbiner über die Reformation im Christentum 16
- ▶ Dr. Klaus Herrmann:
»Es ist das Heil uns kommen her!« – Ein Kommentar zu
George Y. Kohlers »Die verpasste Rückkehr zum Judentum« 23

Aus der epd-Berichterstattung

- ▶ Ministerpräsident Haseloff würdigt christlich-jüdischen Dialog 2

Einführung

Von Dr. Christian Staffa, Studienleiter Demokratische Kultur und Kirche, Evangelische Akademie zu Berlin

Vor 50 Jahren wurden die diplomatischen Beziehungen zwischen Deutschland und Israel aufgenommen. Das war der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt Anlass, unter der Schirmherrschaft des Botschafters des Staates Israel und des Ministerpräsidenten des Landes Sachsen-Anhalt über eine ungewöhnliche Frage nachzudenken: Wie lassen sich Israel und die Reformation in Beziehung setzen?

»Ist nun ihr Messias gekommen und Gottes Verheißung ist gehalten und erfüllt. Sie aber haben solches weder angenommen noch geglaubt, sondern Gott immerfort mit ihrem Unglauben Lügen gestraft. Ist es daher ein Wunder, dass Gottes Zorn sie zerstört hat, Jerusalem, den Tempel, das Gesetz, das Fürstentum, das Priestertum in Asche verwandelt, sie unter alle Völker zerstreut hat und dass er nicht aufhört, sie zu plagen, solange sie die göttliche Verheißung und Erfüllung in ihrem Unglauben und Ungehorsam Lügen strafen und lästern?« So polemisiert Luther geschichtstheologisch und leider extrem antijüdisch sowie in gewisser Weise mit Sadismus gezeichnetem Triumphalismus, wie Stephan Meißner in seinem Eingangsvortrag zeigt.

Der Ansatzpunkt für den Tagungstitel und eine Irritation für jede Theologie, die Luther hier noch folgen wollte, war und ist die real existierende Tatsache, dass Israel nicht mehr unter alle Völker zerstreut ist, sondern eben als Staat existiert, zwar angefochten von seiner Umgebung und sicher nicht immer an dem Gehorsam gegenüber dem Gott Israels orientiert. Aber es lebt. Luther selbst hat wiederum wohl eher in triumphalistischem Ton und mit beißendem Spott rätioniert, hätte man ihn »bald auf den Fersen nachsehen daherkommen, und auch Jude(n) werden«¹, sollten die Juden wieder in ihr Land kommen.

Eine ganz andere Frage drängte sich unter anderem aus der Lektüre Heinrich Heines oder Hermann Cohens auf, die Luther als Helden der Freiheit und des deutschen Humanismus sehen: Wie hielt es das Reformjudentum des 19. Jahrhunderts mit der Reformation?

Die Antworten darauf suchen George Y. Kohler von der Bar-Ilan-Universität und Klaus Herrmann von der Freien Universität Berlin und akzentuieren

unterschiedliche Aspekte. Einig sind sie sich darin, dass nicht die Rede davon sein kann, dass es eine direkte Linie von der Reformation zum Reformjudentum gibt. Eher gibt es eine skeptische Beurteilung der Reformation durch die Reformrabbiner. Die Reformation wird in dieser Perspektive zur verpassten Rückkehr zum Judentum, so der Titel von George Y. Kohler. Klaus Herrmann geht einen Schritt in die protestantische Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts, die anders als die Reformation selbst sehr wohl Einfluss auf die Entstehung des Reformjudentums hatte.

So zeichnet diese Dokumentation Elemente geschichtlich-theologischer Entwicklungen nach, die für die heutige Debatte um die Vergegenwärtigung des reformatorischen Erbes ihrem antijüdischen Charakter auch in den jüdischen Reaktionen nachspüren können und müssen, um sich immer wieder neu auszurichten und die Abgründe des eigenen Antisemitismus zu bearbeiten, auch um in einem vertrauensvollen Gespräch mit dem gegenwärtigen Judentum diesem in seinem Gewordensein begegnen zu können.

Das könnte dann so sein, wie Albert Friedländer, der große in Berlin geborene Rabbiner der Westend Synagogue in London 1983 über eine geträumte Szene mit Martin Luther schreibt: »So sitzen wir uns gegenüber, da im dunklen Keller, und Bruder Martin kann mich gar nicht sehen. Was er sieht, ist eine Zerrfigur, eine höllische Maske. Und das tut mir weh. ... Ach Martin, so kann ich's nicht machen und will es nicht machen. Hier im Dunkeln will ich nicht Abschied nehmen. Wir müssen 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. ... Aber um eines muss ich dich bitten im Moment des Abschieds, weil ich weiß, dass dunkle und hoffnungslose Zeiten immer wieder kommen: Verschließ die Folterkammer! Lass sie nie wieder öffnen!« (Albert Friedländer, *Aus der Sicht eines Juden*, in: *Luther Kontrovers*, Stuttgart 1983, S. 252-264, S. 263f)

Zu diesem Verschließen gehört das Wahrnehmen der Abgründe, wie auch die Rezeption der Reformation bei den Angegriffenen, das Gespräch darüber mit jüdischen Gesprächspartnern und -partnerinnen sowie nicht zuletzt die biblisch und damit auch von Luthers Auslegung in ihren besten Stücken inspirierte Umkehr aus vereinfachten

dualistischen Verhältnisbestimmungen von z. B. alt und neu, Buchstabe und Geist.

Anmerkung:

¹ *Brief wider die Sabbather*, S. 324; ganz ähnlich S. 315.



»Wenn die Jüden wieder in ihr Land kämen, wollt' ich...«

Martin Luthers negative Geschichtstheologie¹

Von Pfarrer Dr. Stefan Meißner, Vorsitzender des Arbeitskreises Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche der Pfalz, Speyer/Minfeld

Reformation und Israel – gestern, heute, morgen. Versuche einer protestantisch-israelischen Annäherung, Tagung in der Lutherstadt Wittenberg, 30.-31.8.2015

Kaum ein Thema ist in den christlichen Kirchen derzeit so umstritten wie die theologische Bedeutung der Rückkehr der Juden ins Gelobte Land oder der Staatsgründung Israels.² Wenn man heute zurückhaltend ist, historischen Fakten wie diesen eine religiöse Dignität zuzuschreiben, dann hat das ganz sicher auch mit unserer jüngeren Geschichte zu tun. Nicht wenige Kirchenführer verliehen nämlich nach der Machtergreifung Hitlers dem ‚Führer‘ eine zusätzliche Legitimation, indem sie ihn als Werkzeug Gottes apostrophierten. Die Zurückhaltung gegenüber geschichtstheologischem Denken ist insofern durchaus nachvollziehbar, freilich war christliche Theologie in dieser Hinsicht nicht immer so abstinent.³

Jahrhunderte lang betrieb man Geschichtstheologie unter negativen Vorzeichen. Dann nämlich, wenn es darum ging, das Leiden von Jüdinnen und Juden als Teil des göttlichen Heilsplanes darzustellen. Einer, der sich dieses Denkmusters *in extenso* bediente, war der Wittenberger Reformator Martin Luther. Immer wieder in seiner Laufbahn, in ganz unterschiedlichen Kontexten, führte er den Geschichtsverlauf gegen die Juden ins Feld. Ein kleiner Rundgang durch Luthers Schriften soll das nun verdeutlichen.

1. Kleiner Rundgang durch Luthers Schriften

1.1. »Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei« (1523)

Wenden wir uns zuerst einer Schrift zu, die gemeinhin als die positivste gilt, die Luther im Blick auf das Judentum geschrieben hat: »Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei« (1523). Der zweite Hauptteil beginnt mit der Auslegung des Jakobsegens (1 Mose 49), den Luther in Übereinstimmung mit Teilen der jüdischen Auslegung messianisch deutet. Luther kontrastiert die Verheißung (V.10), dass »das Zepter von Juda nicht weichen« wird, mit der für ihn offenkundigen

Tatsache, dass die Juden »wohl fünfzehn hundert Jahr´ kein Zepter, das ist kein Königreich noch König gehabt haben«. ⁴ Da zwischen Verheißung und Erfüllung aber unmöglich ein so großer Abstand bestehen könne, ist für den Reformator der Schluss unausweichlich: Der in V.10 als »Schiloh« bezeichnete Erlöser muss in der Person Jesu schon gekommen sein, das Warten der Juden auf einen kommenden Messias ist ein Irrtum.

Betrachtet man den Kontext dieser Passage, so geht es Luther hier darum, mit Hilfe alttestamentlicher Texte die Juden von der Messianität Jesu zu überzeugen. Er war nämlich in diesen Jahren durchaus noch von der Hoffnung beseelt, man könne bei ordentlicher Unterweisung in der Schrift etliche von ihnen für den christlichen Glauben gewinnen.⁵ Einerseits war das Judentum für Luther »prinzipiell keine legitime religiöse Möglichkeit mehr«, ⁶ weshalb es eine Duldung für ihn nur auf Zeit geben konnte. Andererseits lehnte der frühe Luther, anders als viele seiner Zeitgenossen, Zwangsmaßnahmen gegen die Juden eindeutig ab: »Man sage ihnen gütlich die Wahrheit, wollen sie nicht, lass sie fahren!«⁷ In Glaubensfragen – das ist zumindest hier noch Luthers Standpunkt – gilt der Grundsatz: »*Non vim, sed verbo*«. Folgerichtig empfiehlt er, die Juden »freundlich«, »brüderlich« und »nicht wie Hunde« zu behandeln.⁸ Diese moderaten Ratschläge mögen zum Teil strategisch begründet gewesen sein. Dennoch kann man hier auch so etwas wie eine Solidarität der Sünder heraushören. Die Juden, die Christus kreuzigten, seien nicht schlimmer als andere Gottlose auf der Welt.⁹

Vielleicht spielt bei Luthers missionarischem Eifer tatsächlich ein »vitailes apokalyptisches Endzeitbewusstsein«¹⁰ eine Rolle, wie es Th. Kaufmann für die frühen 20er-Jahre bei ihm diagnostiziert hat. Messianisch inspiriert war jedenfalls die fast zeitgleich kursierende anonyme Flugschrift: »Von einer großen Menge und Gewalt der Juden« (1523). Diese träumt von einer staatlichen Restitution Israels durch ein großes jüdisches Heer. Dass Luther dieses »Wunschbild einer bedrängten Judenheit«, ¹¹ sofern er überhaupt Kenntnis davon hatte, nicht billigen konnte, davon können wir ausgehen. Er ließ jedenfalls keinen Zweifel daran, dass das ewige Reich des Messias sich nicht auf

vergängliche Machtmittel gründen könne. Während die Hoffnungen der Juden auf das kommende Reich als »leiblich« abgetan werden, preist er das christliche Regiment als »geistlich«. Wiewohl er die fleischliche Herkunft Jesu aus dem Samen Davids in dieser Schrift durchaus positiv zu würdigen weiß, klingen hier bereits die vom Apostel Paulus übernommenen Dichotomien an, die der späte Luther dann zu unversöhnlichen Gegensätzen hochstilisiert.

1.2. »Vier tröstliche Psalmen an die Königin von Ungarn« (1526)

Nur drei Jahre nach dieser recht hoffnungsvoll gestimmten Judenschrift verfasst Luther eine Psalmenauslegung, die man als das aggressivste bezeichnet hat, was Luther je über die Juden geschrieben hat:¹² »Vier tröstliche Psalmen an die Königin von Ungarn« (1526)¹³ Die Adressatin dieser Schrift ist Maria, die Gattin des in der Schlacht von Mohács gegen die Türken gefallenen Königs Ludwigs II. Einer der Gründe für Luthers scharfen Ton ist vermutlich die Tatsache, dass seine naiven Hoffnungen auf eine Bekehrung der Juden mittlerweile enttäuscht worden sind. Für unsere Fragestellung ist v.a. Luthers Auslegung von Ps 109 interessant, eines Rachepsalms, den er ganz in der Tradition des Mittelalters als Gebet Christi »gegen Judas, den Verräter, und gegen das ganze Judentum« versteht.¹⁴ In V.10 zähle Jesus »alle geistlichen und leiblichen Plagen über die Juden« auf. »Wir sehen das Volk ja vor Augen«, so meint Luther, »wie es seit der Zeit der Zerstörung Jerusalems unstedet ist, da und dort ausgetrieben wird, nirgends festsetzt und allenthalben betteln muss, nicht ums Brot, sondern um Wohnung in den Ländern. Denn seit ihre Wohnung im jüdischen Land zerstört ist, müssen sie an allen Enden Wohnung suchen und haben nirgends Land, Stadt, Dorf noch Regiment zu eigen.«¹⁵ Eigentlich, so meint Luther, müssten diese Erfahrungen der Entwurzelung doch auch dem jüdischen Volk vor Augen führen, dass es in die Irre geht. Aber was für Außenstehende unwiderleglich ist, sehen die Juden offensichtlich nicht, da der Teufel sie verstockt hat: »Die Vernunft wäre wohl überwunden«, so schließt Luther, »aber der Satan steht zur Rechten und lässt sie es nicht verstehen.«¹⁶

All dieses Unheil sei über die Juden gekommen wegen des Fluches, der durch ihre Verwerfung Christi auf ihnen lastet. Der Verrat des Judas endete mit dessen Tod, er erhängte sich. Die Juden seien zwar nicht »äußerlich ausgerottet«,¹⁷ aber doch *geistlich* (d.h. als Volk Gottes) gestor-

ben. Man hat Luthers Entgleisungen zu verharmlosen versucht, indem man behauptete, sie seien eher deskriptiver als polemischer Art.¹⁸ Doch hat er das Elend der Juden tatsächlich nur beschrieben, ohne es herbei zu wünschen? Es lässt sich kaum leugnen, dass der Wittenberger Reformator vollmundig einstimmt in die »Glaubensflüche« Christi, die darauf abzielen, dass die Juden »untergehen und kein Glück mit ihrem Judentum haben sollen«.¹⁹ Nichts ist hier mehr zu spüren von einer Solidarität der Sünder, nur noch »lauter Eifer, Zorn, Rache und Fluch«.²⁰ Luther scheint die Spannung deutlich zu spüren, in der diese Äußerungen zur Nächsten- und Feindesliebe stehen, die Jesus in der Bergpredigt einfordert. Doch rechtfertigt er seine Wutausbrüche mit Hilfe eines Gedankenkonstrukts, das an die Zwei-Reiche-Lehre erinnert: »Fluchen um Gottes Wort willen ist recht und billig, aber (fluchen) um deinetwillen oder, um dich selbst zu rächen (...), ist Unrecht.«²¹ Da Luther sich also in seiner Predigt zum Sachwalter Gottes gegen die Juden macht, ist ihm alles erlaubt. Noch hält er sich zurück, was eine *aktive* Beteiligung der Christen am Strafgericht gegen die Juden angeht. Noch stellt er dieses Gericht dem Wirken Gottes anheim, aber auch diese Hemmung wird er in seinen Spätschriften noch ablegen.

Was sich in dieser Psalmenauslegung bereits anbahnt, ist die Tendenz, die Bosheit der Juden mit deren Physis in Verbindung zu bringen: »So ist der Fluch und die Verstockung der Juden so ganz durch Herz, Mut und Sinn gegangen und durch Mark und Bein getrieben, daß da keine Hilfe noch Rat ist, sondern sie in der Hölle zerschmelzen werden müssen und davon doch nicht reingefegt werden.«²² Wo Sünde wie hier vom Glauben entkoppelt und stattdessen an »Fleisch und Blut« festgemacht wird, da hat ein Denken Einzug gehalten, das man aus dem Rückblick als prorassistisch bezeichnen muss. Es wäre eine Verharmlosung hier ‚nur‘ von Antijudaismus sprechen zu wollen.

1.3. »Brief wider die Sabbather an einen guten Freund« (1538)

Aus Mähren hatte Luther wohl Gerüchte gehört, Christen hätten sich beschneiden lassen und würden das Gesetz des Mose halten. Der Reformator antwortet auf diese Gerüchte in einem »Brief wider die Sabbather an einen guten Freund« (1538). War es nun wirklich so weit gekommen, dass sich die Juden nicht nur dem Glauben an Christus verweigert, sondern sie nun ihrerseits unter Christen Proselyten gemacht ha-

ben? Am ehesten erinnern gewisse Chiliasten um Oswald Glaidt an die von Luther bekämpften »Sabbather«. Doch diese Täufergruppe hatte mit dem Judentum wohl wenig zu schaffen, so dass man eher von einem »häresiologischen Phantasma« bei Luther ausgehen muss.²³

Wie in den schon angeführten Schriften argumentiert der Reformator auch hier gegen die Juden mit der historischen Evidenz ihres Scheiterns: »Ist nun ihr Messias gekommen und Gottes Verheißung ist gehalten und erfüllet. Sie aber haben solches weder angenommen noch geglaubet, sondern Gott immerfort mit ihrem Unglauben Lügen gestraft. Ist es daher ein Wunder, dass Gottes Zorn sie zerstört hat, Jerusalem, den Tempel, das Gesetz, das Fürstentum, das Priestertum in Asche verwandelt, sie unter alle Völker zerstreut hat und dass er nicht aufhört, sie zu plagen, solange sie die göttliche Verheißung und Erfüllung in ihrem Unglauben und Ungehorsam Lügen strafen und lästern?«

Die Messianität Jesu ist für Luther nicht nur durch einschlägige Bibelstellen, sondern auch durch den klaren Augenschein erwiesen. Seit dem Kommen des Messias leben die Juden in einem Elend, das an Länge und Hoffnungslosigkeit alle anderen Erfahrungen in der Geschichte in den Schatten stellt. Dann aber, so folgert Luther, gelten auch die jüdischen Gesetze nichts mehr, denn der Messias ist »des Gesetzes Ende«, wie er mit Röm 10,4 sagt. Die Juden hielten das Gesetz ohnehin nur noch partiell, so wendet der Wittenberger Theologe ein, da viele Gebote an ein Wohnen im Land gekoppelt seien. Letztere Feststellung ist zwar prinzipiell richtig, aber nur noch von »Schlacken« oder »Scherben« jüdischer Gesetzesobservanz zu sprechen, ist doch wohl stark übertrieben. Das rabbinische Judentum hat sich in halachischer Hinsicht jedenfalls von Beginn an auf ein Leben in der Diaspora eingestellt.

In seiner Abhandlung wiederholt Luther sein »polemisches Mantra«²⁴ von den fünfzehnhundert Jahren insgesamt sechszwanzig Mal. Und obschon die Juden angeblich »nichts Beständiges dawider aufbringen« können, »bewegt oder stößt sie es nicht.« Für Luther flattern sie immer nur zur Seite und »nehmen zu anderem Kokolores Zuflucht«. Aber immerhin: Auch wenn der Traum jüdischer Einsicht oder gar Konversion für den Kirchenmann ausgeträumt scheint, so haben die Christen dennoch ihren »Glauben damit bestätigt, dass uns ihre faulen, unnützen Lügen und ihr falsches Geschwätz nicht schaden können.« Das geschichtstheologische Argument vom jüdischen

Elend dient, wie es scheint, nicht zuletzt auch der Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens. Doch man mag sich (mit T. Kaufmann) als Protestant selbstkritisch fragen: »Was war das für ein ‚Glaube‘, der aus (...) dem Geschichtsverlauf, aus der Faktizität des jüdischen Elends, ‚bewiesen‘ wurde? Wo bleibt das Moment des wagenden Vertrauens des einzelnen Glaubenden, wenn die demonstrierbare heilsgeschichtliche Notwendigkeit (...) so stark betont wird?«²⁵

1.4. »Zweite Vorrede auf den Propheten Hese-kiel« (1541)

Drei Jahre später schreibt Martin Luther seine »Zweite Vorrede auf den Propheten Hesekiel« (1541). Hier polemisiert er gegen die »Blindheit der Juden«, die noch immer der Verheißung anhängen, »dass Israel und Juda sollen wieder in ihr Land kommen, auch leiblich dasselbe und ewig besitzen.«²⁶ Doch der Juden Hoffnung sei »ganz und gar umsonst und verloren«, da doch diese Verheißung in jeder Hinsicht »längst erfüllt« sei. Doch auch nach dem Ende des babylonischen Exils, »da aus allen Landen die Juden wieder ins Land und gen Jerusalem sind gekommen«, glauben die Juden noch immer, es werde »eine andere leibliche Wiederkunft geschehen, da sie allesamt wieder ins Land kommen, und Mose mit dem alten Wesen wieder aufrichten«. Doch geweißt sei nicht die Rückkehr *aller* Juden ins Land, sondern nur *etlicher* Juden aus allen Ländern – und auch das sei ebenfalls bereits eingetreten. Vielleicht hat der Reformator Kunde erhalten von der Einwanderungswelle vornehmlich sephardischer Juden, die nach der Reconquista von der iberischen Halbinsel nach *Erez Jisrael* flohen, nachdem dieses 1515 von den Türken erobert worden war.

Das »zweite Stück« der Landverheißung betrifft nach Luther die Zusage Gottes, »er wolle ein Neues schaffen im Lande und einen *neuen Bund* machen« (Jer 31,31). Diesen Bund sieht Luther erfüllt durch das Kommen Christi, der doch Herr und König sei in Jerusalem »wie in aller Welt«. Dass Jerusalem seit dem Abzug der Kreuzfahrer (Ende 12. Jhd.) tatsächlich gar nicht mehr unter christlicher Hoheit stand, scheint ihn nicht im geringsten anzufechten: »Lasst dieweil den Mahometh mit seiner Tyrannei und den Papst mit seiner Gaukelei machen, was sie machen. Er [gemeint: Christus; S.M.] ist und bleibt HERR über alles.« Diese Passage ist ein schönes Beispiel dafür, wie leicht man historische Fakten, die einem nicht in den Kram passen, zurecht spiritualisieren kann. Hier springt Luther völlig unvermittelt von

der konkreten physischen Anwesenheit im Land zur geistlichen Königsherrschaft Christi über alle Welt. Den Juden nun bleibe aber weder der alte noch der neue Bund: »Den neuen *wollen* sie nicht, den alten *können* sie nicht haben. (...) Und sitzen so ohn' Regiment, beide leiblich und geistlich.«

Dass sie festhalten am »vorige(n) alte(n), vergängliche(n) Reich, darin Silber, Gold, Güter, Gewalt, Ehre, Lust und Freud nach dem sterblichen Fleisch besessen wird, welche für Gott gar gering, ja gar nichts geschätzt sind«, ist für Luther Ausdruck der fleischlichen Art der Juden. Sie verstehen nicht, worauf es ankommt: Allein auf »die geistlichen, ewigen, seligen Güter im Himmel, da kein Böses noch Übel (dar)unter sein kann.« Erneut greift der Kirchenlehrer hier auf ein paulinisch-augustinisches Denkschema zurück, dessen Dichotomien keinen Zweifel daran lassen, wer in der göttlichen Heilsökonomie die »good guys« und wer die »bad guys« sind.

1.5. »Von den Juden und ihren Lügen« (1543)

Wenden wir uns zum Abschluss des kleinen Rundgangs durch Luthers Schriften über die Juden nun demjenigen Pamphlet zu, das allgemein als das schärfste von allen gilt: »Von den Juden und ihren Lügen« (1543). Was Luthers Hass noch einmal anfeuerte, waren offensichtlich Gerüchte, dass die Juden in ihren Gottesdiensten die Person Jesu und seine Mutter, die Jungfrau Maria lästerten. Diese Lästerungen zu dulden würde die Christen mitschuldig machen. Deshalb empfiehlt er seinen Lesern einen Zwei-Stufen-Plan: Zunächst mahnt er den Juden gegenüber eine »scharfe Gerechtigkeit« an, die er in seinen berühmten Ratschlägen an die Obrigkeit konkretisiert. Wo diese nicht fruchtet, da bleibt nach Luther nur eins: die Juden aus den deutschen Landen zu vertreiben, wie es vorher schon zahlreiche andere christliche Obrigkeiten in Europa getan haben. Im Blick auf die frühen Schriften Luthers mag man vielleicht noch darüber streiten, ob er das Elend der Juden in der Verbannung nur beschreibt, hier jedoch kann es keinen Zweifel mehr geben: Der Reformator sieht sich selbst als Instrument an, durch das sich der göttliche Zorn gegen die Juden manifestiert.

Dass Jerusalem und die Herrschaft der Juden, mitsamt dem Tempel und Priestertum seit Jahrhunderten zerstört sind, bezeichnet Luther hier als ein »Nüsslein«, an dem sich die Juden beißen sollen. »Denn solcher grausame Zorn Gottes zeigt allzu genug an, dass sie gewisslich müssen irren

und unrecht fahren, solches mag ein Kind wohl greifen.« Aus der historischen Evidenz schließt Luther erneut, dass die Juden »gewisslich von Gott verworfen, nicht mehr sein Volk sind«, sondern vielmehr das Volk des Teufels. Dieser habe ihnen nämlich eingegeben, »dass sie immer die äußerlichen Dinge, ihre Gaben, ihr Tun und Werk für Gott rühmen. (...) Können die doch jetzt noch nicht ihren unsinnigen, rasenden Ruhm lassen, dass sie Gottes Volk seien, so sie nun seit 1500 Jahren vertrieben, zerstört und zu Grund verworfen sind. Noch hoffen sie wieder dahin zu kommen, um ihrer eigenen Verdienste willen.«²⁷

1.6 Ein Gedankenexperiment

Wir brechen hier den Rundgang durch Luthers Schriften ab und wagen ein Gedankenexperiment: Was der Reformator wohl gesagt hätte, wenn er das Jahr 1948 mit der Staatsgründung Israels miterlebt hätte? Wenn die Juden wieder in ihr Land kämen, so hat Luther selbst einmal mit beißendem Spott rasoniert, hätte man ihn »bald auf den Fersen nach sehen daher kommen, und auch Jude(n) werden.«²⁸ Soll man ihm das glauben? Wohl kaum. So leicht ist Antisemitismus nicht heilbar.

Man könnte an dieser Stelle schließen, der faktische Verlauf der Geschichte habe ja gerade das Recht der *Juden* und nicht das *Luthers* erwiesen. Doch wäre eine solche Schlussfolgerung voreilig und allzu naiv. Sie würde nämlich übersehen, dass wenige Jahre vor der Staatsgründung Israels das jüdische Volk den Tiefpunkt in seiner Geschichte durchlitt: den Holocaust. Wäre der millionenfache Mord an den Juden nicht Wasser auf Luthers Mühlen gewesen? Und noch etwas: Ist es wirklich so sicher, dass das ‚Experiment Israel‘ auf Dauer Bestand haben wird?²⁹ Ich will den Teufel nicht an die Wand malen aber: Wer weiß, wie der israelisch-arabische Konflikt weiter gehen wird? Bei jedem Krieg steht Israel mit dem Rücken zur Wand, kämpft um sein Überleben. Wäre ein Scheitern Israels ein Beleg dafür, dass die Juden nicht mehr Gottes Volk sind?

Diese Überlegungen zeigen, wie dünn der Boden ist, auf dem sich geschichtstheologische Aussagen bewegen. Wir kommen auf das heikle Thema später noch einmal am zurück. Erst wollen wir Luthers Argumentation noch einmal kurz zusammenfassen (2.), um sie dann historisch wie theologisch in einen größeren Kontext einzubetten (3.). Abschließend der Denkansatz des Reformators einer kritischen Würdigung unterzogen werden (4.).

2. Luthers negative Geschichtstheologie: Eine Zwischenbilanz

- Dreh- und Angelpunkt von Luthers negativer Geschichtstheologie ist der ‚Gottesmord‘ der Juden von Golgatha: Weil sie Jesus Christus als Erlöser ablehnten und ihn kreuzigten, stehen sie forthin unter dem Fluch Gottes, der ihnen bis in alle Ewigkeit zürnt.
- Die Strafe Gottes für diesen Frevel besteht in der *Vertreibung* der Juden aus ihrer angestammten Heimat. Sie sind dazu verdammt, im Exil, in der Verbannung zu leben.
- Dieses Leben in der Fremde wirkt sich in unterschiedlicher Weise *negativ* aus:
 - Es bringt materielle Not mit sich, zumindest für einige Juden, von Luther als der Juden »Bettelei« bezeichnet.
 - Viel schlimmer aber: Die unstete Existenz der Juden bedeutet ewige *Wanderschaft* und damit Heimatlosigkeit.
 - Der Verlust des Königtums ist gleichbedeutend mit *dem Verlust jeder staatlichen Souveränität*. Man ist anderen Mächten auf Gedeih und Verderb ausgeliefert.
 - Da man auch *keinen Tempel* mehr besitzt, kann man die Tora nur noch teilweise erfüllen. Auch gibt es kein funktionierendes Priestertum mehr.
- Dieses Elend, in dem die Juden zu leben gezwungen sind, ist für Luther der *geschichtstheologische Beweis*,
 - dass der *Messias* schon gekommen ist, dass die Juden also gegenüber den Christen in dem zentralen Punkt ihres Dissenses im Unrecht sind und
 - dass die Juden ihre Rolle als das von Gott *erwählte Volk* verspielt haben. Zukunft gebe es für sie nur noch in der Kirche.

Dass sie das alles nicht einsehen, erkläre sich damit, dass sie *vom Satan verstockt* wurden.

Der dargestellte Argumentationsgang Luthers tangiert praktisch alle wichtigen *Teilaspekte seines theologischen Denkens*:

- Aus seiner *Eschatologie*, die zweitweise geprägt war von einer unmittelbaren Naherwar-

tung, lässt sich zumindest teilweise sein anfänglicher Bekehrungseifer, später vielleicht auch seine Enttäuschung und seinen Hass gegenüber den Juden erklären. Es ist für Luther »fünf vor Zwölf«, es geht jetzt um alles.

- Für seine *Schriftauslegung*, die stark von dem Schema ‚Verheißung und Erfüllung‘ geprägt ist, spielen v.a. alttestamentliche Texte eine bedeutsame Rolle: In ihnen sei das Gekommensein des Messias unwiderleglich bewiesen. Was den Christen zur Selbstvergewisserung dient, ist den Juden ein »Nüsslein«, an dem sie zu knabbern haben.
- Luthers *Ekklesiologie* geht von der Tatsache aus, dass die Juden *als Juden* keine Existenzberechtigung mehr haben. Die Kirche als das »neue Israel« habe das Judentum als Volk Gottes abgelöst.
- In der *Soteriologie* des Wittenberger Reformators begegnen wir immer wieder einer Reihe von Dichotomien, die unüberbrückbare Gräben zwischen Juden und Christen aufreißen: Fleisch und Geist, Gesetz und Gnade, sichtbar und unsichtbar, himmlisch und irdisch, zeitlich und ewig.

Diese Überzeugungen Luthers finden sich bereits in seinen frühesten Schriften.³⁰ Seine Theologie in Blick auf die Juden – das ist heute der Konsens der kirchenhistorischen Forschung – bleibt sein Leben lang konstant. Was sich ändert, sind lediglich die *praktischen Konsequenzen*, die er daraus zieht. Während er bis Mitte der 20er-Jahre noch durch einen *freundlichen Umgang* Juden für das Evangelium zu gewinnen hofft, fordert er später, nachdem diese Hoffnung enttäuscht worden ist, eine »harte Barmherzigkeit« ihnen gegenüber, die letztlich auf ihre soziale Ausgrenzung und Vertreibung abzielt. Die Judenfeindschaft Luthers betrifft also nicht nur den ‚späten Luther‘, wie man zuweilen entschuldigend gesagt hat. Sie stellt auch keinesfalls nur einen Nebenkriegsschauplatz seines Denkens dar, sondern ist in der Mitte seiner Theologie verwurzelt. Es geht hier, um es einmal pointiert zu sagen, um den *ganzen Luther*. Dieses Problem angesichts der bevorstehenden Feierlichkeiten zum Reformationsjubiläum klein zu reden, stünde der Evangelischen Kirche schlecht an. Was verdrängt wird, das wissen wir aus anderen Zusammenhängen, das drängt bei anderer Gelegenheit mit umso größerer Macht wieder an die Oberfläche.

3. Einige Hintergründe von Luthers Denken

3.1. Biblische und kirchengeschichtliche Aspekte

Bereits in der *Hebräischen Bibel* wird das Babylonische Exil der Juden als Strafe Gottes angesehen. Insbesondere im Deuteronomistischen Geschichtswerk (5. Mose 28-30 u.ö.), aber auch in der Prophetie (Jer 13,24; 15,7 u.ö.) findet sich die Überzeugung, dass die Verbannung Israels aus einem Fehlverhalten resultiert, einer Sünde Gottes gegenüber. Maßstab des Handelns ist dabei der in der Tora kodifizierte Gotteswille. Diese biblische Denkfigur darf man als den Versuch einer Trauerbewältigung in einer Zeit großen Leids ansehen. Er zeugt von der Fähigkeit der Juden zu einer kritischen Selbstprüfung, die die Bereitschaft zur Umkehr (*Teschuwa*) mit einschließt.

Jahrhunderte später wird dieses jüdische Schulbekenntnis dann aber von Christen, von also Außenstehenden, gegen die Juden gewendet und so zum feststehenden Topos *antijüdischer Polemik* umfunktioniert. Nach der Konstantinischen Wende besaßen die Christen dann auch über die entsprechenden Machtmittel, der Strafe Gottes selbst ein wenig nachzuhelfen. Man sah sich so als ein Instrument der göttlichen (Straf-)Gerechtigkeit, wenn man dem Babylonischen Exil der Juden nun ein römisches, noch viel längeres Exil hinzufügte. Zu dieser Wahrnehmung der Juden als wandernde Flüchtlinge passt ihre Identifizierung mit dem Brudermörder Kain, der zur Strafe »unstet und flüchtig auf Erden« umherziehen muss (Gen 4,14). Interessanterweise hält sich Luther mit dieser Gleichsetzung eher zurück und sieht in Kain weniger den Juden als den Typus des Gottlosen schlechthin.³¹

Man erkennt leicht in der Kirchengeschichte die Linien, die Martin Luther mit der Tradition der *Adversos Iudaeos* Literatur der Alten Kirche verbinden. Euseb von Cäsarea etwa, der Hoftheologe von Kaiser Konstantin, urteilte über die Juden ganz ähnlich wie der Reformator: »Nach der Gegenwart unseres Erretters haben sie all diese Dinge erlitten, weil auf sie der Zorn gekommen ist bis ans Ende und sie sind weggefallen und in die Irre geführt und verstoßen worden: Sie sind abgeschnitten und eingeschlossen, unter alle Völker zerstreut.«³² Diese Denkfigur, für die sich leicht weitere Beispiele finden ließen,³³ lebte seit dem Hohen Mittelalter in einer popularisierten Form fort und diente zur Legitimierung von Judenverreibungen und -verfolgungen. »Die Strafe der Zerstreuung«, so schreibt F. Battenberg, in seinem

Standardwerk über »Das europäische Zeitalter der Juden«, »wurde seither als Strafe *sichtbar* gemacht.«³⁴

Wesentlich subtiler, aber nicht weniger gefährlich als diese Substitutionstheologie wirken die bereits mehrfach erwähnten *Dichotomien* Luthers nach. Auch diese hat er nicht erst erfunden, sondern allenfalls verschärft. Vieles in dieser Hinsicht entstammt der Theologie des *Apostels Paulus*, namentlich der Theologie des Galater- und des Römerbriefes. Der Jude Paulus wertet das ‚nur‘ Materielle, wozu eben auch Größen wie die physische Herkunft gehören, deshalb ab, um nach dem Hinzukommen der Heiden eine neue geistliche Glaubensgemeinschaft aus Juden und Nichtjuden zu ermöglichen. Während Paulus also auf Inklusion abzielt, schließt Luther im Gegenteil ‚die anderen‘ rigoros aus.

Die von Paulus herkommende Linie wurde in der Patristik von *Aurelius Augustinus* weiter geführt. Dessen Werk »De spiritu et littera« (412) war für Martin Luther ein willkommenes Hilfsmittel bei der Ausformulierung seiner Rechtfertigungslehre.³⁵ Nicht wenige Historiker sehen in Augustinus, dem ehemaligen Manichäer, ein Einfallstor eines dualistischen Denkens in der westlichen Christenheit.³⁶ Die Linie Paulus – Augustinus – Luther steht theologiegeschichtlich nicht nur für eine Befreiung des Gewissens, sondern auch für eine ausgesprochen pessimistische Anthropologie und eine Verinnerlichung bzw. Spiritualisierung des Heils.³⁷

Ist es mehr als nur ein Zufall, dass es Jahrhunderte später der Lutheraner A. v. Harnack war, der den Dualismus eines Marcion, eines anderen, noch weit extremeren Paulus-Schülers, wieder hoffähig gemacht hat? Wäre das Christentum mit gleicher Konsequenz gegen dualistische Tendenzen in den eigenen Reihen vorgegangen wie das rabbinische Judentum, würden uns heute vielleicht Debatten über den kanonischen Rang des Alten Testaments, angefacht von dem Lutheraner und Harnack-Bewunderer N. Slenczka, erspart bleiben. Aber das ist eine andere Baustelle, zu der ich mich an dieser Stelle weder äußern kann noch will.³⁸

3.2. Sozialgeschichtliche Aspekte

Stattdessen will ich ein kurzes Schlaglicht auf die *sozialgeschichtliche Stellung der Juden* im Deutschen Reich zu Beginn der Neuzeit werfen. Schon seit den Pestpogromen (Mitte 14. Jhd.) wurden die kaiserlichen Schutzrechte sukzessive an terri-

toriale Herrschaftsträger verliehen.³⁹ Das führte zu einer Fragmentierung der Judenheit, die fortan nicht mehr als geschlossene Sozialgruppe wahrnehmbar war. Juden begegneten fast nur noch als Durchwanderer, die nirgends mehr bleibendes Heimatrecht besaßen. Dieser Wandlungsprozess, der durch ökonomische Umwälzungen noch beschleunigt wurde, führte zu dem Klischee des wandernden Juden *Ahasver*, der – auch das sicher kein Zufall – erstmals auf protestantischem Boden nachweisbar ist. »Die der christlichen Bevölkerung real gegenüberstehenden Juden wurden zu Inkarnationen dieses Ewigen Juden«, so Battenberg. »Wirklichkeit und Stereotyp wurden einander angenähert, indem die Migration der Juden als Charakteristikum jüdischer Existenz gewertet wurden.«⁴⁰

Es ist eben dieses negative Leitbild, das sich in Luthers Darstellung vom Elend der Juden widerspiegelt. Der Reformator selbst kannte Juden fast ausschließlich als durchwandernde Individuen, die nur selten längeres Bleiberecht besaßen. Die wenigen persönlichen Begegnungen, die man eher als ‚Vergegnungen‘ (M. Buber) bezeichnen müsste, erklären aber noch nicht zur Gänze Luthers negatives Bild der Juden.

3.3. Psychologische Aspekte

Was noch kann eine Rolle gespielt haben, dass der Reformator einen solchen blinden Hass gegen die Juden entwickelte? Hier ist *ein wenig Psychologie* vielleicht hilfreich: Der leider zu früh verstorbene amerikanische Judaist A.F. Segal⁴¹ hat in Blick auf den Apostel Paulus auf die Theorie L. Festingers hingewiesen, wonach Menschen dazu neigen, einmal getroffene Entscheidungen im Nachhinein um jeden Preis zu rechtfertigen. Deshalb werden neue Informationen, die im Widerspruch zu der getroffenen Entscheidung stehen, prinzipiell abgewertet, während Informationen, die diese stützen, aufgewertet werden. Diese Theorie von der Vermeidung kognitiver Dissonanz lässt sich ohne weiteres auch auf Martin Luther übertragen: Nach seinem ‚Turmerlebnis‘ distanziert er sich von seiner Vergangenheit als Mönch, die geprägt war von einer ichbezogenen Selbstgerechtigkeit. Nach der einmal vollzogenen Wende projiziert er nun diesen Makel auf andere. Eine willkommene Projektionsfläche bieten ihm dabei die von Paulus, dem Kronzeugen seines Turmerlebnisses, der Selbstgerechtigkeit bezichtigten Juden.

Mit dem Wort ‚Projektion‘ fällt ein Begriff, der seit Horkheimers und Adornos »Dialektik der

Aufklärung«⁴² immer wieder Anwendung findet, wenn es um die Erklärung antisemitischer Einstellungen geht. »Unter dem Druck des Über-Ichs«, so fassen die beiden Autoren die potentiell gewalttätige Dynamik dieses Vorgangs zusammen, »projiziert das Ich die vom Es ausgehenden (...) gefährlichen Aggressionsgelüste (...) in die Außenwelt und erreicht es dadurch, sie als Reaktion auf solches Äußere loszuwerden.«⁴³ Luther entlastet also seine Psyche durch diesen Abwehrmechanismus von unerträglich gewordenen Spannungen – auf Kosten der Juden. Diese werden nun zum Inbegriff der Selbstgerechtigkeit, von der er sich selbst unter großen inneren Kämpfen losgesagt hat. K. Wengst hat diese psychische Dynamik bei Luther schön zusammen gefasst: »Die Kennzeichnung des Judentums als einer Religion, die durch eigene Leistung Gerechtigkeit vor Gott erlangen will, ist also nicht gespeist von der Beobachtung jüdischen Lebens oder der Lektüre jüdischer Schriften; am Anfang dieser Kennzeichnung steht schlicht eine Projektion.«⁴⁴

4. Ausblick und mögliche Konsequenzen

4.1. Mit Luther gegen Luther

Nachdem wir ein wenig den Wurzeln des lutherischen Denkens nachgegangen sind, wollen wir dieses abschließend nun auch einer *kritischen Überprüfung* unterziehen. Der Spott, den Luther über die entwurzelten Juden ausgießt, erinnert in manchem an die Verhöhnung Jesu am Kreuz. Nach Mt 27,39ff. lästerten Jesus einige der Vorübergehenden: »Hilf dir selber, wenn du Gottes Sohn bist, und steig herab vom Kreuz! Desgleichen spotteten auch die Hohenpriester mit den Schriftgelehrten und Ältesten und sprachen: Anders hat er geholfen und kann sich selber nicht helfen. Ist er der König von Israel, so steige er nun vom Kreuz herab. Dann wollen wir an ihn glauben.« Wie bei Luther wird hier die missliche Situation des Opfers als Beleg für dessen offenkundige Gottverlassenheit gewertet. Nur dass die Vorzeichen nun umgekehrt sind: In der Bibel sind die Juden die Lästerner und Christus das Opfer, bei Luther spottet nun der Christ, die Juden aber müssen ihr »Kreuz tragen«.

Im Umgang mit den Juden fällt der Reformator in eine *theologia gloriae* zurück, statt sich wie sonst an das Kreuz Christi zu halten.⁴⁵ Anstelle christlicher Demut als Konsequenz einer rechten *Imitatio Christi* finden wir Demütigungen aus seiner Feder, die uns Nachgeborene nur noch peinlich berühren. Mit abstrusen, sophistisch anmutenden

Konstruktionen versucht er die angebliche Konformität seiner ‚scharfen Barmherzigkeit‘ mit dem jesuanischen Ethos der Nächsten- und Feindesliebe nachzuweisen. E.W. Gritsch hat mit Recht Luthers Antisemitismus als ein Denken »against better judgement«, gegen bessere Einsicht, bezeichnet. Der Reformator wird nicht nur der Schrift, er wird auch seinen eigenen Grundsätzen untreu. Er kämpft je länger je mehr nicht mehr nur mit Worten, sondern auch mit dem Schwert. Indem er den Verlauf der Geschichte als göttliches Gericht gegen die Juden proklamiert, meint er dem *Deus absconditus* in die Karten schauen zu können.⁴⁶ Luther gibt damit eine seiner zentralen Erkenntnisse wieder auf, nämlich dass Gottes Heilshandeln unter dem Gegenteil verborgen (*sub contrario*) stattfinden kann. Dass auch in dem, was sich uns Menschen als ‚Elend der Juden‘ darstellt, der gnädige, nämlich mitleidende Gott am Werk sein könnte, diese Überlegung hat Luther nie angestellt. Schade, denn prinzipiell läge sie ganz auf der Linie seines Denkens.

Doch die von Luther vorgetragene negative Geschichtstheologie gegen die Juden bewegt sich nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch auf dünnem Eis. Sie ist Ausdruck eines simplen Machtpositivismus, der das Recht des Stärkeren propagiert. Luthers Fehlschluss vom Sein zum Sollen zementiert die *normative Macht des Faktischen*, hier: die Überlegenheit des Christentums gegenüber dem Judentum. Indem er die Christen ermuntert, zum göttlichen Strafgericht gegen die Juden selbst noch aktiv beizutragen, vermehrt Luther eben das Elend, dessen augenscheinliche Evidenz ihn erst zur Erkenntnis der Verworfenheit der Juden geführt hat. Ein solches Denken ist zirkulär und selbstbezüglich, eine Art *self-fulfilling-prophecy*.

4.2. Nachwirkungen bis heute

Das Denken Luthers hat in unserer protestantischen Tradition *Nachwirkungen* bis heute. Ich will gar nicht das Fass aufmachen und vom Rasseantisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts sprechen, der sich stellenweise auf Luther berufen konnte.⁴⁷ Einige Hinweise auf die verdeckte Judenfeindschaft, die sich bis in unsere Zeit fortgesetzt hat, sollen genügen. Nehmen wir etwa den 10. Sonntag nach Trinitatis, der lange Zeit als »Judensonntag« begangen wurde. Man erinnerte an die Zerstörung des Jerusalemer Tempels als die gerechte göttliche Bestrafung der Juden. Aus dem klassischen Predigttext Lukas 19,41–48 (»Jesus weint über Jerusalem«) wurde – ganz nach dem Vorbild unseres großen Reformators – der

Nachweis aus der Geschichte geführt, dass das Judentum im Unrecht ist. Erst in den 70er- und 80er-Jahren des vorigen Jahrhunderts kam es dann zu einer »qualitativen Umwidmung« im Sinne des christlich-jüdischen Dialogs, die mit der Umbenennung in »Israelsonntag« sich dann auch begrifflich niederschlug.⁴⁸

Noch während meines eigenen Studiums sprach man vom Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels als »Spätjudentum«. Der abwertende Begriff impliziert, dass nach dem Gekommensein des Erlösers das Ende jüdischer Geschichte eigentlich besiegelt ist. Durch den Mord von Golgatha hat das Volk Israel seine Existenzberechtigung verwirkt. Die Katastrophen von Flucht und Vertreibung nach den beiden jüdisch-römischen Kriegen stellen in dieser Perspektive nur noch ein »schauderliche(s) Nachspiel« der Geschichte Israels dar.⁴⁹ Bei dieser Formulierung des Alttestamentlers Martin Noth sind wir nicht weit von der Schattenexistenz von Judentum entfernt, die Luther uns vor Augen gemalt hat. Doch das jüdische Volk lebt: »Am Jisrael chai« – trotz allem. Am deutlichsten sieht man das heute vielleicht in Gestalt des 1948 gegründeten Staates Israel.

4.3. Gefährliche Dualismen (Metakognition I)

Bei allem, was man Kritisches gegenüber der konkreten Regierungspolitik Israel sagen kann: Hier ist die Synthese von *Welt und Geist*, von *Natur und Geschichte*, für das ein Christentum paulinisch-lutherischer Prägung so gar keinen Sinn hat, wenigstens versuchsweise einmal Realität geworden. Das Judentum hat auf diese Weise gegen einen Dualismus protestiert, der – wie Martin Buber es prägnant auf den Begriff gebracht hat – die Welt hat geistlos und den Geist weltlos werden lassen.⁵⁰ Gewiss ist der Staat Israel nicht die Realisierung des Gottesreiches – *kein* Staat ist das. Aber »eine Vorwegnahme, ein problematisches Modell« desselben wäre durchaus denkbar.⁵¹ Vorläufig ist dieses Abbild schon deshalb, weil es sich stets an der Tora messen lassen muss mit ihren beiden Prinzipien »Wahrheit und Recht«.⁵²

Ganz fremd sollte dem Christentum die Versöhnung der beiden Pole Geist und Welt, die Luther durch seinen Spiritualismus auseinander gerissen hat, nicht sein. Der Gedanke der *Inkarnation* schlägt doch genau die Brücke zwischen beiden: Dass das Wort Fleisch geworden ist, wie es im Johannesprolog heißt, bedeutet doch nichts anderes, als dass sich der ‚Logos‘, der ewige, unwandelbare göttliche Urgrund, ganz auf die Konkreti-

onen dieser Welt eingelassen hat. Wenn sich Gott nicht zu gut dafür war, Mensch zu werden – jüdischer Mensch –, dann können sich Geist und Fleisch so unversöhnlich gar nicht gegenüber stehen, wie uns die lutherische Soteriologie das glauben machen will.

Während Luther Spott ausschüttet über das in Scherben liegende Judentum, weint Jesus über das zerstörte Jerusalem (Lk 19,41–48). Folgen wir Protestanten heute eher Luther oder Jesus? Folgen wir den Parolen derer, die im Zionismus nur eine Spielart des Rassismus sehen, dessen baldiges Ende sie heraufbeschwören? Oder erkennen wir in der Rückkehr von Jüdinnen und Juden in das Land ihrer Eltern so etwas wie ein »Zeichen der Treue Gottes«? Stimmen wir bei Fehlentwicklungen in Israel in das schon Mode gewordene »Israel-Bashing« mit ein, das sich dann auch noch als Tabu-Bruch verkauft, oder üben wir konstruktive Kritik unter Brüdern und Schwestern? Hier gilt es Farbe zu bekennen: Luther oder Jesus.

4.4. Drohender Weltverlust (Metakognition II)

Zuletzt sei die Frage erlaubt: Wie gehen wir *grundsätzlich* mit Ereignissen in der Geschichte um? Können sie theologisch überhaupt von Belang sein?⁵³ Luthers negative Geschichtstheologie mahnt diesbezüglich zur Vorsicht. Andererseits dürfen wir das Kind nicht mit dem Bade ausschütten: Wer *Gott in der Geschichte* überhaupt nicht mehr wahrzunehmen vermag, der verdrängt ihn aus dieser Welt, aus unserem Leben. Protestantische Theologie muss heute Kriterien dafür entwickeln, wann man von einem *Kairos*, einem Ereignis gefüllter Zeit, sprechen kann. Solches Identifizieren des Letzten im Vorletzten, ist selten eindeutig und kann deshalb nie mehr als ein Bekennnisakt sein.

Eines aber dürfte heute unbestritten sein: Das Leiden anderer Menschen durch Ausgrenzung und Verfolgung, auch wenn wir es als eine Strafe Gottes ansehen mögen, kann ein solches Offenbarungsereignis nicht sein. An *diesem* Punkt, seiner negativen Geschichtstheologie, müssen wir unserem großen Reformator Martin Luther entschieden widersprechen. Bereit zu Buße und Umkehr müssen wir die theologischen Grundlagen, auf denen dieses Denken beruht, einer *gründlichen Revision* unterziehen. Das ist mehr, als sich nur von seinen späten Judenschriften und ihrem Antisemitismus zu distanzieren. Mit dem Thema »Luther und die Juden« steht nach meiner Auffassung viel mehr auf dem Spiel, als wir bisher geahnt haben.

Anmerkungen:

¹ Dieser Vortrag wurde auf der Tagung »Reformation und Israel« in Wittenberg am 30.8.2015 gehalten. Die Überschrift ist nur ein sinngemäßes, kein wörtliches Zitat Luthers. Mehr dazu in Teil 1.6.

² Ich erinnere in diesem Zusammenhang nur an die ‚Vollmer-Debatte‘ im DtPfbI und die Auseinandersetzung um das sog. Kairos-Palästina-Papier.

³ Zum diesem Thema S. Meißner: »Israel – ein Staat wie jeder andere?« erschienen in: »Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum«, Ausgabe Nr.1/2014, S. 22-37, sowie Nr. 2/2014, S. 14-45 (= <http://www.christen-und-juden.de/html/gesch.htm>).

⁴ WA 11, S.325.35.

⁵ An vielen Stellen spricht er von »etlichen« Juden, die er gewinnen möchte (WA11, S.315.22). Anderenorts äußert er sogar die Hoffnung, dass sich »viele« bekehren könnten (ebd., S.315.15; vgl. auch WABr3, Nr629, 101).

⁶ T. Kaufmann: Luthers Juden, Stuttgart 2014, S. 74.

⁷ WA 7, 601.

⁸ WA 11, S. 315.

⁹ W. Maurer, Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, K.H. Rengstorf/ S. Kortzfleisch (Hg.), Bd.1, S. 394.

¹⁰ T. Kaufmann, a.a.O., S. 64.

¹¹ A.a.O., S. 78.

¹² B. Schramm/ K. Sternja: Martin Luther, the Bible, and the Jewish People: A Reader, Minneapolis 2012, »The most aggressively visceral thing«, a.a.O., S. 107. Auch V. Stolle bezeichnet Luthers Auslegung dieses Psalmes als »einen fatalen Missgriff« (Israel als Gegenüber: vom Alten Orient bis in die Gegenwart : 25 Studien zur Geschichte eines wechselvollen Zusammenlebens, Volker Siebert (Hg.), S. 340. Vgl. dazu auch A. Meinholdt: Ps 109 in Luthers ‚Vier tröstliche Psalmen an die Königin von Ungarn‘, in: Vergegenwärtigung des Alten Testaments: Beiträge zur biblischen Hermeneutik, R. Smend u.a. (Hg.), S. 226ff.

¹³ WA 19, 595-615; hier aber zitiert nach der Ausgabe von Walch.

¹⁴ Walch, S. 175; vgl. die christologische Psalmenauslegung Augustins, etwa in: Vom Gottesstaat XVII, 17+18.

¹⁵ A.a.O., S. 180.

¹⁶ A.a.O., S. 181; vgl. auch S. 178, dort unter Bezug auf Ps 109,6.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ M. Brecht, zit. bei Schramm/Sternja, a.a.O., S. 107.

¹⁹ A.a.O., S. 175.

²⁰ Ebd.

²¹ A.a.O., S. 176.

²² A.a.O., S. 184.

²³ T. Kaufmann, a.a.O., S. 102.

²⁴ Schramm/Sternja, a.a.O., S. 147.

²⁵ T. Kaufmann, a.a.O., S. 104.

²⁶ WA 11; hier zitiert nach: Luthers Vorreden zur Bibel, H. Bornkamm (Hg.), Göttingen 2005, S. 105f.

²⁷ WA 53, S. 447.

²⁸ Brief wider die Sabbather, S.324; ganz ähnlich S. 315.

²⁹ Amos Oz' lässt in seinem neusten Roman (Judah, Amos Oz: Judah, Berlin 2015) die fiktive Gestalt des Schealtiel Abrabanel

genau diese Frage stellen. Um keine Zweifel aufkommen zu lassen: Ich selbst hoffe natürlich auf eine erfolgreiche Zukunft Israels.

³⁰ Gut greifbar etwa seiner ersten Psalmenvorlesung (1513-1515): *Dictata Super Psaltenium*, WA 3+4.

³¹ Vgl. G. Orth: *Friedensarbeit mit der Bibel: Eva, Kain & Co.*, Göttingen 2011, S. 56.

³² So in seinem *Psalmekommentar* (PG 23, 560 A), zit. nach J. Ulrich: *Euseb v. Cäsarea und die Juden*, Berlin 1999, S. 202, Fn. 334; Hervorhebung Meißner.

³³ Weitere Beispiele der *Adversos Iudaeos* Literatur etwa bei: C.P.Thiede/U.Stingelin: *Die Wurzeln des Antisemitismus. Judenfeindschaft in der Antike, im frühen Christentum und im Koran*, Basel 4. Aufl. 2003, S. 141f. (Laktanz), S.152 (Johannes Chrysostomos) und S. 154ff. (Augustinus); vgl. auch: D. Cohn-Sherbok: *The Crucified Jew*, London 1992, Kap.III, S. 25ff.

³⁴ Bd. 1: *Von den Anfängen bis 1650*, Darmstadt 1990, S. 15.

³⁵ Vgl. etwa W. v. Loewenich: *Zur Gnadenlehre bei Augustin und Luther*, in: *Von Augustin zu Luther. Beiträge zur Kirchengeschichte*, Witten 1959, S. 75-87, bes. S.78. Augustin sieht in der Reichsteilung Israels nach dem Tod Salomos die Trennung von fleischlichem (Juden) und geistlichem Israel (Kirche) vorabgebildet. Vgl. ‚Vom Gottesstaat‘ XVII,7.

³⁶ Vgl. etwa A. Adam: *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 69 (1958), 1-25.

³⁷ Vgl. K. Stendahl: *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, *HTR* 56/3 (Jul., 1963), S. 199-215. Über den Spiritualismus Luther klagte schon H. Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, online: http://www.digbib.org/Heinrich_Heine_1797/Zur_Geschichte_der_Religion_und_Philosophie_in_Deutschland_.pdf

³⁸ Vgl. zu dieser Debatte etwa: <http://www.reformiert.info.de/14259-0-8-14.html>

³⁹ Vgl. Battenberg, a.a.O., S. 136.

⁴⁰ A.a.O., S. 170.

⁴¹ *Paul the Convert, The Apostasy and Apostolate of Saul of Tarsus*, Yale 1990, S.285ff.

⁴² Max Horkheimer - Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. (1944/47) 1986, dort insbesondere: »Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung« (S.177ff.); vgl. zur Thematik auch R. Pohl: *Der antisemitische Wahn Aktuelle Ansätze zur Psychoanalyse einer sozialen Pathologie*. in: Wolfram Stender/Guido Follert/ Mihri Oezdogan (Hg.): *Konstellationen des Antisemitismus. Theorie - Forschung - Praxis*, Wiesbaden 2009, S. 1-23.

⁴³ A.a.O., S. 201.

⁴⁴ K. Wengst: »Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!«, *Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels*, Stuttgart 2008, S. 25

⁴⁵ Vgl. auch E.W. Gritch, a.a.O., S. 141.

⁴⁶ A.a.O., S. 140.

⁴⁷ Eine gut lesbare Zusammenfassung bietet: S. Biermann-Rau: *An Luthers Geburtstag brannten die Synagogen. Eine Anfrage*, Stuttgart 2. Aufl. 2014; vgl. aber: J. Wallmann: *Die Evangelische Kirche verleugnet ihre Geschichte*, in: *FAZ*, 31. 10. 2013.


⁴⁸ E. Volkmann: *Vom Judensonntag zum Israelsonntag. Predigtarbeit im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs*, Stuttgart 2002, S.209; vgl. dazu auch M. Braun: *Theologische Orientierungen zu einem schwierigen Kasus. Vom Israelsonntag zur Friedensdekade*, *Deutsches Pfarrerberblatt Heft: 7 / 2010*, http://pfarrerverband.medio.de/pfarrerblatt/dpb_print.php?id=2840

⁴⁹ M. Noth: *Geschichte Israels*, 4. Aufl. Göttingen 1959, S.406.

⁵⁰ *Der Jude und sein Judentum: Gesammelte Aufsätze und Reden*, Gerlingen, 2. Aufl. 1993, S. 561f.

⁵¹ A.a.O., S. 554.

⁵² A.a.O., S. 564.

⁵³ Zum Thema gibt es eine allgemeine Abhandlung aus meiner Feder: *Gottes Handeln in der Geschichte Plädoyer für eine neue Geschichtstheologie*, *DtPfBl* 8/2015, S. 432-437 (= <http://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/index.php?a=show&iid=3874>). Stärker auf Israel fokussiert und auch weit ausführlicher: *Israel - ein Staat wie jeder andere?*, a.a.O. (Fn.2). 

Die verpasste Rückkehr zum Judentum – Reformrabbiner über die Reformation im Christentum

Von Ph. D. George Y. Kohler, Department of Jewish Thought, Bar-Ilan University

Reformation und Israel – gestern, heute, morgen. Versuche einer protestantisch-israelischen Annäherung, Tagung in der Lutherstadt Wittenberg, 30.-31.8.2015

Moses Mendelssohn war gleichzeitig der erste moderne jüdische Denker und der letzte Philosoph des Judentums, der dem Mittelalter verhaftet blieb. Durchaus modern war Mendelssohns Ansatz, das Judentum von außen zu beschreiben, geradezu in einer Draufsicht, so dass nicht nur zum ersten Mal auch Nicht-Juden in die Debatte um die jüdische Religion und ihre Rechtfertigung einbezogen waren, sondern – und das war viel bedeutender – dass der Weg frei gemacht war für eine Lokalisierung des Judentums in der Weltgeschichte, für eine Erarbeitung seines Beitrages zu Kultur und Zivilisation der gesamten Menschheit – das heißt, kurz gesagt, für eine philosophische Existenzberechtigung des Judentums auch noch in der Moderne.

Diese Außensicht war zum ersten Mal in der Geschichte der jüdischen Theologie von Mendelssohn entwickelt worden – doch sie hatte auch ihren Preis. Wollte man eine universale, allgemeingültige Betrachtung des Judentums erreichen, die nicht mehr von internen Glaubensgründen gestützt war, aber gleichzeitig (wie bei Mendelssohn) die genaue Observanz des jüdischen Religionsgesetzes aufrechterhalten, so musste man beide Bereiche strikt voneinander trennen. Dabei war die Aufrechterhaltung der traditionellen Gesetze und talmudischen Bestimmungen nicht nur aus frommer Achtung vor der jüdischen Orthodoxie (Rechtgläubigkeit), oder aus Respekt für Jahrtausende alte Praxis, eine dringende Notwendigkeit für Mendelssohn, sondern vor allem wegen ihrer starken *identitätstiftenden* Wirkung. Im Judentum, jedenfalls in den vielen Jahrhunderten vor der Moderne, war nämlich, anders als im Christentum, nicht ein Bekenntnis zu bestimmten Lehrsätzen, eine *confessio*, der unmittelbare Grund der Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft, sondern vor allem die Tat, die Erfüllung des Religionsgesetzes. Dieser wichtige Unterschied wird hier später noch eine Rolle spielen. Gab man aus philosophischen Gründen den Unbedingtheitsanspruch des Gesetzes, ausgedrückt im jüdischen Dogma seiner Göttlichkeit, auch nur teilweise auf, so wusste aber schon Mendelssohn,

so war die Identität des Jüdischen äußerst gefährdet – oder anders ausgedrückt, Judentum musste dann von einer Volksgemeinschaft, einer Kultur, zu einer bloßen Konfession werden, wie es andere auch waren.

Allerdings scheiterte Mendelssohns Versuch der strikten Trennung zwischen den Geboten des Handelns und dem Glauben der Vernunft, zwischen der bloß historischen Wahrheit des Gesetzes und der ewigen Wahrheit Gottes, schon in der Generation seiner Schüler, die, wie der reiche Kaufmann David Friedländer, nur solange die talmudischen Regeln hielten, wie der Meister am Leben war. Nach Mendelssohns Tod 1783 bis weit in das beginnende neunzehnte Jahrhundert hinein setzte dann im Judentum ein immer stärker werdender Abfall-Prozess von der Gesetzesobservanz ein, die folglich damit auch die jüdische Identität preisgab. Bei Friedländer selbst endete dieser Prozess mit seinem berühmten Angebot an den aufgeklärten evangelischen Probst Teller in Berlin, den christlichen Glauben anzunehmen, wenn ihm nur das christliche Dogma dabei erspart werden könne, besonders der Glaube an die Göttlichkeit Jesu. Andere Juden, vor allem die reichen und die gebildeten, stellten weniger harte Bedingungen an die protestantische Kirche und traten in Massen, wenn auch ungläubig über, so fast alle Kinder Mendelssohns, so Heinrich Heine, Eduard Gans und viele andere der besten jüdischen Köpfe. Wiederum andere Juden, die sich mehr an die Pietät gegenüber der Tradition gebunden fühlten, wagten diesen Schritt nicht, sagten sich aber fast völlig vom Glauben – das heißt aber eben in diesem Fall vom Handeln – ihrer Väter los, und lebten ein modernes säkulares Leben in religiöser Indifferenz.

In dieser für das Judentum als gefährlich empfundenen Situation entstand in den ersten Jahrzehnten des neuen Jahrhunderts die jüdische Reformbewegung, zuerst als ein reiner Laienprotest gegen den Massenabfall, später auch als eine rabbinisch-theologische Widerstandsbewegung gegen den zunehmenden Identitätsverlust der modernen Juden Westeuropas. Es begann mit Äußerlichkeiten: eine ästhetischere Gestaltung sowohl der Synagogenbauten und ihrer Einrichtung, als auch ein weihe- und würdevollerer jüdi-

scher Gottesdienst, so hofften die ersten Laienreformer zu Recht, würden viele unentschlossene Juden zurück in den Schoß der Synagoge führen. So wurden prächtige Reformtempel errichtet und das Gebetbuch und die Gebetspraxis von so empfundenen Hässlichkeiten gereinigt, besonders von abfälligen Anspielungen auf Nichtjuden, aber auch von dem Wunsch, so schnell wie möglich in das Heilige Land zurückzukehren. Schon hier zeigte sich allerdings die dringende Notwendigkeit einer theologischen Untermauerung der Reformen, und so sprangen viele junge deutsche Rabbiner in den dreißiger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts auf den Reformzug auf und begannen, auch theoretisch eine neues, modernes Judentum zu formulieren. Interessant ist, wie sehr sie sich dabei noch auf den Talmud stützten, und wie sehr sie darum rangen, auch ein reformiertes Judentum aus den traditionellen jüdischen Quellen, wenn auch in einem neuen historischen Verständnis, theologisch herzuleiten. Unter der Führung des begabten Theologen und Predigers Abraham Geiger entstand nun eine regelrechte Bewegung aus den ersten spontanen Reformansätzen, man traf sich auf drei großen Rabbinerkonferenzen zur Diskussion der Reformkriterien, man vereinheitlichte die neuen Gebetbücher und wohl auch zunehmend die neuen Gedanken zu den Glaubensgrundsätzen eines modernen Judentums.

Die »jüdische Reformation« ist also nicht, das bleibt als erstes festzuhalten, eine direkte Ablehnung und Bekämpfung der alten jüdischen Orthodoxie, sondern sie verstand sich vor allem als ein Heilmittel gegen die religiöse Indifferenz der Moderne und war bereit, den Preis für diese Heilung mit ihrer Absage an die Macht der Tradition zu zahlen. Hier erkennen wir eine erste wichtige Differenz zur protestantischen Reformation Luthers, die ja zuerst eine Ablehnung des Katholizismus war – der Papstherrschaft, des Priestertums und der Heiligkeit der Kirche, das altkirchliche christliche Dogma aber weitgehend beibehielt. Ein weiterer wesentlicher Unterschied ist der großen Zeitdifferenz geschuldet: Die jüdischen Reformer wirkten im neunzehnten Jahrhundert, ein Jahrhundert, das sich vor allem das Prinzip der *Wissenschaftlichkeit* auf die Fahne geschrieben hatte. Nicht umsonst entstand parallel zur jüdischen Reform die bekannte Bewegung der *Wissenschaft des Judentums* – und nicht umsonst waren viele Protagonisten beider Bewegungen dieselben Personen. Natürlich war auch die evangelische Theologie im 19. Jahrhundert von dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit geleitet, aber die jüdische Reformation war mehr als nur

eine Entmythologisierung der Tradition. Sie ist einfach *undenkbar* ohne ihre wissenschaftliche Basis, sie kann nicht ohne sie bestehen, die jüdische Reformation hat eine wissenschaftliche Behandlung der jüdischen Religion eigentlich erst hervorgebracht. »Die Reform im Judentum hat die Wissenschaft des Judentums geschaffen«, schrieb der Religionsphilosoph Hermann Cohen 1917.¹ Jüdische Reformation musste unausweichlich eine wissenschaftliche Basis erhalten, und hier war es vor allem der von Leopold Ranke begründete Historizismus, der eine nicht zu überschätzende Wirkung auf das moderne Judentum entfaltete. Man begann die Entwicklung von jüdischer Theologie und Gesetzlichkeit historisch zu sehen, und damit den ewigen Kreislauf, die Geschichtslosigkeit des traditionellen Judentums zu brechen. Anders als Luther 300 Jahre zuvor hatten die jüdischen Reformer auf diese Art schnell auch das letzte Dogma des Judentums umgestoßen: die Göttlichkeit des Religionsgesetzes, ausgedrückt durch den Glauben an die Vergabe der mündlichen und der schriftlichen Thora am Sinai. Damit jedoch war eingetreten, was Mendelssohn befürchtet hatte: endgültig war nun die identitätsstiftende Wirkung der Gesetzesobservanz gefallen, und musste dringend durch etwas Neues ersetzt werden, sollte das Judentum in der Moderne bewahrt werden.²

Während also Luther versuchte, den christlichen Glauben auf das für ihn Wesentliche zu beschränken, und Auswüchse und Verunstaltungen zu entfernen, um so den frühchristlichen Ursprung wiederherzustellen, entstand auf dem Boden des Judentums durch seine Reformation etwas völlig Neues,³ wie sehr sich die Reformtheologen im Judentum auch auf die Texte der biblischen Propheten und auf einzelne, mühsam zusammengestellte humanistische Talmudstellen berufen mochten. Doch schon allein die Bevorzugung der Propheten über den Pentateuch widersprach ganz direkt der jüdischen Tradition.⁴ Das Reformjudentum hatte sich von der Orientierung an der Vergangenheit ab- und der Zukunft zugewandt: seine starke Betonung einer universell umgeformten messianischen Idee und die Hinwendung zu ethischen und sozialen Aspekten der Religion (bis heute prägend für die amerikanische Reformbewegung), all das zeugte von einem radikalen Bruch mit der alten Orthodoxie – die das sehr wohl wahrnahm.

Trotz allem jedoch gab es auch nicht wenige Gemeinsamkeiten zwischen der lutherischen Reformation und den Forderungen und Wirkungen der jüdischen Reformbewegung im 19. Jahr-

hundert, und ein gern übersehener Fakt soll hier als erster angeführt werden: Beide nahmen ihren Ausgangspunkt in Deutschland.⁵ Beide Reformation, auch das wird heute gern vergessen, waren nicht angetreten, das zu erreichen, was sich schließlich doch als das Ergebnis ihrer Reformversuche herausstellte: eine neue Denomination innerhalb derselben Religion. So wie Martin Luthers Reformation 300 Jahre früher, hatte auch Abraham Geigers Reformbewegung nicht das Ziel eine neue »Strömung«, egal ob anti-traditionalistisch oder nur das »wahre Wesen« wiederbelebend, innerhalb der ursprünglichen Gemeinde ins Leben zu rufen. Auch Geiger hatte sich vorgenommen, das *gesamte* Judentum zu reformieren, und nicht eine persönliche, innovative Konfession zu schaffen, die neben den Traditionalisten existierte. Geigers Vorhaben, sowohl wissenschaftlich wie auch politisch, war die Rekonstruktion des »wahren Judentums« aus seinen historischen Quellen und nicht etwa der Wille, seine orthodoxen Widersacher zu besiegen oder den Talmud zu entthronen.

Darüber hinaus lässt sich folgende kleine Liste der Gemeinsamkeiten zusammenstellen, die vermutlich noch unvollständig ist:

- Der Kampf gegen das Ritual als Selbstzweck. Rituelle Handlungen müssen einen erkennbaren Zweck erfüllen, nicht nur als Erfüllung eines Gebots, oder in Folge einer autoritären Tradition vollzogen werden. Sowohl Protestantismus als auch Reformjudentum haben unverständliche Rituale entweder abgeschafft oder neu begründet, damit eng verbunden
- Katholizismus und jüdische Orthodoxie sind sich im allgemeinen darin einig, das religiöse Handlungen *ex opere operato* objektive Wirkungen erzielen, d.h. kraft der rituellen Handlung selbst, unabhängig von den Absichten und Einstellungen desjenigen, der die Handlung (im jüdischen: die Gebotserfüllung vollzieht), während Protestantismus als auch Reformjudentum diese Annahme ablehnen
- Die Ablehnung des Wunderglaubens und der Heiligenverehrung durch beide Reformbewegungen, nicht nur als Zeichen der aufklärerischen Vernunftgläubigkeit, sondern auch aus inhärenten theologischen Gründen
- Rückkehr zum Text der Bibel, die Zurückdrängung der Autorität nicht-biblischer Schriften, im Reformjudentum vor allem der exegetischen Ho-

heit des Talmud für das praktische Religionsgesetz

- Gebet in der Muttersprache. Als eine der ersten Forderungen und Neuerungen beider Reformbewegungen. Im Judentum führte genau dieses Thema sogar zu einer frühen Spaltung der Reformen, durch den Weggang der »Breslauer Schule« unter Zacharias Frankel von der Reformkonferenz 1845, damit Betonung des Gebetes in beiden Reformbewegungen als zentraler (und verständlicher) Ausdruck der Gottesverbundenheit, im Gegensatz zu dem nur der Tradition verpflichteten Ritual (im Judentum auch als wirkliche und endgültige Ablösung des Opfers/Tempels)
- Zentrale Stellung der Predigt im Gottesdienst.
- Betonung der Sittlichkeit und des Gewissens als Ausdruck von Religiosität. Was bei Max Weber »Protestantische Ethik« heißt, war mit gewissen Einschränkungen durchaus auch im Reformjudentum der moralische Maßstab, der führende Theoretiker des Reformjudentums um die Wende zum 20. Jahrhundert, Herrmann Cohen, war vor allem Ethiker
- Aufschwung der Bildung: Der Gläubige darf und soll alle ihm vom Schöpfer verliehenen Kräfte, einschließlich Verstand und Vernunft, frei entfalten – Aufhebung der Tabuisierung weltlicher Bildung und Bildungseinrichtungen
- Und auch das sollte nicht vergessen werden: Die aktive Einbeziehung der Frau in die religiösen Handlungen, die Ordinierung von Frauen zu Geistlichen

Sollte dieses zu schaffende neue, moderne Judentum jedoch tatsächlich seine identitätsstiftende Wirkung entfalten können, so mussten die jüdischen Reformtheologen es allerdings deutlich vom modernen, zeitgenössischen Protestantismus abgrenzen, der in Vielem mit ihren eigenen Vorstellungen von einer aufgeklärten, auf Ethik konzentrierten Religion übereinstimmte. So zeigt und erklärt sich die grundsätzlich antichristliche Tendenz der gesamten Generation der ersten Reformrabbiner – eine radikale Ablehnung, die zum Beispiel in den frühen 1860ern während Abraham Geigers Auseinandersetzung mit dem protestantischen Theologen Heinrich Julius Holtzmann deutlich wird. Holtzmann hatte Geiger vorgehalten, die jüdische Reformtheologie beruhe ausschließlich auf christlichen Ideen. In seiner Antwort streitet Geiger ab, dass die Idee der Wahrheit, einschließlich wissenschaftlicher Wahrheit, etwas

mit dem Christentum zu tun haben könne, dessen Einfluss auf Kultur und Zivilisation Geiger weitgehend leugnete.⁶

Interessant in unserem Zusammenhang ist dabei, dass die ersten jüdischen Reformen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch eine recht kritische Haltung zur lutherischen Reformation einnahmen – fast so als wollten sie trotz aller erwähnten Ähnlichkeiten die Zusammenhänge zwischen beiden Reformbewegungen leugnen. Im zweiten Teil meines Vortrages will ich deshalb einige Rabbinerstimmen vorstellen, die als wahre Pioniere der jüdischen Reformbewegung über die lutherische Reformation schrieben. Schon am Anfang der 40er Jahre des 19. Jahrhunderts erschienen die wichtigsten theologischen Werke zur Begründung des Reformjudentums, meist verfasst von Gemeinderabbinern, die auch an der praktischen Neugestaltung des Judentums in ihrer Zeit aktiv Anteil nahmen. Der bedeutendste unter ihnen war zweifellos Rabbiner **Samuel Hirsch (1815-1889)**, der 1842 sein fast 900 seitiges Hauptwerk »Die Religionsphilosophie der Juden« herausgab, ein Buch, das sich über mehrere Kapitel intensiv mit einer Abgrenzung der jüdischen von der christlichen Religion befasst, und dessen fünftes Kapitel die erste ernsthafte philosophische Untersuchung des Christentums durch einen jüdischen Denker darstellt. Hirsch war zunächst Rabbiner in Dessau, ab 1843 der Großrabbiner des Herzogtums Luxemburg, danach siedelte er 1866 in die USA über und übernahm die jüdische Reformgemeinde in Philadelphia. Hirsch konnte sich als Reformtheologe mit dem *Prinzip der Reformation*, wie er es nannte, leicht identifizieren. Doch dieses Prinzip, nämlich, dass die »Vereinigung mit Gott aus der Tiefe des Herzens, nicht aus äußerlicher Kirche kommen«⁷ muss, hätten schon die ersten Reformatoren wieder aufgegeben, indem sie den Text der Bibel heiliggesprochen haben, und damit gleich einen neuen Auslegungskrieg auslösten. Streit um die Kanonisierung der Exegese, so wusste Hirsch, spielte im Judentum, auch in seiner reformierten Form, keine entscheidende Rolle, und wurde immer nur als intellektuelle Auseinandersetzung begriffen. Doch wichtiger ist Hirschs zweites Argument: Denkt man die Grundidee der Reformation zu Ende, so behauptete er, so ist sie viel mehr als »bloß ein Protest gegen die äußerliche katholische Kirche, sondern wesentlich eine Negation des paulinischen Christentums.« Die paulinische Lehre aber ist es, die das Christentum nach Hirschs Sicht vom Judentum trennt. »Bedarf der Mensch keiner äußerlichen Vermittlung um zu Gott zu kommen, so ist an sich die paulinische Form der Lehre geleug-

net«, schreibt Hirsch. »Der Mensch ist nun nicht mehr das in sich dieses gebrochene Wesen, dem nur der Schmerz bliebe über die eigene Schlechtigkeit, er kann auch die Versöhnung in sich finden.« Und weiter, mit beachtenswerter Ankererkennung der Bedeutung Jesu: »Es ist die Gabe, die der Menschheit in Jesus Christus ward, nicht mehr ein ihr fremdes, nur auf eine äußerliche, d.h. wunderbare Weise ihr zukommendes Könnendes, sondern es ist das eigenste Wesen des Menschen, sich mit Gott zu versöhnen, und diese Versöhnung selbst zu vollbringen.«⁸ Unvermittelte Versöhnung aus eigener Kraft, aus Umkehr und Buße, das ist die jüdische Lehre vom großen Versöhnungstag, dem Jom Kippur, und somit sieht Rabbiner Hirsch den Grundgedanken der Reformation eindeutig in einer Art Rückkehr zu den jüdischen Wurzeln des Christentums, oder doch wenigstens in der Umkehr seiner paulinischen Form zu der Lehre der talmudischen Rabbiner. Wenn die Reformation die Mittler-Rolle der Kirche zwischen Mensch und Gott leugnete, so sollte sie notwendig »auch in Christus etwas Anderes als den Mittler des Menschen mit Gott erblicken.« Wenn die Reformation behauptet, jeder Mensch wäre vor Gott frei, so folgt daraus für Hirsch unabdingbar die jüdische Lehre, dass nur die freie sittliche Tat mit Gott vermittelt, dass jeder Mensch »diese Ebenbildlichkeit Gottes in sich verwirklichen« muss – und zwar vor allem in seinem *weltlichen* Verhalten. Und daher wäre es eine »wahre Ironie der Weltgeschichte«, erklärte Hirsch, dass »die protestantische Kirche sich gerade eine ihrem Prinzip entgegengesetzte Gestalt zu geben gezwungen ward.«⁹ Was nun folgt, ist eine sechsseitige heftige Auseinandersetzung mit der protestantischen Kirche bis zu seiner Zeit, die er strikt von den Gedanken der Reformation trennen will – obwohl Luthers theologische Kompromisse hinsichtlich der Beibehaltung der paulinischen Lehre für diese Entwicklung letztlich verantwortlich waren. Für Hirsch, wie für viele jüdische Reformtheologen war es Paulus, der das Christentum begründete, weil Hirsch vermutet, dass »Jesus das nicht sein wollte, was Paulus aus ihm gemacht hat«¹⁰ – die einzig mögliche und notwendige Ausnahme von allen Menschen. Die Paulinische Sünden- und Gnadenlehre, nicht Jesus selbst, steht zwischen Juden- und Christentum. Luthers protestantische Kirche wollte eine paulinische Kirche sein, und konnte es doch nicht, wenn sie den eigentlichen Ideen der Reformation treu bleiben wollte, schreibt Hirsch. Darin liegt die Tragik ihres Scheiterns aus seiner Sicht – und die verpasste Gelegenheit einer Rückkehr zum Judentum, wie wir hier guten Gewissens ergänzen können.

Samuel Hirschs Kollege, der Offenbacher Reformrabbiner **Solomon Formstecher**, hatte schon ein Jahr zuvor einen ähnlichen Gedanken formuliert. In seinem monumentalen theologischen Werk »Die Religion des Geistes« schrieb er ganz offen, dass er die Reformation als eine Rückkehr der Kirche zum Judentum sah. Mit der Reformation entstand für Formstecher »ein Kampf zwischen dem heidnisch-christlichen und dem jüdisch-christlichen Elemente im Schooße der Kirche selbst« und mit dem allmählichen Überhandgewinnen des Jüdischen in der Kirche erkannte man nun auch im Christentum, »daß der Glaube nicht mit dem Schwerdte, sondern mittels der überzeugenden Lehre sich den Weg bahnen muß zum menschlichen Herzen.«¹¹ In ihrer antiheidnischen Tendenz bezeichnet die Reformation somit »den Anfang des Rückschreitens des Christentums aus dem Heidenthume zum Judenthume«. Zwar habe die Reformation zunächst nur das Fundament der Hierarchie untergraben, aber durch das Abtragen der kirchlichen Lehre und der Rückkehr zum Alten Testament strebte »sie unbewusst einem *umfassenderen* Ziele« entgegen. Was dieses eigentliche Ziel der Reformation für Formstecher war, wird schnell deutlich: »ein Christentum aufzustellen, wie es in den absoluten Wahrheiten des prophetischen Judentums sich befindet.«¹² Die Wahrheit des Judentums aus den Prophetentexten herauszulesen, und nicht aus den Gesetzestexten des Pentateuch, ist aber, wie wir sahen, gerade ein zentrales Merkmal der neuen jüdischen Reformtheologie, zu deren führenden Vertretern Salomon Formstecher gehörte.

Auch der Magdeburger Rabbiner **Ludwig Philippson**, einer der Initiatoren der jüdischen Reformbewegung und im 19. Jahrhundert einer der bekanntesten jüdischen Intellektuellen überhaupt, hatte vor allem Kritik an der Reformation Luthers vorzutragen. Philippson war nicht nur aktiver Reformier, sondern auch der Autor einer der populärsten deutsch-jüdischen Bibelübersetzungen, Romanschriftsteller, vor allem aber für über fünfzig Jahre der Herausgeber der meistgelesenen jüdischen Wochenschrift, der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*. Sein Wort hatte also Gewicht, und war somit auch repräsentativ für das sich entwickelnde Reformjudentum. Die Reformation, so sagte Philippson in einer 1846 gehaltenen Vorlesungsreihe, hatte zwar die Macht der Kirche und mit dem christlichen »Formwesen« gebrochen, den christlichen Dogmatismus aber unangestastet gelassen, oder viel mehr erst voll ausgebildet. Daher war die Reformation für Philippson »in ihrem wesentlichen Inhalte viel mehr eine gesellschaftliche als eine religiöse.«¹³ Von vorn herein

rief sich die Reformation die Staatsgewalten zur Hilfe, kritisierte Philippson, so dass bald schon »das Schwert zur Hand genommen wurde und statt des Geistes der Krieg die Entscheidung über den Bestand der Reformation sich anmaßte.« Doch auch theologisch war der Sieg der Reformation nur ein halber, schon die ersten Reformatoren banden sich an »streng artikulierte Glaubensbekenntnisse«, und daher schwang auch in der evangelischen Kirche bald wieder »der starrste Dogmatismus seinen dürren Zepher.« Die *religiöse Idee* in der Menschheit, deren geschichtlicher Entwicklung Philippson seine Vorlesungsreihe gewidmet hatte, hatte durch die Reformation »wenn auch bedeutende, aber doch nur äußere Momente« überwunden, fand jedoch ihren Gegensatz erneut im protestantischen Dogmatismus.¹⁴

Interessant ist auch die Bewertung der Reformation durch **Sigismund Stern** (1812-1867),¹⁵ einem der radikalsten Reformer, die das deutsche Judentum im 19. Jahrhundert hervorgebracht hatte. Stern leitete seit 1845 die Berliner *Reformgenossenschaft*, eine über 300 Familien starke Gemeinde mit Sonntags-Gottesdienst, gemischtem Chor, und ohne Zwang zur Kopfbedeckung. Auch für Stern bedeutete die Reformation ein Kampf des Christentums »gegen seine eigenen heidnischen Elemente«, also eine Wieder-Annäherung von Juden- und Christentum: In der Reformationszeit begann das Christentum aus seiner heidnischen Befangenheit »zur ursprünglichen Reinheit seiner Gotteserkenntnis« zurückzukehren, sagte Stern 1845 in einer Vorlesung, während gleichzeitig das Judentum nun nicht länger »in seiner gleichgiltigen Abgeschlossenheit gegen die Außenwelt zu verharren« brauchte, sondern wieder in der Welt selbsttätig wirken konnte. Diese Veränderungen in beiden Religionen führten seit der Reformation »in die Richtung der gegenseitigen Annäherung und Anerkennung.« Aber Stern geht noch weiter: Voller Optimismus, der aus heutiger Sicht geradezu tragisch wirkt, beschrieb Stern die Reformation als eine Zeit jüdischen »Erwachens aus dem langen Winterschlaf«, und fuhr fort: »Mit dem Beginn dieses großen neuen Zeitabschnittes im Verlaufe der Weltgeschichte schwinden aus derselben jene grausamen Verfolgungen, welche die Bekenner der jüdischen Religion bisher erfahren hatten.«¹⁶

Auch wenn sich diese Einschätzung als falsch erweisen sollte, Stern ist überzeugt, dass sich im Geist der Reformation eine »Rückkehr zu dem Christentum, welches Jesus und Moses lehren« zu erkennen gibt. Zwar bekämpfte Luther nicht

die »göttliche Verehrung des Menschen«, jenen christlichen Grundpfeiler, der auf dem Boden des Heidentums stand, zwar kehrte er noch nicht zur »reinen Sittenlehre Christi und des Alten Testaments« zurück, sondern ließ die Lehre von der Erbsünde in Kraft, zwar glaubte Luther »an die entsündigende Kraft des Abendmahls und der Taufe so fest wie an die leibhaftige Gegenwart des Teufels« – aber all diese nicht-jüdischen Gedanken war Luther nach Sterns Meinung gezwungen aufrecht zu erhalten, um den Sieg der Reformation nicht zu gefährden, weil seine Zeitgenossen ihm hier noch nicht gefolgt wären. Letztlich jedoch wollte Luther den »wahren Geist des Christentums wieder zur Erscheinung« bringen¹⁷ – und das heißt wohl auch für Stern: dessen jüdische Wurzeln. Luther musste allerdings die kirchlichen Umkleidungen der reinen jüdischen Ideen langsam und nur allmählich entfernen, wie Stern erklärt, und er begann mit dem Äußerlichen, dem Kampf gegen die Autorität der katholischen Kirche im Christentum, und damit gegen die am meisten sichtbaren »Konsequenzen seiner Abirrung von der Lehre seines Stifters und des Judentums.« Eine vollständige Rückkehr zu seinem Ursprung bedeutete für Stern, wie für die meisten jüdischen Reformtheologen im 19. Jahrhundert, ein Wiedererkennen der Aufgabe die aufgeschlossenes jüdisches Denken von jeher dem Christentum zugewiesen hatte: »die Gotteserkenntnis des Judentums zum Gemeingut der ganzen Menschheit zu machen.«¹⁸

Auch für Stern blieben die Resultate der Reformation daher theologische Halbheiten, ein Fehler, den er selbst offensichtlich in seiner eigenen Reform des Judentums mit aller Macht vermeiden will. So sehr er bei Luther eine Gefahr für die Religion darin erkennt, die lange »Arbeit des Menschengestes in der Geschichte«, die »schwer errungenen Resultate von Jahrtausenden« durch eine übereilte Reform nicht »für die kommenden Geschlechter zu erhalten«, sondern eine ganze Welt zerstören zu müssen, um eine neue aufzubauen« – so sehr scheint Stern gerade ein solches radikales Vorgehen für das Judentum in seiner eigenen Reformpraxis zu befürworten. Der Grund für diesen auffälligen Unterschied liegt für Stern auch in den historischen Errungenschaften der christlichen Reformation selbst. Im größeren religionsphilosophischen Rahmen steht die Reformation für ihn für die »Selbstbefreiung der Religion von der Autorität der Überlieferung«, das heißt, dem »Prinzip der Antastbarkeit dessen durch die Gegenwart, dem die Vergangenheit durch ihre Anerkennung das Ansehen göttlicher Offenbarung verliehen hatte.« Dieses Prinzip, also eigentlich

die Anerkennung der menschlichen Vernunft auch in Religionsdingen, war nun tatsächlich auch genau Sterns eigenes Reformprinzip für das Judentum im 19. Jahrhundert. »Wir sind auch als Juden zur dankbaren Anerkennung der Reformation verpflichtet«, schreibt er zusammenfassend, »nicht nur weil sie uns das Christentum wieder näher gebracht hat (...), 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.«¹⁹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die erste Generation der Reformrabbiner ihren christlichen Vorgängern in der lutherischen Reformation zwar aufgeschlossen und dankbar, aber auch äußerst kritisch gegenübersteht. Diese Kritik wurzelt vor allem in dem erklärten Ziel ihres eigenen Reformprojekt – dem modernen Judentum eine tragfähige neue Identität zu stiften. Daher mussten die jüdischen Reformer sich vom Protestantismus theologisch abgrenzen, und sie begegneten der offenkundigen Schwierigkeit, die in dieser Abgrenzung lag, mit der wirksamen Methode, die wesentlichen Inhalte des von der Reformation so bezeichneten ursprünglichen Christentums als eine aus dem prophetischen Judentum herkommende Lehre zu erklären. Damit war die Reformation ideengeschichtlich als eine christliche Umkehr zum Judentum eingeordnet, und ihr Erfolg ließ sich nun für die jüdischen Reformer daran messen, wie sehr modernes christliches Denken ihre eigenen theologischen Gedanken widerspiegelte.

Anmerkungen:

¹ Hermann Cohen in: *Neue Jüdische Monatshefte*, November 1917, S. 54.

² Siehe hierzu die immer noch gültige Analyse von Max Wiener in *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933, S. 176f.

³ Etwas völlig Neues entstand aus katholischer Sicht auch durch die Reformation: eine neue, nicht mit dem Papst unierte Kirche. Von daher hatte die Reformation Luthers vielleicht doch eine noch tiefer greifende Wirkung als die jüdische, nämlich eine echte Kirchenspaltung

⁴ Ihr strenger Monotheismus, ihr soziales Engagement, ihre Ablehnung von sinnleerem Ritual, und ihre Vision eines universellen Friedens machte die Prophetentexte zum idealen biblischen Referenztext für die ersten Reformtheologen im Judentum. Als

später die protestantische Bibelkritik die Propheten sogar noch vor das mosaische Recht datierten, fühlten sich viele liberale jüdische Denker in ihrer Bevorzugung bestätigt.

⁵ Im Judentum wird der Grund oft darin gesehen, dass in Deutschland die Emanzipation der Juden in der Mitte steckenblieb, immer nur halb war – anders als in Frankreich, wo Napoleon den Juden schon volle Bürgerrechte eingeräumt hatte, und anders als in Polen oder Russland, wo das Judentum wegen anhaltender Pogrome ganz im Mittelalter befangen war.

⁶ Abraham Geiger, *Offenes Sendschreiben an Herrn Professor Heinrich Julius Holtzmann*, abgedruckt am Ende von Geigers *Das Judentum und seine Geschichte*, Bd. 2, Breslau 1865, S. 185-86

⁷ Samuel Hirsch, *Die Religionsphilosophie der Juden*, Leipzig 1842, S. 539

⁸ Hirsch, *Die Religionsphilosophie*, S. 786.

⁹ Hirsch, *Die Religionsphilosophie*, S. 787.

¹⁰ Hirsch, *Die Religionsphilosophie*, S. 789.

¹¹ Salomon Formstecher, *Die Religion des Geistes*, Frankfurt 1841, S. 381.

¹² Formstecher, *Die Religion*, S. 387.

¹³ Ludwig Philippson, *Die Entwicklung der religiösen Idee*, zuerst Leipzig 1847, hier zitiert nach der 2. Auflage von 1874, S. 154-55.

¹⁴ Philippson, *Die Entwicklung*, S.155.

¹⁵ Stern ist der Großvater des Hamburger Erfinders des Intelligenzquotienten William Stern, der wiederum der Vater von Günther Anders war, dem ersten Mann von Hannah Arendt und späteren Philosophen der Anti-Atombewegung.

¹⁶ Sigismund Stern, *Die Aufgabe des Judenthums und des Juden in der Gegenwart*, Berlin 1845, S. 27-28.

¹⁷ Stern, *Die Aufgabe*, S. 62.

¹⁸ Stern, *Die Aufgabe*, S. 64. Diese Idee geht schon auf Maimonides (1138-1204) zurück, der Jesus und Mohammed in seinem Kodex des talmudischen Rechts als Wegbereiter des wahren Messias bezeichnete.

¹⁹ Stern, *Die Aufgabe*, S. 65.



»Es ist das Heil uns kommen her!« – Ein Kommentar zu George Y. Kohlers »Die verpasste Rückkehr zum Judentum«

Von Dr. Klaus Herrmann, Institut für Judaistik, Freie Universität Berlin

Reformation und Israel – gestern, heute, morgen. Versuche einer protestantisch-israelischen Annäherung, Tagung in der Lutherstadt Wittenberg, 30.-31.8.2015

Ich möchte zunächst Herrn Dr. Kohler ganz herzlich für seinen ebenso informativen wie in seinen Schlussfolgerungen eindeutigen Eröffnungsvortrag danken, der uns zu einem klaren, wenngleich negativen Ergebnis geführt hat: Bei aller Anerkennung der Bedeutung der protestantischen Reformation für die europäische Geschichte stand – ich zitiere – »die erste Generation der Reformrabbiner der lutherischen Reformation vor allem kritisch gegenüber«. Vielleicht mag der ein oder andere von Ihnen nun ein wenig enttäuscht sein, schließlich steht im Tagungsprogramm unsere Session unter dem Motto: »Die Reformation als Verheißung für das Reformjudentum«. Gewiss, es gibt bisweilen auch positive Stimmen, so ausgerechnet bei dem jungen Gelehrten Abraham Geiger (1810-1874), dessen spätere schroffe Polemik gegen das Christentum uns mein Vorredner eindrücklich vor Augen geführt hat, als Geiger – ich zitiere – »den (christlichen) Einfluss auf Kultur und Zivilisation ... weitgehend leugnete«. In seinem Brief an Leopold Zunz (1794-1886) vom 4. März 1841 lässt Geiger hingegen den zeitgenössischen Protestantismus und das sich formierende Reformjudentum hochleben, während er dem Katholizismus und der jüdischen Orthodoxie den baldigen Untergang voraussagt.¹ Diese ausgesprochen positive Stellungnahme Geigers zum Protestantismus, die letztlich seine hohen und später bitter enttäuschten Erwartungen an die protestantische Mehrheitskultur spiegelt, ändert jedoch nichts an den grundsätzlichen Schlussfolgerungen von Dr. Kohler, denen ich daher nichts, vor allem nichts Kritisches entgegenzustellen habe. Mir kommt es vielmehr darauf an, aufzuzeigen, dass diese kritische Haltung der ersten Reformrabbiner in einem gewissen Grade selbst sehr protestantisch ist, ja dass letztlich die kritische Distanz zu Luther und zur Reformationszeit im Kontext der zeitgenössischen protestantischen Aufklärungstheologie eine wichtige Voraussetzung dafür gebildet hat, dass im Umfeld dieser protestantisch geprägten Mehrheitskultur die jüdische Reformbewegung hat entstehen können. Lassen Sie mich dies im Folgenden kurz erläutern. Mit Recht hat Herr Dr. Kohler darauf verwiesen, dass das Re-

formjudentum in Deutschland entstanden ist. Hätte man den Ursprung der jüdischen Reformbewegung nicht eher in Frankreich erwarten sollen?

In gewissem Sinne bedarf es keinerlei Ausführungen darüber, dass ein Judentum, das in Ghetto-mauern eingesperrt war, dass nur als Parallelgesellschaft geduldet und immer wieder aufs neue Anfeindungen und Verfolgungen ausgesetzt war, erst im Kontext der bürgerlichen Gleichstellung zu einer, wie es die Reforme selbst sahen, Erneuerung und Modernisierung des Judentums gelangen konnte. Erst das »Sprengen der Ghetto-mauern«, wie man sagte, machte Veränderungen möglich, die das Judentum dann mehr und mehr prägen sollten, bis schließlich das Reformjudentum bzw. das liberale Judentum zum Mainstream-Judentum in Deutschland vor der Shoah wurde. In diesem Falle müsste man in der Tat erwarten, dass die jüdische Reformbewegung von dort ihren Ausgang genommen hätte, wo die Juden zuerst in Europa die bürgerliche Gleichstellung erlangten: in Frankreich im Jahre 1791. In Frankreich sollte es jedoch erst sehr spät, um das Jahr 1900 unter Rabbiner Louis-Germain Levy (1870-1946) zur Gründung einer selbständigen liberalen Synagoge, genannt Union Liberale Israélite, kommen. Emanzipation allein ist also, mathematisch gesprochen, keineswegs eine notwendige und hinreichende Bedingung für das Entstehen der jüdischen Reformbewegung. Die Reformbewegung entstand vielmehr, wie Dr. Kohler betont hat, in Deutschland, genauer gesagt: im protestantischen Deutschland, jedoch nicht an den Zentren der protestantisch-lutherischen Gelehrsamkeit.

Hier in Wittenberg, der vielzitierten »Wiege der Reformation«, denken wir vor allem an den Reformationstag und an das bald bevorstehende 500jährige Jubiläum, auf das meine Vorredner bereits mehrfach verwiesen haben. Das Reformjudentum kennt indes keinen Reformationstag, es hätte aber m.E. sehr wohl einen Reformationstag bestimmen können: Denn wenn es so etwas wie eine Geburtsstunde der jüdischen Reformbewegung gibt, dann ist es der 17. Juli 1810. Denn an diesem Tag wurde in der kleinen protestantischen Stadt Seesen am Harz der erste Reformtempel, nach seinem Gründer Israel Jacob-

son (1768-1828) benannt, feierlich eröffnet, der Vorbildcharakter für die gesamte nachfolgende Bewegung gewinnen sollte.²

Im Jahre 1791 hatten die Juden in Frankreich, wie gesagt, erstmals die volle bürgerliche Gleichstellung erlangt. Das militärische Eingreifen Napoleons im Westen Deutschlands führte zur Entstehung des westfälischen Königreiches unter der Herrschaft seines Bruders Jérôme Bonaparte (1784-1860), in dessen Herrschaftsgebiet die Stadt Seesen lag. Am 15. November 1807 wurde dann auch die staatsbürgerliche Gleichstellung der im Königreich Westfalen lebenden 15.000 Juden vollzogen. Im Jahr zuvor, also 1806, wurden die Juden in Frankreich – auf Napoleons Betreiben hin – nach einer Konsistorialverfassung hin neu organisiert, die eine – wie könnte es in Frankreich anders sein – zentralistische, an die Institutionen der christlichen Mehrheitskultur angelehnte Struktur aufwies. Dieses neue Verwaltungsorgan, das sich aus Rabbinern und Laien zusammensetzte, sollte dann in religiöser Hinsicht einen ausgesprochen konservativen Charakter annehmen, wenn wir einmal von den Neuerungen absehen, die im Zusammenhang mit der nunmehr erworbenen Staatsbürgerschaft stehen. Nach dem französischen Vorbild richtete Jerome 1808 ein entsprechendes Konsistorium in der im Königreich Westfalen liegenden Stadt Kassel ein, das sich hingegen als ausgesprochen progressiv in religiösen Fragen erweisen sollte.

Worin unterschied sich die politische und religiöse Kultur in beiden Herrschaftsgebieten, dass ein und dieselbe Institution des Konsistoriums sowohl zum Hort konservativer Religionsausübung wie zum Vorreiter einer jüdischen Reformbewegung werden konnte? Schauen wir auf das Herzogtum Braunschweig der vornapoleonischen Zeit, dann können wir zunächst feststellen, dass unter Herzog Karl (1735-1780) Braunschweig zu einem Zentrum der Aufklärung geworden war und dies auch bis weit ins 19. Jahrhundert bleiben sollte. Wesentlichen Anteil daran hatten protestantische Aufklärungstheologen wie Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709-1789), der übrigens hier in Wittenberg sein theologisches Examen erfolgreich abgelegt hat – und für literarisch Interessierte der Hinweis: sein einziger Sohn Karl Wilhelm (1747-1772) beging aus Liebeskummer Suizid; sein tragischer Freitod wurde dann zum Vorbild von Goethes Briefroman *Die Leiden des jungen Werther*. Jerusalem war Vertreter einer protestantischen Aufklärungstheologie, genannt Neologie, die das Christentum vorrangig ethisch bestimmte.³ Dr. Kohler hat die Wissen-

schaft des Judentums als einen wichtigen Grundpfeiler der jüdischen Reform benannt. Im Kontext der protestantischen Aufklärungstheologie setzte diese kritische Wissenschaft ein: Jerusalem war denn auch der erste Theologe, der die Quellenkritik des Pentateuch, wonach die fünf Bücher Mose nicht von Mose selbst stammen können, vertrat und damit die Inspirationslehre der lutherischen Orthodoxie radikal in Frage stellte, wie überhaupt in der protestantischen Aufklärungstheologie der reformatorische Bibelglaube nunmehr ganz zurücktritt. Und nicht zu vergessen: Gotthold Ephraim Lessing wirkte in den Jahren 1770-1781 als Leiter der Herzoglichen Bibliothek in Wolfenbüttel und trug in ganz entscheidender Weise zur Verbreitung der Ideale der Aufklärung bei.

Jacobson und die ihm folgenden jüdischen Reformer haben viele dieser aufgeklärten Ideen und Ideale geteilt. Dabei sollte der von ihm für die am Gebäude angebrachten Weiheinschrift gewählte Begriff Tempel anstelle von Synagoge, wie von Dr. Kohler ausgeführt, programmatischen Charakter für die gesamte Reformbewegung annehmen: da man die traditionelle Hoffnung auf die Rückkehr in das Land Israel und den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem in der messianischen Zeit strikt ablehnte, ja geradezu die messianische Zeit im aufgeklärten Europa anbrechen sah, wurden die entsprechenden Wendungen aus den Gebetbüchern getilgt. Nun stelle man sich vor, man würde Vaterunser und Credo verändern, weil man Jungfrauengeburt, Höllenfahrt usw. als nicht mehr aktuell ansehen würde! – Im Kontext der protestantischen Aufklärungstheologie wurde dies durchaus bisweilen gefordert, etwa das Vaterunser durch eine freie, zeitgemäße Paraphrase zu ersetzen, wobei man natürlich bemüht war, diese radikalen Forderungen letztlich auf Luther zurückzuführen, hatte Luther doch selbst in seiner *Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes* von 1526 gesagt, man solle an die Predigt eine Paraphrase des Vaterunsers anschließen.

Dr. Kohler hat zudem auf das für uns Heutige nur schwer nachzuvollziehende Ansinnen des jüdischen Gelehrten David Friedländer an den evangelischen Propst Teller in Berlin verwiesen, wonach er und andere Juden bereit seien, zum Christentum zu konvertieren, wenn ihnen der Glaube an die Göttlichkeit Jesu nicht abverlangt würde. Wir sollten hier noch Tellers Antwort einbeziehen: Er zeigte sich grundsätzlich damit einverstanden, konversionswilligen Juden das Glaubensbekenntnis, d.h. die christlichen Dogmen, zu ersparen, hingegen von ihnen ein Bekenntnis zu jener Grundwahrheit des Christen-

tums zu fordern – ich zitiere –, »daß Christus der von Gott erkohrne und gesandte Stifter einer bessern Religion sei, als Ihr bisheriger ganzer Ceremoniendienst war und seyn konnte«. ⁴ Es versteht sich, dass sich durch diese rein ethisch akzentuierte Umformung des Christentums, für die Erbsündenlehre, Zweinaturenlehre wie überhaupt die Trinitätslehre problematisch geworden war, jüdische Reformer herausgefordert sahen, nunmehr zu beweisen, dass die Ethik Jesu in ihren Grundzügen genuin jüdisch ist und keineswegs die bessere moralische Religion darstelle. Dr. Kohler hat eindrücklich aufgezeigt, dass der zeitgenössische Protestantismus nicht bereit war, den Weg dieser nur logischen Konsequenz seiner eigenen theologischen Neuorientierung zu gehen, von meinem Vorredner mit Recht als die verpasste Rückkehr zum Judentum apostrophiert. Erst im Kontext einer Post-Holocaust-Theologie sollte dann der jüdische Jesus im Protestantismus neu entdeckt werden, wovon wir in den folgenden Beiträgen gewiss noch hören werden.

Kommen wir nun zurück auf das Einweihungsfest des Seesener Tempels, über dessen Ablauf wir gut informiert sind. Ein ausführlicher Bericht findet sich in der Zeitschrift *Sulamith*, einem der wichtigsten Publikationsorgane der Haskala, der jüdischen Aufklärung. ⁵ Dieser Bericht über die Einweihungsfeier mit Glockengeläut, Orgelspiel, Gesang von Chorälen lässt unmittelbar erkennen, wie sehr das Programm des Jacobson'schen Tempels in bewusster Annäherung an die christliche Umweltkultur schon im äußeren Erscheinungsbild des Tempels, der in der Nazizeit zerstört wurde, konzipiert war: Kürzlich wurden von der Arbeitsstelle Bet T'fila an der Technischen Universität Braunschweig einige Rekonstruktionsmodelle des Seesener Tempels angefertigt, die die große Ähnlichkeit dieses Bauwerkes mit der protestantischen Andreaskirche in Seesen im Äußeren wie im Inneren zeigen.

Welches waren die Choräle die, wie es am Ende des Berichts über die Einweihungszeremonie heißt, von »Christen und Israeliten mit innigster Rührung« gesungen wurden, und die der christliche Organist und Musikpädagoge Heinroth an der Orgel begleitete? Aus dem protestantischen Gesangbuch stammen die drei Choräle »Wie groß ist des Allmächt'gen Güte!« und »Wenn ich, o Schöpfer, deine Macht«, beide von Christian Fürchtegott Gellert (1715-1769) sowie der Choral »Der Herr ist Gott und keiner mehr« von Johann Andreas Cramer (1723-1788), also protestantischen Aufklärungstheologen bzw. Aufklärungsphilosophen und -dichtern.

Und auch das Lied, das, wie es im Bericht heißt, »zuerst in hebräischer und dann auch in deutscher Sprache« gesungen wurde, lässt sich identifizieren. Es ist der Choral »Der Herr ist Gott« von Johann Andreas Cramer, denn von diesem Lied findet sich die hebräische Fassung im Archiv der Stiftung »Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum«, die von mir dort vor einigen Jahren entdeckt, bisher aber nur in Auszügen veröffentlicht wurde.

Die Übersetzung ist wundervolles Aufklärungs-hebräisch, vor allem darum bemüht, die biblischen Anspielungen in Cramers Lied mit den Worten der hebräischen Vorlage wiederzugeben bzw. Bezüge auf biblische Wendungen zu finden. Auch der Endreim nach dem Schema a-b-a-b-c-c-d ist übernommen, wie die synoptische Wiedergabe der ersten Strophe des deutschen und hebräischen Textes deutlich macht:

Der Herr ist Gott, und keiner mehr:
אדני אלהים ואין בלתו

Frohlocket all' ihr Frommen!
רננו בו כל צדיקים!

Wer ist ihm gleich? wer ist, wie er,
מי יערוך לו מי ישוהו

So herrlich, so vollkommen?
מי כמוהו בשחקים?

Der Herr ist groß, sein Nam' ist groß!
גדול ואין קץ לגדולתו

Er ist unendlich, grenzenlos
טהור ואין חקר לטהרתו

In seinem ganzen Wesen.
קדוש נורא ואדיר הוא

In der Mitschrift aus dem Seesener Tempel findet sich auch ein Hinweis auf die Melodie, nach der dieses Lied gesungen wurde: Während in den zeitgenössischen protestantischen Gesangbüchern »Sei Lob und Ehr« als Melodie angegeben wird, findet sich hier die Notiz: »Mel. Es ist das Heil uns kommen her«, ein bekanntes Reformationslied von Paul Speratus (1484-1551). Der Liedtext von »Es ist das Heil uns kommen her« war für den Seesener Einweihungsfeier hingegen völlig ungeeignet, denn dieses Lied basiert fast ausschließlich auf neutestamentlichen Texten und bringt in nuce das Anliegen der Reformation (Christus als Ende des Gesetzes usw.) zum Ausdruck, ist also, salopp gesprochen, Lichtjahre von

der protestantischen Aufklärungstheologie entfernt. Und dennoch scheint die Melodie dieses Liedes etwas auszudrücken, was für das Selbstverständnis des Seesener Tempels wichtig war: »Es ist das Heil uns kommen her« wurde im 16. Jh. vor allem dort angestimmt, wo die Reformation eingeführt wurde und das kann im Jahre 1810 nur bedeuten, daß der Seesener Tempel die jüdische Reformation einleiten sollte. Dass diese Interpretation keineswegs überzogen ist, zeigt die Rede Jacobsons, die er vor diesem Lied gehalten hat und in der er den Begriff Reformation klar ausspricht. Jacobsons »Reformation« ist ganz und gar dem Geist der Aufklärung verpflichtet und wendet sich vor allem an die Jugend als ihrem Träger.

Ein Blick auf die Einweihungsfeier der ersten Reformsynagoge zeigt uns also zweierlei: Zum einen wie protestantisch die jüdische Reformbewegung in ihren Anfängen war, zum anderen aber auch, wie wenig protestantisch der zeitgenössische aufgeklärte Protestantismus selbst war, jedenfalls gemessen an einem Protestantismus in Luthers Tagen und in der Reformationszeit, dann aber gerade auch im Blick den Protestantismus des 19. Jahrhunderts, wie er von Friedrich Schleiermacher vertreten oder auch in den Erweckungsbewegungen seinen Ausdruck fand.

Im Kontext dieser protestantischen Aufklärungstheologie tritt all das zurück, was auch von den jüdischen Reformern späterhin, wie Herr Dr. Kohler ausgeführt hat, als problematisch angesehen wird: der für die protestantische Theologie charakteristische Sündenpessimismus, Blut- und Wunderfrömmigkeit (man denke nur an das Kirchenlied »O Haupt voll Blut und Wunden«), allzu naive Jenseitsvorstellungen und, vor allem, die Trinitätslehre. Diese Neuorientierung in der protestantischen Theologie der Aufklärungszeit konnte in der Frühphase der jüdischen Reformbewegung problemlos adaptiert, ja letztlich die ethische Akzentuierung des Protestantismus, wie die verschiedenen von meinem Vorredner zitierten Stimmen aus der Frühphase der Reformbewegung zeigen, als eine Rückkehr zum Judentum angesehen werden.

Selbstverständlich ist diese Form der Akkulturation im damaligen Judentum auch auf heftige Kritik gestoßen: 1823 spottet Heinrich Heine (1797-1856) gegen diejenigen, die dem »Judentum neue Dekorationen und Kulissen geben«, während »der Souffleur ... ein weißes Beffchen statt eines Bartes tragen« muss.⁶ Heine fühlte sich offenkundig durch diesen »neumodischen« jüdischen Gottes-

dienst an ein Theater mit Dekorationen und Kulissen erinnert, wobei der Rabbiner nur noch als Souffleur fungiert. Die Aufgabe des Souffleurs ist es bekanntlich, dem Schauspieler oder Sänger einen »fremden« Text vorzusagen und in dieser Rolle sah Heine den Reformrabbiner. Und noch im Jahre 1870 wettet der jüdische Historiker Heinrich Graetz in seiner *Geschichte der Juden* gegen den Jacobsonschen Tempel, wenn er schreibt: »Für das Beschämende und Lächerliche, das darin lag, der ergrauten Mutter (sprich: Judentum) den schimmernden Plunder der Tochter (sprich: Protestantismus) umzuwerfen, der sie mehr entstellte als zierte, dafür hatte Jacobson kein Gefühl«.⁷ Auch noch im 20. Jahrhundert wurde diese Kritik in dem Satiremagazin *Schlemiel* sehr schön durch den Drahtseilakt eines Reformrabbiners zum Ausdruck gebracht: Während der Reformrabbiner auf dem Drahtseil über der mit Taufwasser gefüllten Manege balanciert, ruft ein Zuschauer: »O Gott, o Gott, ich hab' immer so Angst, daß er mal 'reinplumpst«.

Nicht besser ist es der protestantischen Aufklärungstheologie ergangen, die späterhin vielfach als »Störfall« der Kirchengeschichte angesehen oder weithin übergangen wurde.⁸ Erst in jüngster Zeit ist ein verstärktes Interesse an dieser für die Entstehung des Reformjudentums ganz wichtigen Phase des Protestantismus entstanden und im Blick auf die Entstehung des Reformjudentums wäre das Verhältnis dieser Aufklärungstheologie zum Judentum gewiss noch näher zu untersuchen.

Die von Herrn Dr. Kohler deutlich herausgestellte Kritik der jüdischen Reformen an Luther und der Reformationszeit trifft sich in weiten Teilen mit der zeitgenössischen protestantischen Aufklärungstheologie, in deren Kontext die »Geburtsstunde« der jüdischen Reformation zu verorten ist.

Anmerkungen:

¹ Der Brief ist abgedruckt in den von seinem Sohn Ludwig Geiger herausgegebenen *Nachgelassenen Schriften*, Bd. V, Berlin 1878, S. 155f.

² S. dazu ausführlich das Standardwerk zur jüdischen Reformbewegung von Michael A. Meyer, *Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum*, Wien u.a. 2000, S. 56ff. Die englische Originalausgabe: *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, erschien 1988 in New York.

³ Dazu Andreas U. Sommer, *Neologische Geschichtsphilosophie. Johann Friedrich Wilhelm Jerusalems Betrachtungen über die*

vornehmsten Wahrheiten der Religion, in: *Zeitschrift für die neue Theologiegeschichte* 9, 2002, S. 169-215.

⁴ *Beantwortung des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion an mich den Probst Teller*, Berlin 1799, S. 39.

⁵ Zum folgenden s. auch Klaus Herrmann, »Translating Texts and Cultures in Reform Judaism: The Philppson Bible«, *Jewish Studies Quarterly* 14, 2007, S. 164ff.

⁶ Heinrich Heine, *Confessio Judaica. Eine Auswahl aus seinen Dichtungen, Schriften und Briefen*, hrsg. v. Hugo Bieber, Berlin 1925, S. 13.

⁷ *Geschichte der Juden*, Bd. XI, Berlin 1998 (Nachdruck der 2. Aufl. Leipzig 1900), S. 385.

⁸ S. dazu die grundlegende Studie von Albrecht Beutel, *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen 2009.

Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik gGmbH
Verlag/Vertrieb
Postfach 50 05 50
60394 Frankfurt am Main

Jahrgang 2015

39/15 – **Reformator, Ketzer, Judenfeind. Jüdische Perspektiven auf Martin Luther** (Evangelische Akademie zu Berlin) – 80 Seiten / 6,40 €

40/15 – **Abgeschlossen? Stand und Folgen der Aufarbeitung der Geschichte der Kirchen in der DDR** (Tagung an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) 76 Seiten / 5,90 €

41/15 – **50 Jahre EKD-Ostdenkschrift**
36 Seiten / 4,10 €

42/15 – **Kirchenbilder – Lebensräume**
(3. Land-Kirchen-Konferenz der EKD; Beiträge der 2. Fachtagung zur Land-Kirchen-Konferenz)
76 Seiten / 5,90 €

43/15 – **Kirchenzugehörigkeit als Voraussetzung zur Begründung und Aufrechterhaltung eines Arbeitsverhältnisses in der evangelischen Kirche** (Fachtagung der FEST und des Kirchenrechtlichen Instituts der EKD) – 56 Seiten / 5,10 €

44/15 – **Flucht- und Migrationsursachen bekämpfen, nicht die Flüchtlinge – was können wir tun?** (Füllkrug-Weitzel) **Kirche nach dem Sozialismus und vor dem Reformationsjubiläum** (Ueberschär)
»Verfilzte Dinge« Wie evangelische Christen seit 1948 um eine verantwortliche Haltung zum Staat Israel und zum Nahostkonflikt ringen (Gronauer)
32 Seiten / 4,10 €

45/15 – **»... damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen«. Ein Beitrag zur Debatte über neue Leitbilder für eine zukunftsfähige Entwicklung** (Eine Studie der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung – Auszüge) – 44 Seiten / 4,60 €

46/15 – **»Religiöse Atheisten« – Ein neuer Trend?** (Tagung der Evangelischen Akademie Hofgeismar und der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald)
76 Seiten / 5,90 €

47/15 – **Sterbehilfe** (Debatte und Beschluss im Bundestag zur Neuregelung der Suizidbeihilfe)
32 Seiten / 4,10 €

48/15 – **Synodentagung 2015 (1)**
(Berichte, Beschlüsse) – 68 Seiten / 5,40 €

49/15 – **Synodentagung 2015 (2)**
EKD-Synode (Schwerpunktthema und Beschlüsse)
VELKD-Generalsynode (Schwerpunktthema)
48 Seiten / 4,60 €

50/15 – **Eröffnung des Themenjahres 2016**
»Reformation und die Eine Welt« und Verleihung der Martin-Luther-Medaille 2015 in Straßburg
32 Seiten / 4,10 €

51-52/15 – **Synodentagung 2015 (3)**
VELKD-Generalsynode (Bericht, Referat, Entschließungen) UEK-Vollkonferenz (Bericht, Einbringungsreferat, Votum) – 52 Seiten / 5,10 €

Jahrgang 2016

1/16 – GKKE: **Rüstungsexportbericht 2015** –
78 Seiten / 5,90 €

2/16 – **Kinder, Medien, Religion – Medienhandeln und religiöse Sozialisation bei Kindern** (Evangelische Akademie Thüringen) – 44 Seiten / 4,60 €

3/16 – **Frieden kann nicht mit Waffen gewonnen werden** (Stellungnahmen und Äußerungen zum Einsatz der Bundeswehr in Syrien) – 36 Seiten / 4,10 €

4/16 – **»... dem Frieden der Welt zu dienen«** (Abschlussstagung des Diskursprojekts der Ev. Akademien in Deutschland) **Am gerechten Frieden orientieren** (Fachgespräch der EKD zum Weißbuch-Prozess)
48 Seiten/ 4,60 €

5/16 – **Schmerz und Leid – Herausforderungen für das Gesundheitssystem und die Gesellschaft** (41. Workshop Medizinethik) **Zwischen Gesetz und Gewissen – Folgen des assistierten Suizids für die ärztliche Rolle und die Gesellschaft** – 48 Seiten / 4,60 €

6/16 – **Reformation und Israel – gestern, heute, morgen. Versuche einer protestantisch-israelischen Annäherung** (Tagung der Botschaft des Staates Israel in Berlin, der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt, der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt) – 28 Seiten / 3,40 €

Der Informationsdienst
epd-Dokumentation
(ISSN 1619-5809) kann im
Abonnement oder einzeln
bezogen werden.
Pro Jahr erscheinen mindes-
tens 50 Ausgaben.

Bestellungen und Anfragen an:
GEP-Vertrieb
Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt,
Tel.: (069) 58 098-191.
Fax: (069) 58 098-226.
E-Mail: vertrieb@gep.de
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monat-
lich 28,25 € inkl. Versand (mit
Zugang zum digitalen Archiv:
32,95 €). E-Mail-Bezug im PDF-
Format 26,70 €. Die Preise für
Einzelbestellungen sind nach
Umfang der Ausgabe und nach
Anzahl der Exemplare gestaffelt.

Die Liste oben enthält den
Preis eines Einzelexemplars;
dazu kommt pro Auftrag eine
Versandkostenpauschale (inkl.
Porto) von 2,50 €.

epd-Dokumentation wird auf
chlorfrei gebleichtem Papier
gedruckt.