

Hans Maaß

Israel-Theologie in „Jüdisch-Teutsche Psalmen“

Gesangbuch der Herrnhuter Brüdergemeine 1735/1741

1. Christliches Bewusstsein und Verwerfung Israels

Da in diesen „Jüdisch-Teutschen Psalmen“ auch das Verwerfungsmotiv vorkommt, soll einleitend ein Überblick über diesen Topos in der Entwicklung der christlichen Theologie gegeben werden,

1.1 Fatale Übersetzung: „durch ihren Fall ist den Heiden das Heil widerfahren“

a. Übersetzungsvarianten

Den meisten evangelischen Übersetzern seit Luther unterlief bei der Wiedergabe des zweiten Teils von Röm 11,11 eine verhängnisvolle Fehlübersetzung, die ihnen eigentlich hätte auffallen müssen; denn die Übersetzung von 11b steht im Widerspruch zum ersten Teil des Verses. Bei Paulus lautet der Vers:

λέγω οὖν, μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτούς.

Ich sage nun, sind sie etwa gestolpert, um zu fallen? Keinesfalls! sondern durch ihren *Fehltritt* ist den Völkern Heil (entstanden), um sie zum Eifer anzuspornen.

Die lateinische Übersetzung lautet entsprechend:

„Dico ergo: Numquid sic offenderunt ut caderent? Absit. Sed illorum delicto, salus est Gentibus ut illos aemulentur.“¹

Schon in Luthers Übersetzung von letzter Hand ist jedoch zu lesen:

„So sage ich nu / Sind sie darumb angelauffen / das sie fallen solten? Das sey ferne. Sondern aus jhrem Fall ist den Heiden das heil widerfaren.“²

Diese Übersetzung hat sich bis heute durchgehalten. In der nach wenigen Jahren wieder zurückgezogenen Übersetzung des NT 1975 lautete der Text vorübergehend korrekt „durch ihre Verfehlung“³; aber im NT 1984 steht wieder die vertraute, im Grunde judenfeindliche Fassung „durch ihren Fall“⁴. Dies ist schon deshalb als Fehlübersetzung zu bezeichnen, weil Paulus in beiden Vershäften unterschiedliche Vokabeln verwendet: πέσωσιν (πίπτω) und παραπτώματι.

Entsprechend übersetzt auch Wilckens korrekt „Fehltritt“⁵, während sich die Re-

1. [Hrsg.] Eberhard NESTLE/Erwin NESTLE, *Novum Testamentum Graece et Latine*, 16. Aufl., Stuttgart 1954, S. 414

2. [Hrsg.] Hans VOLZ, D. Martin LUTHER, *Die gantze Heilige Schrift, Deudsch 1545 / Auff's new zuge-richt*; Verlag Rogner & Bernhard, München 1972, S. 2287

3. [Hrsg.] Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Luthertestament 1975*, Stuttgart 1975, S. 349; so auch ZWINGLI-BIBEL (Zürcher), Zwingli-Verlag, Zürich o. J., S. 226; 2007, S. 248

4. [Hrsg.] Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Luthertestament 1984*, Stuttgart 1984, S. 360

5. [Übers.] Ulrich WILCKENS, *Das Neue Testament*, übersetzt und erklärt, Furche-Verlag, Hamburg 1970, S. 540; so auch ZÜRCHER BIBEL 2007, Theologischer Verlag, Zürich 2007, S. 248

vidierte Elberfelder Bibel Luther anschließt.⁶ Selbst Otto Michel übersetzt in dem renommierten Meyerschen Kommentarwerk mit Luther „durch ihren Fall“⁷, ebenso Ernst Käsemann.⁸ Auch Eduard Lohse schließt sich in seinem Kommentar von 2003 dieser Übersetzung an.⁹

Wie kommt Luther zu dieser Übersetzung? Dafür kann es nur theologische Gründe geben. Allerdings zeigt der Überblick, dass auch eine richtige Übersetzung nicht vor einer Fehlinterpretation schützt; denn Wilckens erläutert diesen Vers:

„Paulus will hier nicht den Abfall Israels selbst als Ursache dafür hinstellen, dass die Geltung der Erwählung auf die Heidenvölker übergegangen ist. Sein Blick ist vielmehr auf die ihm so schmerzliche Tatsache gerichtet, dass die Erwählten sich selbst von der Erwählung ausgeschlossen haben – eben zu der Zeit, da die alten prophetischen Verheißungen vom endzeitlichen Zutritt der Heidenvölker zur Heilsgemeinde Gottes jetzt in Erfüllung gehen.“¹⁰

Man kann diese Sätze nur kopfschüttelnd lesen; denn wo spricht Paulus von einem Ausschluss, gar Selbstausschluss Israels von der Erwählung?

b. Otto Michels Verständnis der Stelle

Umkehrt muss die Übersetzung „durch ihren Fall“ nicht zwangsläufig zu einer Verwerfungstheorie führen. So kommentiert Michel:

„Es kommt Pls in V 11 darauf an zu sagen: das »Anstoßen« Israels ist nicht Anlass zum endgültigen Fall, sondern zu einem heilsgeschichtlichen Prozess, der die Juden an die Völker, und die Völker an die Juden bindet. Die Erwählung Israels tritt in der eschatologischen Gegenwart in ein ganz neues Licht: sie muss sich gegen die Berufung der Völker verteidigen; sie verliert den Charakter des »Vorrechtes« und wird zu einer Verheißung der absoluten Gnade.“¹¹

Man merkt diesen Sätzen an, dass Michel einerseits noch in traditioneller antijüdischer Theologie verwurzelt ist, sich aber andererseits nicht gegen den Duktus des Textes wehren kann – und wohl auch nicht wehren will. Deshalb spricht er einschränkend von einem „endgültigen Fall“, den er den Worten des Paulus nicht entnehmen kann. Aber warum muss er überhaupt von „Fall“ reden, wo doch Paulus in der ersten Vershälfte ein „Fallen“ Israels energisch ausschließt?

-
6. ELBERFELDER BIBEL; 2006. *Die Heilige Schrift*. R. Brockhaus Verlag, 1. Aufl., Wuppertal 2006, S. 219
 7. OTTO MICHEL, *Der Brief an die Römer*, KEK IV, 10. Aufl., Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1955, S. 239
 8. ERNST KÄSEMANN, *An die Römer* (HNT 8a), Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1973, S. 290
 9. EDUARD LOHSE, *Der Brief an die Römer*, KEK IV, 1.(15.) Aufl., Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, S. 309
 10. Wilckens, a.a.O., S. 541
 11. Michel, a.a.O., S. 240

Ebenso in traditionellen Missverständnissen befangen ist die Deutung der Berufung Israels als „Vorrecht“. In der rabbinischen Diskussion wird Israels Erwählung nie als „Vorrecht“ verstanden, sondern als besondere Gunsterweis Gottes. Noch nicht einmal der Verdienstgedanke lässt sich schlüssig nachweisen; denn er ist von den deutschen Übersetzern eingetragen worden. So übersetzt Goldschmidt, die Stelle aus Sanh 98b, auf die sich Michel indirekt bezieht:

„Rabh sagte, die Welt sei nur wegen [der Verdienste] Davids erschaffen worden; Semuél sagte, wegen der des Moſe; R. Joḥanan sagte, wegen der des Messias.“¹²

Dass es sich auch bei Goldschmidts Übersetzung um eine Interpretation handelt, deutet er durch die eckige Klammer an, in die er das Wort „Verdienste“ setzt; denn der aramäische Text lautet:

אמר רב לא אברי עלמא אלא לדוד ושמואל אמר למשה ורבי יוחנן אמר למשיח

Wortwörtlich übersetzt heißt dies: „Rabh sagte: Diese Welt ist nur aufgesprossen für David, und Schemuel sagte: für Mose, und R. Jochanan sagte: für (den) Messias.“ Dies lässt sich sowohl im Sinne Goldschmidts interpretieren, aber auch unter Absehung des Verdienstgedankens in dem Sinne: Die Welt wurde erschaffen, damit David, Mose oder der Messias wirken konnten bzw. können.

Dieses Übersetzungsbeispiel ist auch bezeichnend für den Umgang christlicher Exegeten mit jüdischen Texten. Michel führt nämlich als Beispiel für den Gedanken eines vorübergehenden Fallens Israels eine Stelle aus Sanh 98b an, die sich so dort nicht nachweisen lässt.

„In der rabbinischen Diskussion gab es eine ähnliche Problematik. Man argumentierte: in der Vergangenheit war das Reich bei Israel gewesen; als die Israeliten sündigten, wurde das Reich von ihnen genommen und den Völkern der Welt gegeben. Wenn Israel Buße tut, nimmt Gott das Reich von den Völkern der Welt und gibt es Israel wieder. Gott wird einst sagen: diese (= die Israeliten) sind das Werk meiner Hände, und jene (= die Nichtisraeliten) sind das Werk meiner Hände. Wie soll ich diese (= die Nichtisraeliten) um jener willen vernichten!« (R. Jochanan in Sanh 98b; Str.B. III,289). Diese Diskussion gehört ins 3. und 4. nachchr. Jhdt.“¹³

Die Ungenauigkeit beginnt schon damit, dass nicht klar erkennbar ist, wo das Zitat beginnt; denn Michel setzt nur die Schlusszeichen, nicht aber die Anführungszeichen. Aber auch Billerbeck ist nicht genau zitiert; denn so, wie Otto Michel es wiedergibt, ist das Zitat nicht im Talmud zu finden.

Das Zitat R. Jochanans lautet:

פמליא של מעלה ופמליא של מטה בשעה שאמר הקדש ברוך הוא הללו מעשה
ידי והללו מעשה ידי האיך אאבד אלו מפני אלו

Es geht R. Jochanan nicht um den Gegensatz von Israeliten und Nichtisraeliten,

12. [Übers.] Lazarus GOLDSCHMIDT, *Der Babylonische Talmud*, Jüdischer Verlag, Berlin 1930 ff., Bd. IX, S. 73

13. Michel, a.a.O., S. 240

sondern um Israel und (seine) Engel im Himmel. Die Lokalbezeichnungen **מעלה** und **מטה** spielen eindeutig auf die himmlische und irdische Welt an, die in Entsprechung gesehen werden; und **פְּמִלְיָא** bedeutet Dienerschaft.¹⁴ Außerdem hat die Behauptung, den Israeliten sei das Reich aufgrund ihrer Sünde genommen worden, keinen Anhalt an diesem Text, sondern stellt eine freie Interpretation eines Ausspruchs Rabhs dar:

„Rabh sagte: Der Sohn Davids wird nicht eher kommen, als bis die ruchlose Regierung¹⁵ neun Monate sich über Jisraél ausgedehnt haben wird, denn es heißt [Mi 5,2]: *er wird eine Zeit lassen, wie die Gebärende gebiert; und seine übrigen Brüder werden zu den Kindern Jisraél zurückkehren.*“¹⁶

Daran wird deutlich, wie wichtig es ist, Verweise auf religionsgeschichtliche Parallelen genau zu überprüfen, ehe man (falsche) Schlüsse daraus zieht.

c. Ernst Käsemanns Auslegung

Auch Ernst Käsemann ist gegen Fehlinterpretationen aufgrund von Vorverständnissen nicht gefeit. Er weiß zwar, dass **παράπτωμα** eigentlich „Fehltritt“ bedeutet, behauptet aber, „**παράπτωμα** im Anschluss an **πίπτειν** gesagt, meint hier nicht die Übertretung, sondern den konstatablen Fall.“¹⁷ Er übersetzt außerdem **πέσωσιν** (**πίπτειν**) mit „liegenbleiben“. Schon dies wäre nur gerechtfertigt, wenn man **ἔπταισαν** (**πταίειν**) nicht nur als „straucheln“, sondern als zum Fall führendes Stolpern versteht. Käsemann geht also mit einem dogmatischen Vorverständnis an diesen Vers heran. Seine Argumentation übersieht außerdem, dass Paulus dieses angebliche „liegenbleiben“ in V. 11a ausdrücklich verneint. Gottes Absicht ist gerade nicht, dass sie liegen bleiben, deshalb führt ihr Straucheln bzw. Stolpern auch nicht zum Fall.

Sein christliches Vorverständnis gesteht Käsemann ein, wenn er feststellt: „Nur ein Christ kann offensichtlich die Dinge so sehen“.¹⁸ Käsemanns zweite Prämisse gilt auch dann, wenn man **παράπτωμα** als Fehltritt bzw. Fehlverhalten, nicht als „Fall“ versteht: „zweitens liegt ein heilsgeschichtlicher Aspekt vor. Israels Verhalten hat selbst dann eschatologische Bedeutung, wenn es sich dem Christus verschließt. So kam es zur Heidenmission.“¹⁹

Letzteres ist ein typisches Beispiel dafür, wo es hinführt, wenn man aus falschen

14. Gustav H. DALMAN, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, 2. Nachdruck der unveränderten 3. Aufl. von 1938, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1987, S. 337; es ist als Fremdwort aus dem Lateinischen übernommen (*familia*).

15. שתתפשו מלכות

16. Sanh 98b; Goldschmidt IX, S. 71

17. Käsemann, a.a.O., S. 291

18. ebd.

19. ebd.

Voraussetzungen logische Folgerungen zieht. Paulus jedenfalls sieht sich *grundsätzlich* zur Völkermission berufen (Röm 1,5; 11,13; Gal 1,16), nicht wie es das Missionsschema der Apostelgeschichte suggeriert, aufgrund der Ablehnung durch die Juden. Für Paulus besteht auch das Fehlverhalten Israels nicht darin, dass „es sich dem Christus verschließt“, sondern in der Ablehnung der Heilsbotschaft an die Heiden.²⁰ So zeigt auch Käsemann, wie eine jahrhundertelange kirchliche Auslegungstradition, die letzten Endes der Sicht der Apostelgeschichte entspricht (z.B. 13,46), den Blick für die Sichtweise und die tatsächlichen Aussagen des Paulus trübt.

Diese Interpretation wirkt sich auch auf das Verständnis von Röm 11,12 aus. Käsemann sieht nur eine Parallele von 12a zu 11b, erkennt aber nicht, dass 12a und 12b einen Parallelismus darstellen, dem 12c gegenübersteht.

εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμου	Wenn aber ihr Fehltritt Reichtum der Welt (bedeutet)
καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἔθνῶν	und ihre Niederlage Reichtum der Völker,
πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν	wieviel mehr ihre Fülle.

Paulus sieht das Fehlverhalten Israels bzw. seiner Mehrheit als etwas Vorübergehendes mit dem Zweck und bis zu dem Zeitpunkt, dass „die Fülle der Heiden“ (πλήρωμα τῶν ἔθνῶν, 11,25) zum Heil gelangt. Dann kann auch das πλήρωμα Israels sein Heil erlangen, das bisher nur zu einem (geringen) Teil (ἀπὸ μέρους, ebd.) Gottes Heilshandeln richtig erkannt hat. Man muss also die beiden πλήρωμα-Begriffe aufeinander beziehen und darf nicht wie Käsemann πλήρωμα als „völlige Annahme“²¹ interpretieren oder gar mit πλήρωσις (13,10) gleichsetzen und als „Erfüllung der Anforderung“ verstehen.²² Deshalb ist auch Käsemanns Einlassung, dass ἥττημα „entweder mit »Versagen« oder »Ausfall« zu übersetzen ist“,²³ fragwürdig. Redet Paulus nicht von einer Niederlage, und zwar für die Position, die den Völkern das Heil streitig macht?

Im Unterschied zu Michel ist Käsemann auch nicht darum bemüht, einen Bezug zwischen Paulus und der rabbinisch-jüdischen Tradition herzustellen.

d. Eduard Lohse

Auch Lohse geht von der Prämisse aus, dass Israel zu Fall gekommen ist, obwohl er die Bedeutung des Verbums *πταίειν* kennt.

„Das Verbum *πταίειν* ist hier wie auch sonst im NT in intransitiver Bedeutung ge-

20. Vgl. 1.Thess 2,16: „Sie hindern uns, den Völkern zu sagen, dass sie gerettet werden“ (κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν)

21. Käsemann, a.a.O., S. 290, anders jedoch S. 292: „Vollzahl“

22. Käsemann, a.a.O., S. 292

23. ebd.

braucht [...] und bezeichnet den schuldhaft begangenen Irrtum. Dieser aber kann dazu führen, dass der Strauchelnde fällt.“²⁴

In einer Anmerkung hierzu weist er darauf hin: „Dieser Gebrauch der Wörter *πταίειν* und *πίπτειν* entspricht jüdischem Verständnis: Die Sünder straucheln und kommen zu Fall, die Gerechten hingegen werden von Gott gerettet (vgl. Ps Sal 3,5.9-12). Diese Stelle ist jedoch nur bei einer Gleichsetzung Israel = Sünder aussagekräftig. Aber die Charakterisierung des „Sünder“, wie sie in Ps Sal vorgenommen wird, dürfte nicht der paulinischen Sicht Israels entsprechen:

⁹ Προσέκοψεν ἁμαρτωλὸς καὶ καταρᾶται ζωὴν αὐτοῦ,
τὴν ἡμέραν γενέσεως αὐτοῦ καὶ ὕδινάς μητρός.

Ein Sünder stolperte, und er verflucht sein Leben,
den Tag seiner Geburt und die Wehen seiner Mutter.

¹⁰ προσέθηκεν ἁμαρτίας ἐφ’ ἁμαρτίας τῇ ζωῇ αὐτοῦ·
ἔπεσεν, ὅτι πονηρὸν τὸ πῶμα αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἀναστήσεται.

Er fügte Sünde über Sünde seinem Leben hinzu,
er fiel; weil sein Fall schlimm ist, wird er auch nicht aufstehen.²⁵

Eher dürfte Paulus Israel zugestehen, was über den Gerechten gesagt ist; denn er geht ja gerade nicht davon aus, dass Israel nicht mehr aufstehen wird, und kann Israel nicht absprechen, dass es seine Heilserwartung auf Gott richtet.

⁵ Προσέκοψεν ὁ δίκαιος καὶ ἐδικαίωσεν τὸν κύριον,
ἔπεσεν καὶ ἀποβλέπει τί ποιήσει αὐτῷ ὁ θεός,
ἀποσκοπεύει ὅθεν ἔξει σωτηρία αὐτοῦ.

Der Gerechte stolperte, und (dennoch) erklärte er den Herrn für gerecht,
er fiel und sieht zu, was Gott ihm tun wird,
er hält Ausschau, woher sein Heil kommen wird.²⁶

Auch dieser Hinweis Lohses ist also ein Beleg dafür, dass rein formale Verweisungen auf jüdische Parallelen antijüdisch verwendet werden können, wenn man den Sinnzusammenhang außer Acht lässt. Entsprechend fährt Lohse dann auch fort:

„Das Fehlverhalten der Israeliten hat Gott zu einer grundlegenden Wende benutzt. Die im zeitgenössischen Judentum geläufige Erwartung zielte darauf, in der Endzeit würden die Völker zusammenkommen, um dem von Gott erwählten Volk zu huldigen (vgl. Ps Sal 17,21-33). Der Apostel aber zeigt auf, dass Gott das Verhältnis umgekehrt hat und zuerst Heiden am Heil teilbekommen lassen, dass er aber dabei Israel nicht aus dem Blick verloren hat.“²⁷

24. Lohse, a.a.O., S. 310

25. [Hrsg.] Wolfgang KRAUS/Martin KARRER, *Septuaginta deutsch*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2009, S. 918

26. ebd.

27. Lohse, a.a.O., S. 311

Auch diese Interpretation entspricht nicht der Aussage von Ps Sal 17; dort geht es um eine Reinigung Jerusalems durch den verheißenen König, den Davidsohn (V. 21); Israel „wird den Herrn verherrlichen sichtbar vor der ganzen Erde“ (V. 30: τὸν κύριον δοξάσει ἐν ἐπισήμῳ πάσης τῆς γῆς); die Heidenvölker werden kommen, um die Herrlichkeit Gottes zu sehen (V. 31: ἰδεῖν τὴν δόξαν κυρίου) mit der er die Stadt verherrlicht hat (ἦν ἐδόξασεν αὐτὴν ὁ θεός). Bei Paulus geht es aber nicht um die Huldigung gegenüber dem Gottesvolk, sondern um Heil für alle Menschen. Dies weiß auch Lohse,²⁸ zieht aber daraus nicht die richtigen Konsequenzen. Offensichtlich ist Paulus wie seine jüdische Tradition der Überzeugung, dass mit der Rettung des Gottesvolkes die Menschheitsgeschichte an ihr Ende gelangt ist. Folglich muss die Rettung der Menschen aus der Völkerwelt vorher geschehen. Dies hat jedoch nichts mit der Völkerwallfahrt zum Zion zu tun, ebenso wenig mit dem von Lohse hier angeführten Eifersuchtsmotiv. Dieses spielt erst in V. 14 eine Rolle (εἴ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν), während es in V. 11 um die Reihenfolge der eschatologischen Ereignisse geht.²⁹

Zusammenfassend lässt sich sagen, alle Exegeten der Neuzeit sind von einer frühchristlichen, aber nicht paulinischen Sicht des Schicksals Israels geprägt.

1.2 Frühchristliche Zeugnisse für die Verwerfung Israels

Dass auch paulinische Äußerungen außer Röm 11,11 als Belege für die Verwerfung Israels gelesen werden können und immer wieder gelesen wurden, hat Berndt Schaller zuletzt 2010 übersichtlich dargestellt.³⁰ Darauf kann hier nicht eingegangen werden, sondern auf die Entwicklung in der nachapostolischen Generation. An der Schwelle zwischen den späten Schriften im Neuen Testament und den außerbiblischen frühchristlichen Schriften steht der Barnabasbrief.

a. Der Barnabasbrief

Die Entstehungszeit des Barnabasbriefes wird von Wengst ausführlich diskutiert

28. ebd.

29. Dass Paulus der Gedanke einer eschatologischen Reihenfolge nicht nur bekannt, sondern auch wichtig ist, geht beispielsweise aus 1.Thess 4,16 f. (ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἄρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα) und 1.Kor 15,23 f. (Ἐκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῶ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν) hervor.

30. Vgl. Berndt SCHALLER, *Die Rolle des Paulus im Verhältnis zwischen Christen und Juden*; in: [Hrsg.] Florian WILK/J. Ross WAGNER, *Between Gospel and Election*, Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2010, S. 3 ff.

und für etwa 132-135 angenommen.³¹ Der Entstehungsort ist ebenso unbekannt wie der Verfasser. Über weite Teile versucht dieser Brief allerdings den Nachweis, dass die rituellen Bestimmungen des Volkes Israel nur symbolisch gemeint seien und auf Christus bzw. seine Gemeinde hinwiesen.

Von besonderer Bedeutung ist dabei in unserem Zusammenhang Kap. 14:

„¹ Ja, so lasst uns doch sehen, ob das Testament (ἡ διαθήκη), von dem er den Vätern geschworen hat, es dem Volk zu geben, ob er es gegeben hat, lasst uns untersuchen! Er hat es gegeben. Sie aber haben sich wegen ihrer Sünden nicht als würdig erwiesen, es zu empfangen (οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι λαβεῖν διὰ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν).² Der Prophet spricht nämlich: Und Mose fastete auf dem Berg Sinai vierzig Tage und vierzig Nächte, um das Testament des Herrn an das Volk zu empfangen. Und Mose empfing vom Herrn die zwei Tafeln, im Geist beschrieben mit dem Finger der Hand des Herrn; und als Mose sie empfangen hatte, trug er sie hinunter zum Volk, um sie ihnen zu geben.³ Und der Herr sprach zu Mose: Mose, Mose, steige schnell hinab, denn dein Volk, das du aus dem Land Ägypten herausgeführt hast, hat gesetzwidrig gehandelt (ἠνόμησεν). Und Mose verstand, dass sie sich selbst Gussbilder gemacht hatten, und er warf die Tafeln aus seinen Händen, und die Tafeln mit dem Testament des Herrn zerbrachen.⁴ Zwar hatte Mose es empfangen, sie aber erwiesen sich nicht als würdig. Wie aber haben wir es empfangen? Lernt es! Mose empfing es als Diener (θεράπων ὧν ἔλαβον), der Herr selbst (αὐτὸς δὲ κύριος) aber gab es uns, damit wir das Erbvolk sind, indem er unsretwegen duldet.⁵ Er ist aber dazu erschienen, damit einerseits jene das Sündenmaß erfüllt bekämen und andererseits wir durch den Herrn Jesus, der Erbe des Testaments ist, es empfangen. Der ist dazu bereit worden, dass er durch sein eigenes Erscheinen unsere schon zu Tode erschöpften und dem gesetzlosen Irrtum ausgelieferten Herzen aus der Finsternis erlöse und unter uns das Testament durchs Wort verfüge (διάθηται ἐν ἡμῖν διαθήκην λόγῳ).“³²

Dies ist Enterbungstheologie pur! Dabei wird nicht nur versteckt auf die Schuld Israels am Tod Jesu angespielt („indem er unsretwegen duldet“ bzw. „damit [...] jene das Sündenmaß erfüllt bekämen“), sondern der Bund mit Israel war eigentlich von Anfang ungültig, weil er bereits gebrochen war, ehe ihn das Volk überhaupt von Mose empfangen hatte. Auch der Gegensatz „Mose (nur) als Diener“ – „der Herr selbst gab uns“ macht die Minderwertigkeit des Israelbundes deutlich, vor allem unterstreicht der wiederholte Vorwurf, „sie waren des Bundes nicht würdig“, sowohl die Verwerfung als auch die Verwerflichkeit Israels.

b. *Justin der Märtyrer*

Einer der frühesten christlichen Zeugen für die Verwerfung Israels ist auch Justin der Märtyrer – etwa eine Generation später. In seinem „Dialog mit dem Juden

31. [Übers.] Klaus WENGST, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984; S. 115

32. Barnabasbrief, a.a.O., S. 179

Tryphon³³ erhebt er gegenüber Israel zunächst den Vorwurf:

„Den Gerechten habt ihr ja getötet und vor ihm seine Propheten. Und jetzt verstoßt ihr die, welche auf ihn und auf den allmächtigen Gott, den Weltschöpfer, der ihn gesandt hat, ihre Hoffnung setzen, und entehrt sie, soweit es bei euch möglich ist, indem ihr die Christusgläubigen in euren Synagogen verfluchet. Denn Hand an uns zu legen, dazu habt ihr nicht die Macht dank denen, welche jetzt regieren; getan aber habt ihr es, so oft ihr konntet.“³⁴

Daraus zieht Justin nach vielen Bezugnahmen auf die Schrift, die nachweisen sollen, dass alle rituellen Vorschriften Israels eigentlich nicht dem Willen Gottes entsprechen, sondern eine Art Erziehungsmaßnahme Gottes sind, die Folgerung:

„Erkennt es, dass das Blut eurer Beschneidung abgetan ist³⁵ und dass wir auf ein heilsames Blut unser Vertrauen setzen. Ein neuer Bund, ein neues Gesetz ist jetzt von Sion ausgegangen.“³⁶

Nach weiteren Bibelzitatzen, zuletzt Jes 63,15-64,12, fragt Tryphon, was die Behauptung bedeute, dass keiner aus dem jüdischen Volk etwas auf dem heiligen Berg erben werde, darauf antwortet Justin:

„Das behaupte ich nicht. Aber diejenigen, welche Christum verfolgt haben und verfolgen und ohne Reue sind, werden nichts auf dem heiligen Berge erben. Dagegen werden die Heiden, wenn sie an ihn glauben und ihre Sünden bereuen, mit den Patriarchen, Propheten und allen Gerechten aus dem Stamme Jakobs erben. Auch wenn sie nicht den Sabbat feiern, sich nicht beschneiden lassen, nicht die Festtage beobachten, werden sie gleichwohl das heilige Erbe Gottes erlangen.“³⁷

Hier wird dem bereits bekannten Schema folgend die Enterbung Israels mit dem Vorwurf der Schuld am Tod Jesu begründet. Auf Tryphons Einwand, Justin zitiere nur Bibelstellen, die in sein Konzept passen, nicht aber Stellen, an denen Israel Heil verheißen wird, wenn es z.B. die Sabbate hält, entgegnet Justin:

„Meine Freunde, nicht weil solche Prophetenworte etwa wider mich sprechen, habe ich sie übergangen, sondern da ihr es gewusst habt und wisst, dass Gott, wenn gleich er euch durch alle Propheten dieselben Handlungen befiehlt wie durch Moses, dieselben immer (nur) fordert wegen eurer Hartherzigkeit und wegen eurer Undankbarkeit gegen ihn, damit ihr wenigstens auf solche Weise endlich einmal euch bekehret und sein Wohlgefallen findet, damit ihr eure Kinder nicht den Dämonen

33. Diese Schrift entstand zwischen 155 und 160 (http://de.wikipedia.org/wiki/Dialog_mit_dem_Juden_Tryphon)

34. Justin, Dialog mit dem Juden Tryphon, [Übers.] Philipp Häuser, Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten 1917, XVI,4

35. Vgl. dazu auch Barn 9,4

36. Justin, Dialog XXIV,1

37. Justin, Dialog XXVI,1

opfert,³⁸ nicht Gemeinschaft mit Dieben habet, nicht nach Geschenken verlangt und Vergeltung fordert, damit ihr den Waisen Recht sprecht und euch im Gerichte der der Witwen annehmet,³⁹ damit auch eure Hände nicht voll sind von Blut.^{40,41}

Wir können hier abbrechen. Der Nachweis für Justins Überzeugung, Israel sei vom Heil ausgeschlossen, ist ebenso erbracht wie Justins Begründung der rituellen Vorschriften für Israel in dessen „Halsstarrigkeit“ und „Undankbarkeit“. Diese Auffassung wird in Justins Dialog mehrfach vorgetragen und soll den Dispens der Christen von diesen Forderungen begründen.

c. *Eusebius von Cäsarea*

Eusebius steht an einem Wendepunkt in der Geschichte des Christentums, er ist nämlich der „Hofschriftsteller“ Kaiser Konstantins. In gewisser Weise sieht er sich damit sogar an einem grundlegenden Wendepunkt der Welt- und Menschheitsgeschichte. Dies wird u.a. daran deutlich, wie er Kaiser Konstantin apostrophiert. Gegen Ende seines Werkes kommt er auf Verfolgungen unter Licinius, Konstantins Mitkaiser, zu sprechen, unter dem es nochmals zu einem Aufwallen gekommen war; denn dieser glaubte angeblich den Christen „zufolge seines schlechten Gewissens“ nicht, dass ihre Gebete für den Kaiser auch ihm galten und nicht nur dem „gottgeliebten Kaiser“.⁴² Bei dieser Verfolgung „begannen die gottesfürchtigen Männer von neuem zu fliehen. Und wiederum nahmen Felder, wiederum Einöden, Talschluchten und Berge die Diener Christi auf.“⁴³ Diese Massaker endeten in der Sicht des Eusebius folgendermaßen:

„Und er hätte Macht gehabt, seine Absicht durchzusetzen, und nichts hätte ihn gehindert, sie zu verwirklichen, wenn nicht Gott, der Streiter für die ihm zugehörigen Seelen, in Eile dem zuvorkommend, was zu geschehen drohte, wie aus tiefer Finsternis und dunkelster Nacht ein großes Licht und einen Erlöser zugleich alle hätte aufleuchten lassen, seinen Diener Konstantin mit erhobenem Arme auf den Schauplatz führend.“⁴⁴

Eusebius umgibt Konstantin mit geradezu christologischen Prädikationen. In diesem Ton geht es nämlich anschließend weiter:

„Diesem nun schenkte Gott vom Himmel herab als verdienten Lohn für seine Frömmigkeit Triumph und Sieg über die Gottlosen, den Frevler aber streckte er

38. Vgl. Ps 106,37

39. Vgl. Jes 1,23

40. Vgl. Jes 1,15

41. Justin, Dialog XXVII,2

42. X,8.16; [Hrsg.] Heinrich KRAFT, *Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte*, Kösel-Verlag, München 1961, S. 439. Alle folgenden Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe

43. X,8.18, ebd.

44. X,8.19, S. 439 f.; vgl. Ps 136,12

samt allen seinen Ratgebern und Freunden zu Boden und legte ihn Konstantin zu Füßen. Da es Licinius in seinem Wahnsinn bis zum äußersten getrieben, glaubte es der Kaiser, der Freund Gottes, nicht mehr länger ertragen zu dürfen. Er ging mit sich in kluger Weise zu Rate und entschloss sich, die Strenge des Gerechten mit Güte verbindend, denen, welche unter dem Tyrannen schmachteten, zu Hilfe zu kommen. Durch Beseitigung einiger Bösewichte wollte er so rasch den größten Teil der Menschheit retten.“⁴⁵

Eusebius sieht also in Konstantins Religionspolitik nicht nur die Rettung des Christentums, sondern des „größten Teil(s) der Menschheit“! So kann er auch der Meinung sein, an einem Wendepunkt der Menschheitsgeschichte zu stehen. Das Buch endet entsprechend, so dass der Eindruck entsteht, nicht nur dieses, sondern die gesamte Geschichte der Menschheit sei damit an ihr Ziel gelangt.

„Da so alle Tyrannei beseitigt war, verblieb Konstantin und seinen Söhnen allein, fest und unangefochten das Reich, das ihnen gehörte. Und diese tilgten zuerst den Gotteshass aus dem Leben und zeigten eingedenk des Guten, das sie von Gott erfahren, ihre Liebe zur Tugend und zu Gott und ihre Frömmigkeit und Dankbarkeit gegen die Gottheit durch Taten, die sie offen vor den Augen aller Menschen vollbrachten.“⁴⁶

Diese Sicht seines Standorts innerhalb der Weltgeschichte veranlasst ihn,

„zu berichten [...] über die von unserem Erlöser bis auf uns verfloßenen Zeiten, über die zahlreichen großen Ereignisse der Kirchengeschichte, [...] ferner über das Schicksal, welches das jüdische Volk unmittelbar nach seinem Anschlag auf unseren Erlöser getroffen hat, [...] endlich über die Glaubenszeugnisse in unseren Tagen und über die stets gnädige und liebevolle Hilfe unseres Erlösers.“⁴⁷

Er hat also von Anfang an die Absicht, über das Schicksal des jüdischen Volkes zu berichten, von dem sich die Geschichte der Kirche abhebt.

Dieses Ereignis kommentiert er später als Ereignis zur Zeit des Kaisers Vespasian, „der sich im Kampf gegen die Juden ausgezeichnet hatte“, folgendermaßen:

„Als sie nun nach der Himmelfahrt unseres Erlösers zu dem Verbrechen an dem Erlöser auch noch die höchst zahlreichen Vergehen an seinen Aposteln begangen hatten, [...] als die übrigen Apostel nach unzähligen Todesgefahren, die man ihnen bereitet hatte, das Judenland verlassen hatten und mit der Kraft Christi [...] zur Predigt des Evangeliums zu allen Völkern hinausgezogen waren, als endlich die Kirchengemeinde in Jerusalem in einer Offenbarung, die ihren Führern geworden war, die Weissagung erhalten hatte, noch vor dem Krieg die Stadt zu verlassen und sich in einer Stadt Peräas namens Pella niederzulassen, und als sodann die Christgläubigen von Jerusalem weggezogen waren, und weil damit gleichsam die heiligen

45. X,9.1f., S. 440

46. X,9.9, S. 441

47. I,1.1 f., S. 83

Männer die königliche Hauptstadt der Juden und ganz Judäa völlig geräumt hatten, da brach zuletzt das Strafgericht Gottes über die Juden wegen der vielen Freveltaten, die sie an Christus und seinen Aposteln begangen hatten, herein und vertilgte gänzlich dieses Geschlecht der Gottlosen aus der Menschengeschichte.“⁴⁸

Hier begegnet zusammen mit dem Vorwurf der Schuld am Tod Jesu und vieler Apostel der Gedanke der Zerstörung Jerusalems als göttliches Strafgericht für die „vielen Freveltaten“. Der Zusammenhang wird noch unterstrichen durch die Feststellung:

„Es sollte so sein, dass sie gerade in den Tagen, an welchen sie über den Erlöser und Wohltäter aller und den Gesalbten Gottes das Leiden verhängt hatten, wie in einem Gefängnis eingeschlossen wurden und von der göttlichen Gerechtigkeit den sie ereilenden Untergang erfuhren.“⁴⁹

Eusebius schildert dann anhand von Josephus die schrecklichen Verhältnisse nach der Eroberung Jerusalems und stellt die Übereinstimmung mit entsprechenden Vorhersagen Jesu in den Evangelien fest, was ihn zu dem Schluss führt:

„Wenn jemand die Worte unseres Erlösers mit dem vergleicht, was der Geschichtsschreiber (Josephus) sonst noch über den ganzen Krieg berichtet, sollte er nicht voll Bewunderung bekennen, dass das Vorherwissen und Prophezeien unseres Erlösers wahrhaft göttlich und über die Maßen wunderbar ist? [...] Doch ist es wohl am Platz, noch als Beweis der barmherzigen und allgütigen Vorsehung zu erwähnen, dass diese noch volle vierzig Jahre nach dem an dem an Christus verübten Frevel mit der Vernichtung des jüdischen Volkes zurückhielt; während dieser Zeit lebten noch die meisten Apostel und Jünger [...], wo sie gewissermaßen als die festeste Schutzwehr für den Ort blieben. So lange zeigte nämlich die göttliche Aufsicht ihre Langmut, um ihnen Zeit zum Bereuen ihrer Verbrechen zu lassen, auf dass sie noch Verzeihung und Rettung fänden. Außer dieser Langmut schenkte die Vorsehung aber auch noch wunderbare Zeichen, welche das den Reuelosen drohende Schicksal andeuten sollten.“⁵⁰

Die Katastrophe Jerusalems schildert Eusebius mit Zitaten aus dem „Jüdischen Krieg“ des Josephus recht ausführlich; sogar von der Vernichtung des jüdischen Volkes spricht er (als ob es keine Juden mehr gäbe!); dass Gottes Bund mit diesem Volk aufgelöst sei, kommt dabei jedoch nicht vor. Dies ist insofern logisch, als Eusebius überhaupt nicht von einem Bund Gottes mit dem Volk Israel spricht. Er will in seiner „Schrift mit dem als übermenschlich erkannten Wirken Christi und seinem göttlichen Wesen beginnen“.⁵¹ Alles andere interessiert ihn nicht außer der Frage, warum dieser göttliche Logos nicht früher öffentlich in

48. III,5.2f., S. 154

49. III,5.6, S. 155

50. III,7.6 ff., S. 161

51. I,1.8, S. 84

der Welt erschienen ist. Denn aufgrund seines Geschichtsbilds steht für ihn fest:

„Schon von Beginn des Menschengeschlechtes an haben alle, welche sich bekanntlich durch Gerechtigkeit und die Tugend der Frömmigkeit ausgezeichnet haben, der große Diener Moses mit seinen Gefährten und schon vor ihm Abraham und seine Kinder und alle, die nach ihm als Gerechte und Propheten gelebt haben, den göttlichen Logos mit den reinen Augen des Geistes erkannt und ihm als Sohn Gottes die gebührende Ehrfurcht erwiesen.“⁵²

Dies ist eine völlig unhistorische Betrachtung der biblischen Gestalten, mit denen Gott zwar ebenfalls keinen Bund geschlossen hat, die aber ihre Erkenntnis den „reinen Augen des Geistes“ verdanken.

Die Frage, warum Gott den Logos nicht schon früher zu den Menschen gesandt hatte, beantwortet Eusebius lakonisch: „Das frühere Leben der Menschen war noch nicht fähig, Christi Lehre, die voll Weisheit und Kraft ist, zu erfassen.“⁵³

Darauf folgt eine Darstellung des moralischen Zerfalls der Menschheit, der u. a. tierisches Verhalten und Menschenfresserei vorgeworfen wird. Im Zusammenhang mit einem Erziehungsprozess der Menschheit, in der der Logos einzelnen Gottesfreunden in Menschengestalt erschienen war, „weil es bei ihnen nicht anders möglich war“,⁵⁴ kommt Eusebius wieder auf das Volk Israel zu sprechen:

„Erst als nun durch diese Gottesfreunde die Samen der Gottesfurcht in die Masse getragen wurden und aus den alten Hebräern auf Erden ein ganzes Volk der Gottesfurcht erstand, erst als der Logos dieser noch in alten Gewohnheiten irregegangenen Volksmasse durch den Propheten Moses Vorbilder und Symbole eines geistigen Sabbat und einer (geistigen) Beschneidung und Hinweise auf andere geistige Lehren gab, ohne aber schon in die Geheimnisse selbst einzuführen, erst als durch das Bekanntwerden der jüdischen Gesetze welche gleich einem Wohlgeruch unter die ganze Menschheit drangen, infolge der Bemühungen von Gesetzgebern und Philosophen, die überall auftraten, zahlreiche Völker gesitteter wurden, ihr wilder, roher, tierischer Sinn sich in Sanftmut verwandelte und sie in aufrichtigem Frieden freundschaftlich miteinander verkehrten, erst jetzt, zu Beginn des Kaiserreiches erschien allen übrigen Menschen und den Heiden des ganzen Erdkreises, da sie vorbereitet und bereits fähig waren, die Erkenntnis des Vaters anzunehmen, derselbe Lehrer der Tugenden, der Diener des Vaters in allem Guten, der erhabene himmlische Logos Gottes in Menschengestalt, ohne sich seinem körperlichen Wesen nach von unserer Natur zu unterscheiden. Jetzt erst wirkte und litt er, wie es die Prophezeiungen verkündet hatten, indem sie erklärten, es werde jemand, der Mensch und Gott zugleich ist, öffentlich auftreten, wunderbare Werke verrichten und sich allen Völkern als Lehrer der Verehrung des Vaters erweisen, und indem sie seine wunderbare Geburt, seine neue Lehre, das Außerordentliche seiner Taten,

52. 1,2.6, S. 85

53. 1,2.17, S. 88

54. 1,2.21, S. 88

ferner die Art seines Todes, seine Auferstehung von den Toten und schließlich seine wunderbare Himmelfahrt prophezeiten.⁵⁵

Eusebius schildert die Erziehung des Menschengeschlechts als einen gewaltigen Prozess, nicht den Bund Gottes mit dem Volk Israel. Zwar beginnt Gott damit bei den „alten Hebräern“ und macht aus ihnen „ein ganzes Volk der Gottesfurcht“, aber sie bleiben zunächst noch eine „in alten Gewohnheiten irregegangene Volksmasse“. Erst durch die Gesetzgebung des Mose werden sie auf das Wahre und Geistige ausgerichtet. So werden die Riten symbolisch verstanden und die ethischen Gesetze als etwas, das zunächst bei diesem Volk, dann aber „infolge der Bemühungen von Gesetzgebern und Philosophen, die überall auftraten“ zum Allgemeingut der zivilisierten Menschheit wird, weil dadurch „ihr wilder, roher, tierischer Sinn sich in Sanftmut verwandelte und sie in aufrichtigem Frieden freundschaftlich miteinander verkehrten“. Die göttliche Tora ist also nicht Ausdruck des Bundes Gottes mit dem Volk Israel, sondern Vorbereitung der Völker auf die Offenbarung des Logos: „erst jetzt, zu Beginn des Kaiserreiches erschien allen übrigen Menschen und den Heiden des ganzen Erdkreises, da sie vorbereitet und bereits fähig waren, die Erkenntnis des Vaters anzunehmen, derselbe Lehrer der Tugenden, der Diener des Vaters in allem Guten, der erhabene himmlische Logos Gottes in Menschengestalt“.

Auch hierin schlägt sich Eusebs Geschichtsbild nieder, das er bereits in der Einleitung als den Zeitraum beschrieben hatte, den er darstellen möchte. Die Erwähnung des Kaiserreichs ist dabei nicht zufällig: mit Kaiser Augustus beginnt diese Offenbarung in der Geburt Jesu, mit Kaiser Konstantin kommt dieser Prozess – jedenfalls dem Prinzip nach – mit der offiziellen Anerkennung des Christentums als der Religion des Logos zu seiner Vollendung.

Eusebius spricht nicht von der Beendigung des Bundes Gottes mit Israel; denn für ihn hat es einen solchen nie gegeben, sondern vor der Offenbarung des Logos gab es immer nur „Samen der Gottesfurcht“.

2. *Gottes Bund mit Israel in der Theologie nach der Schoa*

2.1 *Die allmähliche Überwindung der Vorstellung vom aufgekündigten Bund*

a. *Darmstädter Wort*

Die Katastrophe der systematischen Versuche der Nationalsozialisten, alles Jüdische auszulöschen, musste zu einer Neubesinnung der Christen auf ihr Verhältnis zu Juden und Judentum führen, insbesondere in den Kreisen der „Bekennenden Kirche“. Denn die Barmer Theologische Erklärung von 1934 hatte bekanntlich dieses Thema umgangen.

1948 kam der „Bruderrat der Bekennenden Kirche“ in Darmstadt zusammen

55. 1,2.22f., S. 88 f.

und verabschiedete am 8. April ein „Wort zur Judenfrage“, in dessen einleitendem Abschnitt es heißt:

„Wir meinen, nicht mehr länger in dieser Frage, die uns als Last auf dem Herzen liegt, schweigen zu dürfen.“⁵⁶

Auch die Motivation zu dieser Erklärung wird wenige Sätze später klar benannt:

„Jetzt, wo uns vergolten wird, was wir an den Juden verschuldet haben, wächst die Gefahr, dass wir uns vor dem Gericht Gottes in einen neuen Antisemitismus flüchten und so noch einmal das alte Unheil heraufbeschwören. In dieser Gefahr und in dieser Anfechtung trifft uns Gottes Wort und hilft uns, dem Juden recht zu begegnen.“

Man kann also gespannt sein, wie der „Reichsbruderrat“ sein Vorhaben, „dem Juden recht zu begegnen“, versteht und umsetzt.

Als erstes fällt auf, dass hier nicht nur von „den“ Juden gesprochen wird, sondern auch von „dem“ Juden. Man hatte also den rassistisch generalisierenden Sprachstil noch nicht überwunden, vielleicht nicht einmal wahrgenommen. Wir sind heute gegenüber solchen Verallgemeinerungen sensibler geworden.

Als nächstes ist der geschichtsphilosophische Ansatz bemerkenswert, der die Weltgeschichte als Weltgericht versteht, wenn davon gesprochen wird, dass uns „vergolten wird, was wir an den Juden verschuldet haben“.

Denkbar gewesen wäre, dass man angesichts dieser „Vergeltung“ die Flucht in einen theologisch unreflektierten Philosemitismus fürchtet. Statt dessen befürchtet man einen neuen Antisemitismus. Dies ist verständlich, wenn man einerseits berücksichtigt, dass in weiten Teilen der deutschen Bevölkerung aufgrund der damals noch andauernden Entnazifizierungsverfahren große Verbitterung herrschte; außerdem litten vor der Währungsreform viele unter der wirtschaftlichen Notlage und man suchte die Ursache nicht in der eigenen Schuld, sondern immer noch beim Weltjudentum.

Abschnitt II handelt vom Judesein Jesu, das von der Schrift bezeugt und von den kirchlichen Bekenntnissen angeblich nachgesprochen worden sei. Diese Behauptung ist nur nachvollziehbar, wenn man dabei nicht die offiziellen Kirchenbekenntnisse im Blick hat, sondern die Begrifflichkeit „unsere Kirchen und Gemeinden“ sehr wörtlich nimmt und auf die Kreise der Bekennenden Kirche bezieht.

„Die Heilige Schrift bezeugt, und die Bekenntnisse unserer Kirchen und Gemeinden haben es nachgesprochen, dass Jesus von Nazareth ein Jude ist, ein Glied des durch Gottes Erwählung geschaffenen Volkes Israel.“

Der übernächste Satz wurde unverständlicher Weise oft verkürzt zitiert und da-

56. [Hrsg.] Rolf RENDTORFF/Hans Hermann HENRIX, *Die Kirchen und das Judentum*. Dokumente von 1945-1985, Bonifatius Druckerei, Paderborn/ Chr. Kaiser Verlag, München, 2. Aufl. 1989, S. 541

mit in sein Gegenteil verkehrt, indem man „es sei gleichgültig“ wegließ.⁵⁷

„Damit ist es der Kirche verwehrt, zu lehren, es sei gleichgültig, dass Jesus ein Glied des jüdischen Volkes sei“.

In Ziff. 1 wird dann allerdings deutlich, dass auch aus richtigen Einsichten falsche Folgerungen gezogen werden können:

„1. Indem Gottes Sohn als Jude geboren wurde, hat die Erwählung und Bestimmung Israels ihre Erfüllung gefunden. Einem anderen Verständnis Israels muss die Kirche grundsätzlich widerstehen, und damit auch einem Selbstverständnis des Judentums, als sei es Träger oder Kündler einer allgemeinen Menschheitsidee oder gar der Heiland der Welt.“⁵⁸

Aus heutiger Sicht muss man fragen, worin der Bruderrat die Einlösung seines Vorhabens, „dem Juden recht zu begegnen“ sah. Dies ist noch Sprache der Enterbungstheologie: die Geschichte Gottes mit Israel ist – wie auch der geschichtliche Auftrag Israels – mit der Geburt Jesu an ihr Ende gekommen. Ein Auftrag des Judentums an der Menschheit wird nicht nur geleugnet, sondern man meint, einem solchen Selbstverständnis des Judentums sogar „widerstehen“ zu müssen. Offensichtlich hat man nur rassistische⁵⁹ und wirtschaftspolitische Judenfeindlichkeiten als „Antisemitismus“ verstanden, und die theologische Judenfeindlichkeit nicht als einen solchen wahrgenommen.

Als ob dies nicht genug wäre, wird unter Ziff. 2 nochmals der alte Christismord-Vorwurf aufgenommen, obwohl der letzte Satz diesen Vorwurf etwas „abzufedern“ versucht:

„2. Indem Israel den Messias kreuzigte, hat es seine Erwählung und Bestimmung verworfen. Darin ist zugleich der Widerspruch aller Menschen und Völker gegen den Christus Gottes Ereignis geworden. Wir sind alle an dem Kreuze Christi mitschuldig. Darum ist es der Kirche verwehrt, den Juden als den allein am Kreuz Christi Schuldigen zu brandmarken.“⁶⁰

Israel wird damit zum Prototyp der gottfeindlichen Welt, seine Schuld am Tod Christi zur Schuld der ganzen Menschheit. Man hätte allerdings auch 1948 bereits wissen können, dass der Vorwurf des „Christismordes“ historisch unhaltbar ist. Da jedoch schon die Passionserzählungen der Evangelien nicht frei von judenfeindlichen Untertönen sind, las man die Leidensgeschichte Jesu eben durch diese Brille und verschloss sich historischen Argumenten.

Nachdem man das jüdische Volk zusammen mit diesem Vorwurf beschuldigte,

57. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 541, Anmerkung

58. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 541 f.

59. Dazu gehören auch Versuche, Jesus „einem anderen Volke oder einer Rasse zuzuweisen“ (II, ebd., S. 541), wie sie im thüringischen „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ in Eisenach vertreten wurde.

60. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 542

es habe selbst „seine Erwählung und Bestimmung verworfen“, konnte man bedenkenlos in Ziff. 3 behaupten:

„3. Die Erwählung Israels ist durch und seit Christus auf die Kirche aus allen Völkern, aus Juden und Heiden, übergegangen. Die Christen aus Juden und Heiden sind Glieder des Leibes Christi und untereinander Brüder. Es ist der Kirche verwehrt, Judenchristen und Heidenchristen voneinander zu scheiden. Zugleich wartet die Gemeinde aber darauf, dass die irrenden Kinder Israels den ihnen von Gott vorbehaltenen Platz wieder einnehmen.“⁶¹

Obwohl dies *expressis verbis* Enterbungs- bzw. Substitutionstheologie ist, kann man den Verfassern vielleicht zugute halten, dass ihnen dies nicht bewusst war, weil sie ja – im Unterschied zur Nazi-Ideologie – Juden nicht vom göttlichen Heil ausschlossen, sofern sie Christen geworden waren. Dies war zwar gegenüber der Politik und Auffassung der „Deutschen Christen“ ein Fortschritt, sofern dort Judenchristen aus der Kirche ausgeschlossen, allenfalls in einer judenchristlichen Kirche zusammengefasst werden sollten. Man hing jedoch auch nach der Schoa der Idee der Judenmission als einziger Chance für Juden an.

Dass es sich bei dieser Behauptung nicht um eine unerlaubte Unterstellung handelt, zeigt ein Schreiben des damaligen badischen Landesbischofs Bender zum 10. Sonntag nach Trinitatis 1949 an alle Pfarrämter:

„Liebe Amtsbrüder!

Am 10. Sonntag n. Tr. soll auch dieses Jahr der Arbeit der Judenmission fürbittend gedacht werden. Sie geschieht freilich im Raum der süddeutschen Kirchen nur in kleinem Umfang in den wenigen Lagern, in denen sich Juden befinden. Die meisten dieser in den Lagern lebenden Juden hoffen und warten auf ihre Ausreise nach dem Staate Israel. Da die Mittel für diese Missionsarbeit gut aufgebracht werden, soll in diesem Jahr von einer besonderen Kollekte abgesehen werden.

Es ist aber Pflicht der Kirche, nicht nur fürbittend der Missionsarbeit unter den Juden zu gedenken, sondern den Gemeinden vom Evangelium her zur rechten christlichen Haltung zum jüdischen Volk zu helfen. Die Tatsache, dass faktisch heute nur noch wenige Juden in Deutschland leben, enthebt uns nicht der Pflicht, unsere christlichen Gemeinden zur Überwindung tiefeingewurzelter feindseliger Empfindungen gegenüber dem jüdischen Volk zu ermahnen.“⁶²

Man schämte sich damals also nicht, den KZ-Überlebenden, die in Lagern lebten, das Christentum zu verkündigen, anstatt Abbitte zu tun. Dabei sah Landesbischof Bender die Mitschuld der Christenheit an der Judenverfolgung durchaus.

„Wir Christen haben Grund, uns unter die Schuld zu beugen, die unser Volk den Juden gegenüber auf sich geladen hat. Wir können diese Schuld nicht selber wiedergutmachen; wir müssen und dürfen uns der vergebenden Gnade Gottes getrös-

61. ebd.

62. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 545 f.

ten. Wer das aber wirklich tut, der wird innerlich geheilt von aller Überheblichkeit gegenüber den Angehörigen der jüdischen Rasse und wird befähigt, in jedem Juden Gottes Geschöpf zu ehren und in jedem Judenchristen den Bruder in Christo zu lieben.“⁶³

Unmittelbar voraus geht die Verurteilung von Friedhofschändungen. Offensichtlich sah man nur dieses und ähnliches Verhalten als judenfeindlich an. Dass ein bischöfliches Schreiben von 1949 noch von einer „jüdischen Rasse“ spricht, kann man nur mit Kopfschütteln zur Kenntnis nehmen, ganz zu schweigen davon, dass man Judenmission nicht als eine gegen das Judentum gerichtete Aktivität ansah.

Wusste der badische Landesbischof vielleicht schon von neuen theologischen Denkansätzen?

„Dies alles ganz unabhängig von der Entscheidung der theologischen Fragen, die uns die Existenz und Geschichte des jüdischen Volkes aufgeben.“⁶⁴

Dass er selbst noch nicht zu einer neuen theologischen Sicht in der Lage war, wird u.a. auch an der Beilage zu diesem Brief deutlich:

„In der Anlage geht Ihnen die Schrift: »Besinnen sich die Juden auf Jesus?« von John S. Conning zu; sie gehört zu der Flugschriftenreihe des deutschen evangelischen Ausschusses für Dienst an Israel. Auf das Vorwort weise ich besonders hin.“⁶⁵

Eine zweitausendjährige „Vergegnung“⁶⁶ mit dem Judentum kann nicht schlagar-

63. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 546

64. ebd.

65. ebd.

66. Die Wortschöpfung „Vergegnung“ geht auf Martin Buber zurück, bezieht sich aber bei ihm nicht auf das Verhältnis von Christen und Juden. „In einem kleinen Büchlein mit dem Titel »Begegnung« erzählt der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber (1878-1965) von der frühesten Erinnerung aus seinem Leben, die auf die Art und Richtung seines Denkens einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat. Sie stammte aus seinem vierten Lebensjahr. Etwa ein Jahr zuvor war das Heim seiner Kindheit in Wien zusammengebrochen. Seine Eltern blieben nicht beieinander. Er selbst wurde zu seinen Großeltern gebracht, »im genauen Sinn adelige Menschen, und in eigentümlicher Weise einander zugepaßt und einander ergänzend«. Von dem, was sich zwischen seinen Eltern ereignet hatte, wurde nicht gesprochen. Das Kind selber wartete darauf, seine Mutter bald wiederzusehen, brachte jedoch keine Frage über die Lippen. Dann ereignete sich das, was für das spätere Denken von Buber überaus bedeutsam wurde. Im Haus seiner Großeltern gab es einen großen quadratischen Innenhof. Dort stand der kleine Junge in seinem 4. Lebensjahr einmal mit einem um mehrere Jahre älteren Mädchen, der Tochter eines Nachbarn. »Ich kann mich nicht erinnern, daß ich zu meiner überlegenen Gefährtin von meiner Mutter gesprochen hatte. Aber ich höre noch, wie das große Mädchen zu mir sagt: »Nein, sie kommt niemals zurück.«

Ich weiß, daß ich stumm blieb, aber auch, daß ich an der Wahrheit des gesprochenen Wortes keinen Zweifel hegte.« Dieses Wort verhaftete sich seinem Herzen von Jahr zu Jahr immer mehr. Immer deutlicher erspürte er, daß in diesem Wort etwas lag, das nicht nur ihn, sondern den Menschen anging. Später hatte er dafür das Wort »Vergegnung« geprägt, womit er das Verfehlen einer

tig zu einer echten Begegnung führen. Dies ist nur in einem langwierigen Entwicklungsprozess möglich.

b. Synode der EKID von Berlin-Weißensee

Einen wichtigen Schritt auf diesem Weg stellte die Synode von Berlin-Weißensee dar. Auch sie transportiert noch alte judenfeindliche Muster, ist aber schon deutlich um andere Töne bemüht. Eigentlich stand diese Synode vom 23. bis 27. April 1950 unter dem Thema: „Was kann die Kirche für den Frieden tun?“ Diese Frage drängte sich nicht nur wegen der allgemeinen Weltlage auf, sondern auch wegen der besonderen Rolle des geteilten Deutschland.⁶⁷ „»In der Aussprache setzte sich ganz überraschend und gänzlich unprogrammgemäß die Überzeugung durch, die Synode müsse vor einem Wort zum Frieden ein Wort zur Judenfrage sagen. Nur dann sei sie berechtigt, auch zum Frieden zu reden. So wurde ... über Nacht das Wort erarbeitet, von dem gesagt werden muss, dass es mindestens schon seit 1945 seitens der Evangelischen Kirche Deutschlands hätte gesprochen werden müssen« (Johannes Beckmann in der Einleitung im Kirchlichen Jahrbuch 1950,5).“⁶⁸

Ähnlich wie in der Barmer Theologischen Erklärung wird der Formulierung ein biblisches Zitat vorangestellt: „Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf dass er sich aller erbarme. Röm 11,32“. Danach folgt der Text der Erklärung:

„Wir glauben an den Herrn und Heiland, der als Mensch aus dem Volk Israel stammt.

Wir bekennen uns zu der Kirche, die aus Judenchristen und Heidenchristen zu einem Leib zusammengefügt ist und deren Friede Jesus Christus ist.

Wir glauben, dass Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist.“⁶⁹

Hier ist erstmals davon die Rede, dass „Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel [...] in Kraft geblieben ist.“ Dies ist gegenüber dem Darmstädter Wort nicht nur ein großer Schritt nach vorn, sondern von geradezu kategorialer Bedeutung; denn dort galt Israels Erwählung als erloschen, ja von Israel selbst „verworfen“!

Dennoch darf nicht überhört werden, dass auch hier noch Reste traditioneller Theologie nachklingen; denn was soll in diesem Zusammenhang der Hinweis

wirklichen Begegnung zwischen Menschen bezeichnen wollte. (Vgl. Martin Buber, *Begegnung, Autobiographische Fragmente*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1978, S. 9-11.) <http://www.zum.de/Faecher/kR/BW/bibellit/texte/t134.htm>

67. Vom 24. Juni 1948 bis 12. Mai 1949 fand die Berliner Blockade Berlins durch die sowjetische Besatzung mit der sog. „Berliner Luftbrücke“ statt, im Mai 1949 wurde die Bundesrepublik Deutschland und im Oktober 1949 die Deutsche Demokratische Republik gegründet.

68. Vgl. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 548

69. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S.549

auf Jesu Kreuzigung? Steckt in der Bemerkung „auch nach der Kreuzigung Jesu Christi“ nicht immer noch der stillschweigende Vorwurf der jüdischen Schuld am Tod Jesu? Auch wenn man bedenkt, dass schon in der mittelalterlichen philosophischen Logik der Grundsatz „post quem, propter quem“ als einer der klassischen Trugschlüsse galt, ist der Verdacht nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, dass hinter dieser Bemerkung dennoch diese (Un-)Logik steht. Oder wurde sie bewusst gegen jene formuliert, die immer noch einen Zusammenhang zwischen der Schuld am Tod Jesu und dem Schicksal der Juden sahen? Konnte man sich nicht deutlicher davon distanzieren, um eine breite Basis zu gewinnen und die Annahme dieser Erklärung nicht zu gefährden? Auch wenn diese Fragen hier nicht endgültig und schlüssig beantwortet werden können, müssen sie gestellt und damit die Diskussion offen gehalten werden.

Immerhin ist im Schlusssatz des „Wortes zur Judenfrage“ im Anschluss an Röm 11,26 von der „Rettung“ nicht von der „Bekehrung“ Israels die Rede.

„Wir bitten den Gott der Barmherzigkeit, dass er den Tag der Vollendung herauführe, an dem wir mit dem geretteten Israel den Sieg Jesu Christi rühmen werden.“⁷⁰

Störend ist allenfalls, dass die Juden dabei in die Scharen derer einbezogen werden, die „den Sieg Jesu Christi rühmen werden.“ Aber wie gesagt: der völlige Durchbruch eines neuen Denkens erfordert einen längeren Entwicklungsprozess.

2.2 Offizielle kirchliche Erklärungen gegen Ende des 20. Jahrhunderts

a. *Nostra aetate*

Obwohl hier nur die Entwicklung in der evangelischen Kirche betrachtet werden soll, ist doch ein Blick auf diese römisch-katholische Konzilserklärung erforderlich, zumal sie häufig als die erste offizielle christliche Neubesinnung auf das Verhältnis zu den Juden bezeichnet wird. Ihre Entstehungsgeschichte wird bei Rendtorff/Henrix kurz zusammengefasst.⁷¹ Sie zeigt, wie umstritten einzelne Formulierungsvorschläge waren, bis schließlich am 28. Oktober 1965 ein mehrfach überarbeiteter Text angenommen wurde.

Die Erklärung befasst sich überwiegend mit dem Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. In diesem Zusammenhang wird auch auf das Judentum eingegangen, und zwar nachdem vorher verschiedenen Völkern ganz allgemein „eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist“, ⁷² zugestanden wird, ist in Ziff. 2 von der Erforschung des göttlichen Ge-

70. ebd.

71. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 39 f.

72. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 40

heimnisses im Hinduismus und von der Erfahrung des radikalen Ungenügens „der veränderlichen Welt“ im Buddhismus sowie in Ziff. 3 von der Hochachtung der Kirche gegenüber den Muslimen die Rede,⁷³ ehe unter Ziff. 4 von dem Band die Rede ist, „wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.“⁷⁴ Anschließend ist aber nicht von der Erwählung Israels die Rede, sondern von der Erwählung der Kirche; denn es heißt:

„So anerkennt die Kirche Christi, daß nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden.“⁷⁵

Entsprechend ist „in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet“.⁷⁶ In Anknüpfung an das paulinische Bild vom Ölbaum (Röm 11,17-24) wird danach festgestellt, „die Kirche glaubt, daß Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat“.⁷⁷ Dabei bleibt sowohl im Epheserbrief, auf den in einer Anmerkung verwiesen wird, als auch in „Nostra aetate“ offen, ob tatsächlich an Juden oder nur an christusgläubige Juden gedacht ist.

Eine zwiespältige Aussage ist der Satz: „Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern.“⁷⁸

Positiv daran ist jedenfalls die eindeutige Aussage, man dürfe „die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern.“ Trotzdem umgeht der vorausgehende Satz, „Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes“ die Frage, wie dabei das „alte“ Gottesvolk gesehen wird. Eine wirklich neue Verhältnisbestimmung von Christen und Juden ist erst erfolgt, wenn der Begriff „Volk Gottes“ ein Alleinstellungsmerkmal des Volkes Israel ist und bleibt. Immerhin ist bemerkenswert, dass Paulus die christliche Gemeinde nie als Volk Gottes, sondern als „Leib Christi“ bezeichnet. Dieser eindeutige Sprachgebrauch sollte zu denken geben und vor unreflektierter Inanspruchnahme dieses Begriffs für die Kirche warnen.

Außerdem wird der Vorwurf des Christumordes weiterhin erhoben, wenn auch relativiert:

„Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi ge-

73. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 41

74. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 42

75. ebd.

76. ebd.

77. ebd.

78. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 43

drungen haben,⁷⁹ kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen.“⁸⁰

Damit werden zwar nachfolgende Generationen der Juden von der Schuld am Tod Jesu freigesprochen, ebenso nicht alle zur Zeit Jesu lebenden Juden für seinen Tod verantwortlich gemacht, trotzdem aber die Repräsentanten der jüdischen Religion. Ist dies tatsächlich ein echter Neuanfang?

Auch mit der Forderung, alle sollten „dafür Sorge tragen, daß niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht“,⁸¹ wird nichts Neues gesagt, sondern die Selbstverpflichtung aus den Seelisberger Thesen aufgenommen, die dort in zehn Einzelforderungen spezifiziert wurde.⁸²

Nostra aetate bindet jedoch die ohnehin allgemein gehaltene Forderung, nichts zu lehren, „das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht“, sofort wieder in Verpflichtungen gegenüber allen Menschen ein:

„Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern aus Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben.“⁸³

Zwar werden hier Ausbrüche des Antisemitismus ausdrücklich benannt – und hoffentlich kirchliche und gesellschaftliche Judenverfolgungen aus pseudotheologischen Gründen während des Mittelalters und bis ins 19. Jh. mit einbezogen –; aber sie erscheinen nur als Spezialfall eines Verstoßes gegen allgemein menschliche Verpflichtungen. Die Besonderheit des Verhältnisses von Christen und Juden ist nur teilweise im Blick. Die Inanspruchnahme „des Erbes, das sie [die Kirche] mit den Juden gemeinsam hat“, betont nur das Gemeinsame, vergisst aber die traurige und schuldbeladene Geschichte, in der das Unterschiedliche zwischen Christen und Juden als Gegensätzliches definiert wurde. Vor allem aber: Die Schuld der Kirche und ihrer Lehre kommt nicht zur Sprache.

Statt dessen weitet sich in Ziff. 5 wieder der Blick auf die gesamte Menschheit:

79. Anm. 13: „Vgl. Jo 19,6“

80. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 43

81. ebd.

82. „Die internationale Konferenz der Christen und Juden (International Conference of Christians and Jews, auch Emergency Conference on Antisemitism) fand vom 30. Juli bis 5. August 1947 in der Gemeinde Seelisberg, Schweiz, statt. Ihr Zweck war die Untersuchung der Ursachen des christlichen Antisemitismus und führte zur Gründung des Internationalen Rates der Christen und Juden (ICC).“ An dieser Konferenz nahmen 28 Juden, 23 Protestanten und 9 Katholiken teil. (http://de.wikipedia.org/wiki/Konferenz_von_Seelisberg)

83. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 43

„So wird also jeder Theorie oder Praxis das Fundament entzogen, die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk bezüglich der Menschenwürde und der daraus fließenden Rechte einen Unterschied macht.“⁸⁴

Vom Ansatz her ist dies konsequent. Aber als wegweisender Beitrag für eine Neubestimmung des Verhältnisses der Christen zu den Juden wird *Nostra aetate* in aller Regel überschätzt. Die Seelisberger Thesen waren bereits weiter, leider waren sie jedoch kein offizielles Dokument. Anlässlich des sechzigsten Jahrestags wurden sie durch den ICCJ wieder neu ins Bewusstsein gerufen.⁸⁵

b. Rheinische und badische Synodal-Erklärung

Als erste Landeskirche innerhalb der EKD hat die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) am 12. Januar 1980 eine Erklärung „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ beschlossen.

Im Unterschied zu *Nostra aetate* wird als erster der Gründe, die zu dieser Erklärung führten, genannt:

„Die Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld an dem Holocaust, der Verfehlung, Verfolgung und Ermordung der Juden im Dritten Reich“⁸⁶

Erst danach folgen die Hinweise auf neue „biblische Einsichten“, auf die „fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes“ und die „Bereitschaft von Juden zu Begegnung“. Über diese Reihenfolge kann man geteilter Meinung sein; sie könnte den Verdacht wecken, bei dieser Neubesinnung handle es sich um eine Art Gewissenssanierung. Für eine evangelischen Kirche wäre es vielleicht angemessener, wenn an erster Stelle neue biblische Einsichten stünden. Aber sei's drum! Wichtig ist, dass die kirchliche „Mitverantwortung und Schuld“ an prominenter Stelle ausgesprochen und dann bei den ausdrücklichen Verpflichtungen unter Ziff. 4 nochmals wiederholt wird.

Nachdem auf das „Alte“ Testament als gemeinsame heilige Schrift für Juden und Christen sowie auf Jesu Judesein verwiesen wurde, lautet dann die entscheidende Aussage:

„(4) Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, dass die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist.“⁸⁷

Der Gedanke der bleibenden Erwählung sowie der kirchlichen Mitverantwortung und Schuld am Leiden der Juden wird dann später nochmals aufgenommen und ausführlich kommentierend konkretisiert:

84. ebd.

85. Vgl. INTERNATIONALER RAT DER CHRISTEN UND JUDEN, *Zeit zur Neuverpflichtung*; Konrad Adenauer Stiftung, Berlin 2009

86. Ziff. 2.1; in: Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 594

87. ebd.

„(7) Wir stellen darum fest:

Durch Jahrhunderte wurde das Wort »neu« in der Bibelauslegung gegen das jüdische Volk gerichtet: Der neue Bund wurde als Gegensatz zum alten Bund, das neue Gottesvolk als Ersetzung des alten Gottesvolkes verstanden. Diese Nichtachtung der bleibenden Erwählung Israels und seine Verurteilung zur Nichtexistenz haben immer wieder christliche Theologie, kirchliche Predigt und kirchliches Handeln bis heute gekennzeichnet. Dadurch haben wir uns auch an der physischen Auslöschung des jüdischen Volkes schuldig gemacht.

Wir wollen deshalb den unlösbaren Zusammenhang des Neuen Testaments mit dem Alten Testament neu sehen und das Verhältnis von »alt« und »neu« von der Verheißung her verstehen lernen: als Ergehen der Verheißung, Erfüllen der Verheißung und Bekräftigen der Verheißung; »neu« bedeutet darum nicht die Ersetzung des »Alten«. Darum verneinen wir, dass das Volk Israel von Gott verworfen oder von der Kirche überholt sei.“⁸⁸

Auch diese Erläuterung des mit dem Stichwort „neu“ grundsätzlich angesprochenen Fehlverhaltens der Kirche enthält korrekturbedürftige Aussagen. So kann man nicht von „der physischen Auslöschung des jüdischen Volkes“ sprechen, wenn man unter 2.3 mit Recht auf die „fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes“ verwiesen hatte. Die Nazi-Politik stellt einen – Gott sei Dank – misslungenen Versuch „der physischen Auslöschung des jüdischen Volkes“ dar. Auch wäre statt „Verurteilung zur Nichtexistenz“ eine „Nichtbeachtung seiner Existenz“ sachlich angemessener. Ebenso ist zu fragen, ob die Formulierung „von der Verheißung her verstehen lernen“ schon das alte Schema „Verheißung – Erfüllung“ überwindet, wenn dann vom „Ergehen der Verheißung, Erfüllen der Verheißung und Bekräftigen der Verheißung“ die Rede ist. Statt dessen sollte man israel-theologisch korrekter nur von der Bekräftigung sprechen.⁸⁹

Doch sind dies sekundäre Fragen angesichts der Tatsache, dass hier nicht nur die christliche Schuld an der Verunglimpfung und Verfolgung von Juden unumwunden eingestanden, sondern ebenso eindeutig die Abwertung der Hebräischen Bibel und des Judentums wie auch das jahrtausendelange Diktum von der Verwerfung Israels abgelehnt wird.

Die Erklärung der badischen Landessynode vom 3. Mai 1984 stellt bewusst eine Fortschreibung der rheinischen Synodalerklärung dar. In der abschließenden Sitzung einer vorausgegangenen Schwerpunkttagung zu diesem Thema hat die Landessynode am 14. November 1980 den Beschluss gefasst:

„Der Synodalbeschluss der rheinischen Synode zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden vom Januar 1980 mitsamt den Unterlagen unserer Schwer-

88. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 595

89. Vgl. 2.Kor 1,20: „Denn auf alle Gottesverheißungen ist in ihm das Ja; darum sprechen wir auch durch ihn das Amen, Gott zum Lobe.“

punktsynode wird den Bezirkssynoden und Pfarrkonventen zur Bearbeitung übergeben.“⁹⁰

Auf diesen Beschluss bezieht sich die Landessynode in der Vorbemerkung ihrer Erklärung „Christen und Juden“. Bis in den Wortlaut der Erklärung hinein ist der Rückbezug auf die rheinische Erklärung nachweisbar, zugleich aber auch bewusste Veränderungen festzustellen.

Gleich im 1. Punkt der Erklärung wird sowohl auf die geschichtliche Notwendigkeit als auch auf die biblische Einsicht verwiesen:

„1. Die Synode stellt sich der geschichtlichen Notwendigkeit, aufgrund biblischer Einsicht ein neues Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk zu gewinnen.“⁹¹

Dies stellt gegenüber der rheinischen Erklärung eine theologische Klarstellung dar, weil es in den evangelischen Kirchen seit der theologischen Erklärung von Barmen 1934 nicht mehr möglich ist, theologische Erkenntnisse aus geschichtlichen Ereignissen abzuleiten.⁹² Diese können Anstoß zu einer Neubesinnung, aber nicht inhaltsbestimmende Grundlagen sein. Dieses Vorrecht genießt allein die Heilige Schrift. Deshalb ist es wichtig, dass gleich im ersten Satz auf die „biblische Einsicht“ verwiesen wird.

Ebenfalls unter Ziff. 1 wird dann der Verwerfungsgedanke angesprochen und daraus die „Mitverantwortung und Schuld“ logisch nachvollziehbar abgeleitet. Dieses Eingeständnis erscheint dann nicht als Entledigung einer lästigen Pflicht, sondern ist theologisch fundiert. Gegenüber der rheinischen Erklärung ist dies eine Verbesserung, obwohl diese damit nicht abgewertet werden soll.

„Durch Jahrhunderte wurden christliche Theologie, kirchliche Predigt, Unterweisung und kirchliches Handeln immer wieder von der Vorstellung belastet, das jüdische Volk sei von Gott verworfen.

Dieser christliche Antijudaismus wurde zu einer der Wurzeln des Antisemitismus.

Deshalb bekennen wir betroffen die Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust.“⁹³

Bezüglich des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament wurde aus der Absichtserklärung, „Wir wollen deshalb den unlösbaren Zusammenhang des Neuen Testaments mit dem Alten Testament neu sehen“ die indikativische Aussage: „Wir sehen den unlösbaren Zusammenhang des Neuen Testaments mit dem Alten Testament neu.“⁹⁴ Darab wird deutlich: man kann jetzt, vier Jahre

90. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 609

91. a.a.O., S. 610

92. In der 1. These heißt es u.a.: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesen Worten Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“

93. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 610

94. ebd.

später, aufgrund dessen, was auch theologisch mittlerweile geschehen ist, bereits eine definitivere Aussage wagen.

Auch wo man sich im Blick auf den Verheißungscharakter weitgehend der rheinischen Synode anschloss, führten knappere Formulierungen zu mehr Klarheit:

rheinisch	badisch
Wir wollen [...] das Verhältnis von »alt« und »neu« von der Verheißung her verstehen lernen: als Ergehen der Verheißung, Erfüllen der Verheißung und Bekräftigen der Verheißung	Wir lernen deren Verhältnis zueinander von der Verheißung Gottes her verstehen: Gott gibt, erfüllt und bekräftigt sie neu.

Indem die Substantivierung der Verben vermieden und Gott als Subjekt des Handelns benannt wird, vermeidet die Erklärung den Trugschluss, das Alte Testament und seine Verheißungen an Israel seien „nur“ Verheißung, also etwas Vorläufiges, Unvollkommenes, das auf die Erfüllung im Neuen Testament angelegt sei und warte. Auch die lakonische Feststellung, mit der Ziff. 1 abschließt, „Das »Neue« ersetzt nicht das »Alte«,“⁹⁵ ersetzt viele umständliche Klarstellungen und Distanzierungen.⁹⁶

Die bleibende Erwählung Israels wird mit der Treue Gottes begründet:

„3. Wir glauben an Gottes Treue:

Er hat sein Volk Israel erwählt und hält an ihm fest.

Darum müssen wir der Auffassung widersprechen, daß Israel von Gott verworfen sei. Die Erwählung Israels wird auch nicht durch die Erwählung der Kirche aus Juden und Heiden aufgehoben.“⁹⁷

Dies ist eine theologisch eindeutigere und korrektere Begründung als eine Ableitung aus einem neuen Verständnis des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament.

Doch nichts ist vollkommen. So war die Feststellung, „Wir Christen bekennen uns zu Jesus, der ein Jude war, als dem für alle gekreuzigten, auferstandenen und wiederkommenden Herrn, dem Heiland der Welt“, nur durchsetzbar mit dem Zusatz:

„Mit Schmerz und Trauer stellen wir fest, daß uns dieses Bekenntnis vom Glauben des jüdischen Volkes trennt.“⁹⁸

95. ebd.

96. Die rheinische Synode erklärt wortreich am Ende von Ziff 7 zum „Ergehen der Verheißung, Erfüllen der Verheißung und Bekräftigen der Verheißung; »neu« bedeutet darum nicht die Ersetzung des »Alten«. Darum verneinen wir, dass das Volk Israel von Gott verworfen oder von der Kirche überholt sei.“ (Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 595)

97. Rendtorff/Henrix, a.a.O., S. 610

98. ebd.

Dies erwies sich als Satz von diplomatischer Zweideutigkeit. Zehn Jahre später entspann sich eine Auseinandersetzung zwischen denen, die darin einen Ansatzpunkt für Judenmission sahen, weil sie meinten, damit sei von Schmerz und Trauer darüber die Rede, dass Juden Jesus noch immer nicht als Messias anerkennen, während die Mitglieder des Studienkreises Kirche und Israel Schmerz und Trauer darüber empfanden, dass es der Kirche noch immer nicht gelungen ist, ihre Christologie so zu formulieren, dass sie sich nicht judenfeindlich auswirkt.

Der 4. Abschnitt bringt schließlich Gemeinsamkeiten zwischen Christen und Juden im Glauben, Hoffen und Handeln zum Ausdruck.

„4. Wir *bekennen* mit den Juden Gott als den Schöpfer des Himmels und der Erde. Wir *glauben* mit den Juden, daß Gerechtigkeit und Liebe Weisungen Gottes für unser ganzes Leben sind.

Wir *hoffen* mit den Juden auf einen neuen Himmel und eine neue Erde und wollen mit ihnen in der Kraft dieser Hoffnung für Gerechtigkeit und Frieden in dieser Welt arbeiten.“⁹⁹

Beide Erklärungen, die rheinische wie die badische, sind offensichtlich in einem historischen Zeitfenster entstanden. Denn in den Folgejahren haben sich zwar alle Landeskirchen mit diesen Fragen befasst, teilweise auch entsprechende Änderungen ihrer Grundordnungen vorgenommen, aber keine derart umfassenden und grundlegenden Synodalerklärungen abgegeben. Da mittlerweile auf EKD-Ebene theologische Studien zum Thema „Christen und Juden“ erschienen waren, schien dafür womöglich keine Notwendigkeit mehr zu bestehen.

c. *EKD-Studien Christen und Juden I - III*

Die Studienkommission „Kirche und Judentum“ der EKD hat erstmals im Jahr 1975 eine Studie zum Thema „Christen und Juden“ vorgelegt, die noch keine Ziffer trug, weil ursprünglich keine Fortsetzungen geplant waren. Diese Studie wollte „in erster Linie den Christen in der Evangelischen Kirche in Deutschland eine Orientierungshilfe für die Besinnung über ihr Verhältnis zu den Juden geben“¹⁰⁰ Bereits in der Einführung zur ersten Studie wurde darauf hingewiesen, dass „die Beziehung zwischen Christen zu den Juden auch dort zu den fundamentalen Themen der christlichen Existenz gehört, wo eine unmittelbare Nachbarschaft des Zusammenlebens von Christen und Juden nicht oder nicht mehr gegeben ist.“¹⁰¹ Mit dieser Feststellung wird die Fragestellung über die Tagesaktualität hinaus zu einer grundsätzlichen Glaubensfrage erklärt. Dies ist wichtig,

99. ebd.

100. [Hrsg.] Kirchenamt der EKD, Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975 – 2000, Gütersloher Verlagshaus; Gütersloh 2002, S. 12

101. ebd., S. 15 f.

um dem Missverständnis zu begegnen, diese Fragestellungen seien speziell Aufgabe der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, deren Vorstand satzungsmäßig aus Angehörigen aller drei Glaubensgemeinschaften gebildet werden muss. Es handelt sich auch um einen innerkirchlichen Klärungsprozess.

Die Studie geht aus von den gemeinsamen Wurzeln, z.B. dem Glauben an den einen Gott, um dann allmählich die Unterschiede zu benennen, z.B., dass die Kirche zusätzlich zur mit Juden gemeinsamen Schrift noch eigene Schriften als Heilige Schrift anerkennt, „in denen unter ständigem Rückbezug auf »die Schrift« Gottes Heilshandeln in Jesus Christus entfaltet wird.“¹⁰² Damit entsteht die Frage, welche Rolle das sog. Alte Testament in der Christenheit tatsächlich spielt: „In der Geschichte der Kirche wurde um das Verständnis des Alten Testaments immer wieder gerungen.“¹⁰³ Allerdings begnügt sich die Studie mit dieser Feststellung, ohne Vorgaben zu machen, wie ein verantwortliches Verständnis dieser für Juden und Christen gemeinsamen Schrift auszusehen hätte.

Als nächstes Stichwort wird der Begriff „Volk Gottes“ reflektiert und einleitend festgestellt, „Juden und Christen verstehen sich beide als Volk Gottes“.¹⁰⁴ Diese plakative Aussage wird dann allerdings differenzierend relativiert. „Nach alttestamentlichem Glauben ist Gott, der Schöpfer der Welt, zugleich der Gott seines Volkes Israel.“¹⁰⁵ An späterer Stelle heißt es:

„Von diesem grundlegenden Selbstverständnis als Volk Gottes sind die Juden bis heute bestimmt. [...] Und trotz der Erkenntnis, dass ein großer Teil des Volkes die Gebote Gottes nicht vollständig erfüllt, sagt die jüdische Überlieferung: »Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt.« Die Erwählung Gottes bleibt bestehen um des Bundes willen, den Gott mit den Vätern geschlossen hat.“¹⁰⁶

Leider geht aus den gewählten Formulierungen nicht eindeutig hervor, ob es sich dabei nur um das Selbstverständnis des jüdischen Volkes handelt, oder ob der letzte Satz auch als christliche Überzeugung zu gelten hat. Diese Unsicherheit wird auch nicht durch den Schlusssatz behoben:

„So verstehen sich Juden und Christen beide als Volk Gottes. Sie sind dazu berufen und bestimmt, Zeugen Gottes in dieser Welt zu sein, seinen Willen zu tun und der zukünftigen Vollendung seiner Herrschaft entgegenzugehen.“¹⁰⁷

Verstehen sie sich nur so oder sind sie es tatsächlich? Die Studie stellt fest, dass auch das Neue Testament den Begriff „Volk Gottes“ auf das Volk Israel bezieht.

102. ebd., S. 21

103. ebd.

104. ebd.

105. ebd.

106. ebd., S. 22

107. ebd.

Jesus habe sich nur zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ gesandt gesehen (Mt 15,24). „Auch Paulus bestätigt den Juden, dass sie das Volk Gottes sind und bleiben: »Gott hat sein Volk nicht verstoßen« (Röm 11,2)“.¹⁰⁸ Aber der Satz geht nach einem Semikolon weiter,

„und er erwartet, dass sie jetzt oder in Zukunft an dem durch Christus erschlossenen Heil teilhaben werden.“

Erwartet er also doch die „Bekehrung“ der Juden oder eine anders geartete Anerkennung Jesu als Christus durch die Juden? Ist das Heil auch für die Juden nur „durch Christus erschlossen“ oder gilt diese Heilsvoraussetzung zwar für die Völker der Welt, aber nicht für Israel? Diese Fragen bleiben hier offen.

Immerhin wird als Beleg für die Feststellung, „Das Neue Testament überträgt mit dem Begriff »Volk Gottes« zugleich grundlegende Elemente des alttestamentlichen Bundesgedankens auf die christliche Gemeinde“,¹⁰⁹ nur auf 1. Pt 2,9 verwiesen, wo zwar Ex 19,5 f. zitiert wird, allerdings in derselben Veränderung wie bereits in der Septuaginta, die aus einem „Königreich von Priestern“¹¹⁰ ein „königliches Priestertum“ macht.¹¹¹

Ein eindeutiger Ansatzpunkt, dass Israel als Gottesvolk nicht abgetan (um nicht zu sagen: verworfen) ist, findet sich in dieser Aussage also nicht, zumal im Absatz davor festgestellt wird:

„In der christlichen Verkündigung werden die Schranken der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk aufgehoben: alle, die an Jesus Christus glauben, sind Abrahams Kinder und Erben der Verheißung, die dem Volk Israel gegeben ist. So entsteht nun die Kirche als Volk Gottes aus Juden und Heiden.“¹¹²

Bedeutet diese Aussage, wenn man sie ernst nimmt, nicht eine Vereinnahmung der Juden, und sei es in eine künftige Schar von Christusgläubigen? Müsste der Satz nicht lauten: „In der christlichen Verkündigung werden für die Angehörigen der Völker, sofern sie Jesus als den Christus glauben, die Schranken zum Gottesvolk abgetan bzw. geöffnet“? Hier sind spätere kirchliche Erklärungen über diese erste Studie hinaus gegangen. Aber wichtige Anstöße wurden gegeben.

Für unsere Fragestellung können wir die Studie I an dieser Stelle verlassen. Die

108. ebd.

109. ebd.

110. Mas. מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים – LXX βασιλειον ἱεράτευμα

111. Ex 19,5 f.: „... so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein. Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.“

1.Pt 2,9: „Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, dass ihr verkündigen sollt die Wohltaten dessen, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht“.

112. Christen und Juden I-III, a.a.O., S. 22

Studie II von 1991 nimmt die bis dahin feststellbaren Ergebnisse der durch Studie I angestoßenen Diskussionen und Prozesse auf.

Für unsere Fragestellung ist wichtig, was unter 2.2 über die „bleibende Erwählung Israels“ gesagt wird. Die Studie II stellt fest:

„Eine Auffassung, nach der der Bund Gottes mit dem Volk Israel gekündigt und die Juden von Gott verworfen seien, wird nirgends mehr vertreten. Die Erwählung des jüdischen Volkes bleibt bestehen, sie wird durch die Erwählung der Kirche aus Juden und Heiden nicht aufgehoben oder ersetzt.“¹¹³

Auch hier erhebt sich die Frage, ob dies nur nicht mehr behauptet oder auch tatsächlich nicht mehr unterstellt wird. Und für wen trifft diese Aussage zu: für die bis dahin veröffentlichten kirchlichen Äußerungen oder für alle evangelischen Christen und Gruppen?

Über die rheinische Erklärung heißt es in dieser Studie: „Die Rheinische Synode von 1980 formuliert bekenntnishaft ...“¹¹⁴ Bedeutet diese Charakterisierung Anerkennung oder versteckte Kritik am Stil der Erklärung?

Ausführlich setzt sich Studie II mit dem Begriff „Volk Gottes“ auseinander und fragt:

„Wie und in welchem Sinn können die an Jesus Glaubenden als Glieder des Volkes Gottes gelten, und zwar gerade dann, wenn sie dem geschichtlichen Israel nicht angehören oder wenn sie die für dieses Volk konstitutiven Lebensformen hinter sich gelassen haben?“¹¹⁵

Mit dieser Frage hängt letztlich zusammen, ob die Christenheit weiterhin Israel als Volk Gottes anerkennt, oder ob sie es indirekt doch für verworfen hält.

Nach ausführlicher Darstellung des Gebrauchs der Gottesvolk-Vorstellung in den unterschiedlichen neutestamentlichen Schriften zieht die Studie bezüglich Israels aus Röm 9-11 die Konsequenz: „Wenn Gott selber Israel als seinem Volk die Treue hält, so haben Christen nicht das Recht, das in Frage zu stellen.“¹¹⁶

Für unsere Thematik ist von besonderer Bedeutung die in der Studie II getroffene Feststellung:

„Es fällt auf, dass der Gottesvolk-Gedanke im Rahmen des Kirchenverständnisses des Paulus keine beherrschende Rolle spielt. Nirgends benutzt er den Begriff »Volk Gottes« als Bezeichnung der gegenwärtigen Kirche. Bestimmend für das Selbstverständnis der Heidenchristen ist nicht ihre Zuordnung zu dem gegenwärtigen Israel bzw. zur judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem, sondern ihre unmittelbare Christusbindung. »Kirche« ist für Paulus vor allem die konkrete örtliche Gemeinde,

113. ebd., S. 65

114. ebd.

115. ebd., S. 89 f.

116. ebd., S. 100

die sich als Leib Christi zum Gottesdienst versammelt.“¹¹⁷

Man müsste sogar noch eindeutiger sagen, dass „der Gottesvolk-Gedanke“ im Blick auf die Kirche bei Paulus nicht nur keine „beherrschende Rolle spielt“, sondern gar keine, wie der von der Studie richtig erhobene Textbefund zeigt. Aufgrund dessen besteht aber auch keine Konkurrenz-Situation zu Israel und damit entfällt der sachliche Grund, den Bund Gottes mit Israel für hinfällig und Israel für verworfen zu erklären.

Nicht zu übersehen ist allerdings die Gefahr, die in der grundsätzlich richtigen Feststellung lauert: „Bestimmend für das Selbstverständnis der Heidenchristen ist nicht ihre Zuordnung zu dem gegenwärtigen Israel bzw. zur judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem“. Diese Tatsache darf nicht zur Beziehungslosigkeit führen. Für Paulus jedenfalls bestand nach wie vor eine enge Beziehung zur Jerusalemer Gemeinde, wie aus der Dringlichkeit hervorgeht, mit der er die Kollekte für die judenchristliche Jerusalemer Gemeinde bewirbt. Seine bleibende Beziehung zu dem natürlichen, geschichtlichen Israel kommt auch zum Ausdruck, wenn er schreibt, „ich selber wünschte, verflucht und von Christus getrennt zu sein für meine Brüder, die meine Stammverwandten sind nach dem Fleisch, die Israeliten sind“ (Röm 9,3 f.). Dies gilt es festzuhalten, um nicht von einem Fehler in einen anderen zu verfallen.

In der Studie III wird dieselbe Frage aufgrund aktueller Aktivitäten bestimmter Kreise nochmals im Blick auf das Thema Judenmission aufgegriffen.¹¹⁸ Bisherigem methodischem Vorgehen entsprechend hat die Studienkommission auch hier den neutestamentlichen und frühkirchlichen Befund erhoben, um dann zu dem Ergebnis zu kommen:

„Christen haben nach langer Vergessenheit das apostolische Zeugnis von der bleibenden Erwählung Israels neu entdeckt. Aus ihm ergibt sich für uns die notwendige Folgerung, dass Juden keineswegs im Status der Heilsferne und Heillosigkeit stehen. Unbeschadet der grundsätzlichen Universalität des christlichen Zeugnisses ist die Notwendigkeit besonderer christlicher missionarischer Zuwendung zu den Juden heute kritisch in Frage zu stellen.“¹¹⁹

Für eine Kommission erstaunlich eindeutig, auch wenn dabei noch einige Hintertürchen offen bleiben. Eine so unterschiedlich zusammengesetzte Kommission kann sich nicht eindeutiger äußern. Kritisch in Frage stellen müssen wir alles. Hier wäre allerdings „ablehnen“ eindeutiger gewesen. Außerdem kann man sich an den statischen Formulierungen stoßen: Nach neutestamentlichem Sprachgebrauch „wandelt“ man im Glauben; „stehen“ hat ohnehin etwas Heilloses an

117. ebd., S. 93 f.

118. ebd., S. 154 ff.

119. ebd., S. 162

sich; aber dies sind Fragen, die mit unserem Thema nichts zu tun haben und deshalb auf sich beruhen können.

3. Jüdisch-Teutsche Psalmen im Herrnhuter Gesangbuch von 1735/1741

3.1 Das Herrnhuter Gesangbuch

a. Zinzendorfs Auseinandersetzung mit der Rezeption der ersten Auflagen

Die „Jüdisch-Teutschen Psalmen“ sind im Anhang XII der zweiten Auflage enthalten. Bereits die erste Auflage scheint auf heftige Kritik gestoßen zu sein, hauptsächlich bei „zweyen unserer Evangelischen Lutherischen Theologen und denn auch von denen Holländischen“¹²⁰; denn Zinzendorf meint: „Es scheineth nöthig zu seyn bey der neuen Auflage dieses Gesangbuchs einige Worte voraus zu melden.“¹²¹ Er betont dann die persönliche Verantwortung derer, die in der Gemeinde für Gesang und Unterricht zuständig sind, und beschwert sich,

„daß man vordem noch gelinder gewesen ist, wenn man mit andern zu thun gehabt, die ein wichtigers oder gleiches Amt gehabt, und daß man wider die vorgeschlagenen neuen Lieder Christlicher Evangelischer Theologen, welche in die erste Edition des Gemein-Gesang-Buchs kommen sind, eben keine grosse Einwendungen noch viel Scrupulirens, wegen ihrer Orthodoxie gemacht“.¹²²

Fast wie ein Eingeständnis klingt die darauf folgende Feststellung, man singe in der Gemeinde nichts

„als vornehmlich und am gewöhnlichsten die uhralten Lieder und diejenige welche in der Gemeinde selbst auf ihren gegenwärtigen inn- und äußern Zustand verfertigt worden, und vor¹²³ deren Orthodoxie man stehet, daher auch die Veränderungen keine Alteration im Gottesdienst und denen die zweyerley Gesang-Bücher hätten, keine Confusion machen.“¹²⁴

Einwände waren offensichtlich sowohl mit schwerem theologischem Geschütz und praktischen Argumenten erhoben worden, wie aus Zinzendorfs Verteidigung hervorgeht. Er verweist darauf, die zweite Auflage habe

„ein ganzes Jahr unter einer ordentlichen und accuraten Censur gelegen, und der redliche Mann der ein Genuiner Wittenbergischer Theologus ist, hat Ketzereyen so wenig als wir darinnen gesehen, und ist im corrigiren der geringsten Bedencklichkeiten unermüdet gewesen, das ist ein wichtiges Moment.“¹²⁵

Zinzendorf verweist darauf, dass viele Sprüche „Verboten aus der Bibel ge-

120. Christliches Gesang-Buch der Evangelischen Brüder-Gemeinen von 1735 zum drittenmal aufgelegt und durchaus revidirt, 1741, Blatt 2v; in: [Hrsg.] Erich Beyreuther, Gerhard Meyer und Gudrun Meyer-Hickel, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente, Reihe 4, Band III, Herrnhuter Gesangbuch, Nachdruck: Georg Olms Verlag, Hildesheim 1981

121. ebd., Bl. 2r

122. ebd.

123. Wohl im Sinne von „für“

124. a.a.O., Bl. 2v

nommen und nur so reimweise hingesezt“ seien.¹²⁶ Die Lieder der Böhmischn Brüder, „Johann Hussens und Michael Weisens“ sind für ihn „so gut unter die alten zu rechnen als andere“.¹²⁷ Er zitiert dabei ein Abendmahlslied von Hus, das theologisch gut lutherische Theologie repräsentiert, allerdings von den Holländern kräftig kritisiert wird. Wen wundert’s!?

Zinzendorf weist solche Einwände mit dem Argument zurück: „Und so hat ein jeder seine Phantasie, wenn man sich darnach richten sollte, so hätte man viel zu thun.“¹²⁸ Anschließend weist er seinen Gegnern mit geradezu historisch-kritischen Detail-Recherchen nach, dass sie selbst dort, wo sie seine Veränderungen unter Verweis auf die ursprüngliche Fassung beanstanden, im Unrecht sind.¹²⁹

b. Zinzendorfs Bemerkungen zu den Anhängen

Die Auflage von 1741 enthält aber auch einen umfangreichen Anhang¹³⁰ sowie eine „Zugabe“, die nicht weniger umstritten sind. Im „Vorbericht“ des Anhangs wird darauf verwiesen, dass das Gesangbuch von 1735 „von dem Herrn Grafen von Zinzendorf corrigiret worden“ sei.¹³¹ Verwiesen wird auf die Mühe, die es gekostet habe, „es so weit zu bringen, indem die Gemeinde auf dem Punkt gestanden, das Gesangbuch gänzlich zu abandoniren“,¹³² also preiszugeben. Als Grund wird genannt: „Die neuen Flecke auf alte Kleider sind bey besagter Gemeinde gar zu verdächtig.“ Die Zinzendorfschen Korrekturen waren also auch in der eigenen Gemeinde nicht unumstritten. Man stimmte aber letztlich zu, denn „wir müssen allemal darauf sehen, nicht was bey dem gegenwärtigen Tumult zu erhalten, sondern was in der künftigen Kirchenhistorie, wenn unparteiische Schreiber unserer und der Gegner Schriften summarisch gegen einander stellen

125. a.a.O., Bl. 2v/3r

126. a.a.O., Bl. 3r/v

127. a.a.O., Bl. 4r

128. a.a.O., Bl. 4r/v

129. a.a.O., Bl. 4v: „... in einer Schrift wider unser Gesang-Buch heists: wir hätten unrecht gesetzt: Wenn mir gleich Leib und Seel verschmacht, *so lehrstu mich*, daß ichs nicht acht: es soll heissen (sprechen sie,) *so bitt ich dich*, daß ichs nicht acht. Ich muß aber unsern Censoren bedeuten, daß es wieder nicht so heist, sondern die eigentliche Lection ist: *So weist du HERR!* daß ichs nicht acht: und weil das eine Rede ist, die unter 100.000 nicht 100 mit Wahrheit singen können, hat man sie nicht brauchen wollen.“ Hier wird also theologisch-seelsorgerliche Sachkritik an der Urfassung geübt! An die Stelle der mutig-trotzigen Behauptung, Gott wisse, dass der Bedrängte und von Leid Geplagte dessen nicht achtet, tritt der erzieherische Gedanke, dass Gott ihn diese Haltung lehre.

130. Anhang als ein zweyter Theil zu dem Gesang-Buche der Evangelischen Brüder-Gemeinen. Herrnhuter Gesangbuch, a.a.O., Teil II

131. ebd., ohne Seitenzahl

132. ebd.

werden, wahr bleiben wird.“¹³³ Richtig und falsch wird also dem Urteil künftiger Generationen überlassen.

Dieses Gesangbuch betrachtete man offensichtlich schon 1741 eher als ein kirchenhistorisches Dokument und privates Andachtsbuch. Dies geht aus dem folgenden fast entschuldigenden Absatz hervor, der – vielleicht, um die Wogen zu glätten, – die Bedeutung dieser Auflage herunterspielt: „Wir gebrauchen folglich dieses Gesangbuch nicht gar zu häufig; und es ist bekant, daß in manchen unserer Gemeinen immer kaum zehen neue gegen funfzig alte Lieder gesungen werden. Allein es dienet um so viel mehr vor¹³⁴ alle gute Seelen, welche nicht gerade in allen Stücken eine Verfassung mit uns haben: weil es zu einem Christlich allgemeinen Gesangbuch immer bequemer wird.“¹³⁵

Als noch unbedeutender werden die Anhänge bezeichnet:

„Was aber die seit der ersten Auflage hinzugekommene Anhänge betrifft: so können wir denenselben keine solche Recommendation geben. Es sind solche mehrentheils, entweder bey Gelegenheit aus dem Herzen gesungene und nachgeschriebene, oder auf gewisse Fälle gerichtete; theils nach der Weise einer Gemeinde, die alle Gaben anwendet, von alten und jungen ungelehrten Leuten beiderley Geschlechts, ungekünstelt, und ohne große Meditation, bey Erforderung der Umstände, vor¹³⁶ ihre Chöre und Classen aufgesetzte und zum Andenken behaltene Gedanken; darin man einige theologische Präcision nicht gesucht hat, weil man sie von den Autoribus nicht fordern kan; aber dabey zum Preise des Lams frey bekent, daß man sie darin findet und bewundert. Dem ungeachtet aber kann man sich über solche Productionen in keinen Streit einlassen; achtet sie auch zu wichtig, über die Legitimation, welche sie an unsern Herzen haben, bey einer darüber zu führenden Controvers noch erst zu disputiren.“¹³⁷

Diese Bemerkung bietet einen Einblick in die Lebendigkeit des Herrnhuter Gemeindelebens. Wie bei „Bänkelsängen“ wurde offensichtlich da und dort aus dem Kreis der Anwesenden ein Vers zu bekannten Melodien hinzugedichtet oder ein Lied zu bestimmten Anlässen verfasst. Man könnte diese Gesänge daher als echte geistliche Volkslieder bezeichnen. Man hielt sie deshalb, auch wo sie sowohl stilistisch oder theologisch nicht höchsten Ansprüchen genügten, für erhaltenswert. „Wir sind ihrer gewiß: und an wem sie dergleichen Effect nicht haben, dem wollen wir sie durch Argumenta nicht annehmlich machen; aber alles, was uns über deren verbesserten Ausgaben seit diesem Jahr daher Schuld

133. ebd.

134. = für

135. ebd. sowie Rückseite

136. = für

137. Vorrede, Rückseite

gegeben wird, gerne tragen.“¹³⁸ – Ein theologisch äußerst großzügiger Maßstab! Unter diesem Gesichtspunkt sind auch die „Jüdisch-Teutschen Psalmen“ zu betrachten. Offensichtlich gab es Anlässe, bei denen oder für die sie entstanden sind und gesungen wurden. Auch wenn über die Lieder dieses Anhangs generell gesagt wird, sie seien weder mit stilistischer noch theologischer „Präcision“ abgefasst, so geben sie dennoch Auskunft darüber, was in der Gemeinde gedacht und empfunden wurde.

3.2 Die „Jüdisch-Teutschen Psalmen“

Von Nr. 1993 bis 2002 enthält das Herrnhuter Gesangbuch von 1741 die unter dieser Überschrift zusammengefassten Lieder, die aber auch in sich noch durchnummeriert sind. Sie sind sämtlich auf Melodien bereits bekannter Kirchenlieder zu singen. Dadurch ist gewährleistet, dass sie in der Gemeinde auch tatsächlich Eingang finden konnten. Ähnliches gilt im 20. Jh. auch für die Lieder von Jochen Klepper. Sie wurden ebenfalls zunächst auf bekannte Melodien gesungen; die heute gebräuchlichen Melodien wurden meist erst später geschaffen.

Es handelt sich um zehn, wie bereits gesagt, in sich nochmals besonders gezählte Lieder; Anschließend geht es ab Nr. 2003 ohne gesonderte Teil-Überschrift mit Christusliedern weiter. Man könnte also von einem Gesangbuch im Gesangbuch sprechen. Offensichtlich wurde ein bestehender Komplex geschlossen übernommen. Nach dem im „Vorbericht“ beschriebenen Zustandekommen der Anhänge ist darin nichts Verwunderliches zu sehen. Siegfried Riemer urteilt in einer Monografie über „Philosemitismus in deutschen evangelischen Kirchenlied des Barock“ über diese zehn Lieder: „Jedenfalls wird man nicht daran zweifeln können, daß diese jüdisch-deutschen Psalmen jemand gedichtet hat, der jüdische Mitchristen in seiner Gemeinde wußte oder ihre Anwesenheit berücksichtigen wollte. In der Tat sind sie von einem Mann geschrieben, der lange Zeit zum engsten Mitarbeiterkreis des Grafen gehörte: Samuel Lieberkühn.“¹³⁹

Ein besonderes äußeres Merkmal dieser Herrnhuter Lieder ist die Verwendung hebräischer Ausdrücke in lateinischer Umschrift, und zwar in askenasischer Aussprache. Die zur Betonung gesetzten Akzente entsprechen nicht der hebräischen Betonung der Wörter, sondern dem deutschen Versmaß der Lieder. Die Bedeutung der hebräischen Wörter wird durch Fußnoten am Ende jedes Verses wiedergegeben. Eine darüber hinausgehende Besonderheit weisen der 9. und 10. „Psalm“ (2001/2002) auf: Sie enthalten jeweils nur eine Strophe und sind offensichtlich die Übersetzung deutscher Lieder ins Hebräische. Im Versmaß sind sie völlig dem deutschen Original nachgedichtet und mit hebräischen

138. ebd.

139. Siegfried RIEMER, *Philosemitismus im deutschen evangelischen Kirchenlied des Barock*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963, S. 69

Buchstaben und lateinischer Umschrift wiedergegeben, jedoch nicht übersetzt. Spätestens hier wird deutlich, dass sich diese zehn Gesänge an Juden wenden, die entweder missioniert werden sollen oder bereits missioniert wurden. Sie sollen sich in der Herrnhuter Gemeinde heimisch fühlen, indem sie Bekanntes und Vertrautes wiederfinden.

a. *Exkurs: Interesse am Judentum im Pietismus*

Auffallend ist ein zunehmendes Interesse am Judentum zu Beginn des Pietismus und der Aufklärungszeit. Siegfried Riemer spricht sogar von einem „Philosemitismus [...] im Gegensatz zur Kirche des konfessionellen Obrigkeitsstaates“.¹⁴⁰

Einen einzigen ausschlaggebenden Faktor kann er dafür nicht erkennen; aber in jedem Fall spielt Judenmission eine wichtige Rolle. Riemer verweist auf den Altdorfer Professor Johann Christoph Wagenseil: „neben sehr praktischen Gründen setzt er an letzter Stelle die Absicht, aus einer genauen Kenntnis jüdischer Gebräuche und vor allem der Sprache größere Erfolge bei der Missionierung an den Juden erzielen zu können.“¹⁴¹ Wagenseil stellt dies sowohl in einer lateinisch abgefassten gelehrten Abhandlung¹⁴² als auch in einer deutschen Schrift¹⁴³ dar, „zugeschnitten auf einen breiteren Leserkreis“.¹⁴⁴ Dabei geht es ihm in dieser deutschen Schrift vor allem um elementare hebräische Sprachkenntnisse, die man – wie der Titel sagt – „innerhalb wenig Stunden“ erwerben kann, um über „jüdische Gewohnheiten Bescheid zu wissen“, sowie um „die Möglichkeit, wie man mit den Juden in ein Gespräch kommen kann, um sie der christlichen Kirche zuzuführen.“¹⁴⁵

Was kann man allerdings „innerhalb wenig Stunden“ lernen? Es kann sich nur um hebräische religiöse Fachbegriffe handeln, die man in solchen Gesprächen aufschnappt und einstreut. Wie dies im Einzelnen aussah, wird an den „Jüdisch-Teutschen Psalmen“ im Herrnhuter Gesangbuch von 1741 deutlich.

b. *Beispiel: Die Hallesche Judenmission*

Ein anschauliches Beispiel, wie solche Judenmissionare vorgehen, bietet das von Magister Stephan Schultz, Prediger an St. Ulrich in Halle, herausgegebene

140. ebd., S. 20

141. ebd., S. 21

142. Johann Christoph WAGENSEIL, *Tela ignes Satanae. Hoc est: Arcani et horribiles Judaeorum adversus Christum Deum et Christianam Religionem libri*, Altdorf Noricorum 1681

143. Johann Christoph WAGENSEIL, *Belehrung der jüdisch-Teutschen Schreibart*, durch welche alle, so des wahren teutschen Lesens kundig, für sich selbst innerhalb wenig Stunden zu sothaner Wissenschaft gelangen können, Königsberg 1699 Heyl-Jahr

144. Riemer, a.a.O., S. 22

145. ebd.

Tagebuch eines solchen Predigers,¹⁴⁶ der als „reisender Mitarbeiter“ der 1728 von D. Callenberg „zum Heil der Juden errichteten Anstalt“ in Halle mit genauer Angabe des jeweiligen Datums berichtete. Dort heißt es u.a.:

„Den 12. August. Heute früh traten wir bei dem Herrn Cöln den Kohlen Vogt ein zum Frühstück. Der Jud Abraham und der Rebbi Joseph kamen auch dahin, was wir gestern mit diesen beiden Juden angefangen hatten, das wurde heute fortgesetzt, dem Rebbi wurde insonderheit vorgestellt, wie es notwendig sei, das mit dem Munde zu bekennen, was man mit dem Herzen glaubet. Er ging nicht ohne Bewegung von uns. Hiermit verließen wir O. der Hr. C. und der Herr Pastor S. begleiteten uns bis nach Bückeberg. Hier begegnete uns ein Jude aus Frankfurt an der Oder, der musste Geschäfte halber wieder umkehren. Dieses veranlassete, dass wir von der Umkehr Israels nach Jerusalem redeten, dabei ich die Ursache anzeigte, warum sie nun in 1700 Jahren nicht umgekehret wären, da sie doch um der Abgötterei und um des Blutvergießens willen nur 70 Jahr Jahr im Turm gesessen und nachher wieder umkehren können. Als wir auf den Punkt von der Versöhnung durch den Messiam kamen, waren wir eben vor das Haus des hier in B. wohnenden Juden Abraham gekommen, der trat aus der Tür, hörte etwas mit zu, darnach gingen wir alle in sein Haus. Nachdem ich bei Gelegenheit seines Namens Abraham von dem Ausgange Abrahams aus Ur in Chaldäa geredet hatte, und wie Israel heut zu Tage diesem Exempel zu folgen habe, wo ihnen soll geholfen werden, ging ich zu dem Herrn Z. Herr W. auch die andern Freunde blieben noch da.

Den 21. August. In R. sahe ich etliche Juden vor dem Stadttor sitzen, ich trat an den Rebbi: wünschete ihm guten Sabbat und fragte: ob er Ruhe habe? Er lief aber von mir ohne einige Antwort zu geben. Ich fuhr aber fort zu reden, da er sich bei etliche Juden Weiber gesetzt hatte, dass der Rebbi eben mit seinem Weglaufen bewiesen habe, dass er weder geistliche noch leibliche Ruhe habe, das komme daher, dass sie GOtt verachten und sein Wort verwerfen. Sie hörten ohne Widerrede zu, auch da ich ihnen kürzlich vorhielte, wie sie wieder zur geistlichen und leiblichen Ruhe kommen könnten. [...] ¹⁴⁷

Den 23. August. In Silxen traten wir ein in ein Wirtshaus, ein junger Jude kam aus dem Orte herein mit dem Herrn W. redete, ich tat noch etwas von der Seligkeit derer hinzu, welche die heilige Schrift darzu lesen und lernen den Weg des Lebens darin zu suchen, er begleitete uns bis auf den rechten Weg nach Lemgo und nahm etliche Büchlein mit Dank an. Als wir gegen Abend nach L. kommen waren, kam ein Jude aus dem benachbarten Dorfe in das Haus, wo ich war, dem redete ich von dem Handel zu, der ohne Geld geschiehet, und weil er eilig war, so belehrte ich ihn von der Eilfertigkeit auszugehen aus der Sünde und der sündlichen Gesellschaft, dabei reichte ich ihm ein Büchlein, welches er mit Dank annahm. [...]

146. *Fernere Nachricht von der zum Heil der Juden errichteten Anstalt*, Nebst den Auszügen aus den Tagebüchern der reisenden Mitarbeiter. Erstes Stück, herausgegeben von M. Stephano SCHULTZ, Prediger zu St, Ulrich, Halle 1762 – In der Bibliothek des Klosterstift zum Heiligenrabe vorhanden.

147. ebd. S. 39 .

Den 26. August. Vormittage kam der Jud Joel zu uns, mit dem ich von der Ausgießung des Geistes GOTTes über alles Fleisch aus dem Propheten Joel redete. Er hörte die Vorstellung eine Zeitlang mit Bedacht ohne Widerrede an. Als er weggehen wollte, gab ich ihm ein Buch, das nahm er an und ging damit fort. [...]“¹⁴⁸

Auch Misserfolge verschweigt dieser Reisemissionar nicht:

„Den 2. Octobr. In Hanau taten wir einen Versuch an die Juden, gingen derowegen in ihre Synagoge: allein sie kehrten sich gar nicht an uns. Wir gingen nachher an den Wall, wohin die Juden spazieren gingen, auch da wollte es nichts geben. Sie scheinen durchgängig abgeneigt zu sein. So viel wir auch nachdachten, konnten wir keinen Anlass finden, an sie zu kommen.“¹⁴⁹

Hebräische Sprachkenntnisse öffnen diesen Reisemissionaren oft den Zugang zu ihren jüdischen Zuhörern und überzeugen sie von deren Bibelkenntnis:

„Den 16. Octobr. ging ich und Hr. W. nebst noch einem Freunde in die hiesige Juden-Gasse; als wir in die Gegend kamen, wo ihr Toten-Acker ist, fanden wir etliche Juden müßig stehen, die führten uns an den Toten-Acker hin. Ich lase etwas an einer Tafel in hebräischer Sprache Angeschriebenes, darüber sich die Juden wunderten, mich auch daher fragten, ob ich auch von dem Talmud etwas verstünde? Ich zog meine hebräische Bibel aus der Tasche und sagte: das ist meine Gelehrsamkeit und der Grund des Glaubens; denn in diesem Buche stehet alles, was zur Erlangung des ewigen Lebens nötig ist. Es redet von dem neuen Bunde Jerm. 31. Und die Bundes-Artikel sind in diesem Buch verfasst, nämlich in dem neuen Testament, welches ich auch aus der andern Tasche hervor zog. Als ich nun etwas von dem neuen Bunde geredet hatte, kamen wir wieder auf die Lehre von der Notwendigkeit GOTTes Wort zu lernen: unsere Rabbinen gehen gleich in die Gemore und nicht in GOTTes Wort, es ist als wenn ich ein Haus bauen wollte und ließ den Grund nicht legen, sondern wollte gleich das Dach bauen. Ich bestärkte ihn in dieser Meinung und zeigte dabei an, wie es möglich sei, dass auch der geringste Mensch zu dem rechten Erkenntnis GOTTes und seines Worts gelangen könne: zuletzt tat ich noch etwas von der Versöhnung des Messia hinzu, und so gingen wir von einander. Es war eine ziemliche Anzahl bei einander, von allerlei Geschlecht und Alter, die breiteten es gleich unter die anderen aus. Als wir zurücke gingen, trat in der Gasse ein Jüdischer Studiosus an mich, der mich sehr freundlich anredete; ich fragte ihn, ob er dem Rat, den ich ihm vor 2 Jahren gegeben, dessen er sich erinnerte, gefolget sei? er sagte: ich habe seit der Zeit besser GOTTes Wort gelernet: Ich, nun muss es noch weiter gehen, dass ihr auch das Heil GOTTes, welches in dem Messia ist, daraus erkennen lernet. Er ging mit uns nach der Schule zu, als wir etwa 300 Schritt davon waren, trat er zurück als wenn ihn einer fortgestoßen hätte; ich glaube dass er von der einen Partei sei, die sich getrennet haben.“¹⁵⁰

148. ebd., S. 40

149. ebd., S. 58

150. ebd., S. 61 ff.

Gelegentlich eignet den Erzählungen auch etwas anekdotisch Erheiterndes, in dem das Überlegenheitsgefühl dieser gut geschulten Missionare zum Ausdruck kommt.

„Den 8. Octobr. Wir besuchten den Herrn v. N. der sagte: weil er die hebräische Sprache und das Jüdische erlernen hätte, so lasse er sich öfters mit Juden ein. Unter andern hat er einmal der hiesigen Juden Sache bei ihrem Zank untersuchen müssen, und da hat er nach seinem Gewissen, der recht-habenden Partei das Recht zugesprochen; diese schicken hernach einen ab, der ihm in ihrem Namen danken muss, dass er höret an, als aber der Jude weggehen will, legt er etwas Geld auf den Tisch; wie dieses der Herr Chef merket, ruft er seinen Diener; der Jude denkt, der Herr sei ungnädig geworden und wolle ihn deswegen in die Wache stecken lassen, bittet ihn daher himmelhoch er möge ihn doch nicht in Unglück bringen. Der Herr Chef aber lässt die hebräische Bibel durch den Bedienten bringen und hält ihm die Worte vor: Geschenke blenden der Sehenden Augen; darauf wird der Jude bestürzt, und da er das Geld hat wieder zurück nehmen müssen, so haben die Juden sint der Zeit sich sehr gescheuet, etwas dergleichen zu versuchen; ihn aber lernen sie immer höher halten.“¹⁵¹

Diese Begebenheit zeigt, dass es auch im gebildeten Bürgertum und Adel Einzelne gab, die Hebräisch konnten und damit operierten. Dieser Herr v. N. war zwar kein „professioneller“ Judenmissionar, nutzte aber seine Hebräischkenntnisse nicht nur zur Rechtsprechung bei der jüdischen Bevölkerung, die zum Teil des Deutschen nicht genügend mächtig war, sondern auch, um diese biblisch-ethisch zu unterweisen. Wenn es dann in dieser Tagebuchnotiz abschließend heißt, „ihn aber lernen sie immer höher halten“, so ist damit auch der Abstand zur christlichen Bevölkerung und Herrschaft geringer geworden als üblich und Vorbehalte gegen das Christentum werden gemindert.

c. *Zeichen der Solidarität mit den Juden?*

Inwieweit mit dem Interesse für die hebräische Sprache und das Judentum die christliche Gemeinde auch Solidarität mit Juden und Judentum praktiziert, lässt sich daraus nicht ableiten. Es handelt sich eher um Solidarität mit den zum christlichen Glauben gekommenen Juden.

Was Riemer als Philosemitismus bezeichnet, müsste nach heutiger theologischer Erkenntnis eher als antijüdisch bezeichnet werden. Denn er führt aus, dass Philipp Jacob Spener sich ausdrücklich auf Wagenseil beruft und kommt zu dem Ergebnis: „Durch Spener hat der Philosemitismus eine wirkliche Pflegestätte in der Kirche gefunden“, nachdem er unmittelbar vorher festgestellt hatte: „Aber man wird doch bei aller Anerkennung dessen, was Spener von sich aus in die Wege leitete, die Vorarbeit Wagenseils nicht vergessen dürfen, die einen Teil der Voraussetzungen für die künftige missionarische Arbeit des Pietismus an den Juden

151. ebd., S. 59 f.

bildet.¹⁵² Dies kann man aus heutiger theologischer Einsicht nicht als solidarisch mit den Juden bezeichnen.

August Hermann Franckes Verständnis der Rolle der Juden in der Geschichte ist dialektisch: „sie sind bis auf den heutigen Tag der Christen angesagteste Feinde und müssen doch den Christen Zeugnis geben, daß das Wort Gottes, daraus sie ihre Lehre führen und gegen die Juden selbst behaupten, wahrhaftig Gottes Wort sey“.¹⁵³ Eine Stütze findet er bei Augustin; allerdings ist seine Beweisführung nicht nur „dialektisch“, wie Riemer meint,¹⁵⁴ sondern eine überspitzte Paulus-Aussage aus Röm 11. Dort spricht der Apostel in V. 28 davon, dass die Juden „im Blick auf das Evangelium [...] zwar Feinde um euretwillen“ seien, „aber im Blick auf die Erwählung [...] Geliebte um der Väter willen.“ Paulus erklärt dies in V. 32 so: „Gott hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme“. Daraus macht Francke eine Feindschaft von Juden und Heiden gegenüber den Christen, so dass die Juden den Christen als Zeugen gegen die Heiden dienen, weil durch ihre Schriften deutlich wird, dass „die Prophezeiungen des Alten Testaments nicht erdacht oder in betrügerlicher Weise ersonnen worden.“¹⁵⁵ Francke folgert daraus, „daß es demnach auch höchst unbillig ist, daß man die Juden hasset.“¹⁵⁶

Es geht also weder bei Francke noch bei Zinzendorf um eine echte Solidarität mit den Juden, sondern vielmehr um eine Anerkennung des göttlichen Heilsplans, in dem die Juden eine bestimmte Rolle spielen. Riemer stellt fest: „Am Ende dieser Reihe philosemitischer Persönlichkeiten des Barock steht Zinzendorf. Es ist nicht eindeutig zu klären, aber doch als sehr wahrscheinlich anzunehmen, dass er die Aufgabe, sich den Juden gegenüber als christlicher Bruder zu fühlen unmittelbar aus Halle übernommen hat.“¹⁵⁷ Riemer zitiert dann von Zinzendorf, wir Christen hätten „eine ungemene Hochachtung für die Juden zu hegen und ihnen solche zu bezeigen, damit sie sehen, daß wir ihre Religion verstehen, und sie ein Herz zu uns fassen.“¹⁵⁸

Dies ist aber etwas anderes als „sich den Juden gegenüber als christlicher Bruder zu fühlen“. Juden als Brüder anzuerkennen würde bedeuten, sie als Juden zu achten, ohne sie zum Christentum zu führen.

152. Riemer, a.a.O., S. 27

153. August Hermann FRANCKE, *Erklärung der Psalmen Davids*, [Hrsg.] Gotthilf August FRANCKE, Halle 1743, zit. nach Riemer, a.a.O., S. 29

154. Riemer, a.a.O., S. 29

155. Vgl. Riemer, a.a.O., S. 29

156. ebd.

157. ebd.

158. A.a.O., S. 30

Durch die Verwendung jüdischer Worte, teilweise sogar ganzer Verse in hebräischer Schrift und Sprache könnte bei der Herrnhuter Gemeinde das Empfinden gestärkt worden sein, man stehe in vollem Einklang mit der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments. Dies wäre jedoch eine Scheinsolidarität.

Auch die Bezeichnung dieser Lieder als „Psalmen“ soll wohl diesen Eindruck erwecken; denn es handelt sich nicht wie etwa beim Genfer Psalter oder bei Matthias Jorissen um Nachdichtungen biblischer Psalmen, sondern um völlige Neudichtungen sowohl formal als auch inhaltlich.

3.3 Die Christologie der „Jüdisch-Teutschen Psalmen“

3.3.1 Zinzendorfs Absichten mit der Aufnahme dieser Lieder

Die „Jüdisch-Teutschen Psalmen“ sind durchaus nicht die einzigen Lieder im Herrnhuter Gesangbuch mit alttestamentlichen Bezügen.¹⁵⁹ Hier soll jedoch die Christologie der in dieser Weise besonders hervorgehoben Lieder interessieren. Unter der Überschrift „Echter Philosemitismus im Liedgut der Brüderkirche“¹⁶⁰ geht Riemer u.a. auch auf diese „Psalmen“ ein. Nach seiner Auffassung hat Zinzendorf in sein Gesangbuch

„solche Lieder aufgenommen, die die Teilnahme von Juden am Gottesdienst der christlichen Gemeinde ermöglichten und die Hoffnung auf die endgültige Rückkehr der getrennten Brüder zum Inhalt hatten. Im Gesangbuch von 1731¹⁶¹ sind sogar zehn jüdisch-deutsche Psalmen abgedruckt, die den Juden gewidmet waren, die sich für Christus und seine Kirche entscheiden wollten. Es handelt sich hier um Lieder eindeutig philosemitischen Inhalts.“¹⁶²

Dieser Abschnitt steckt voller Fehlurteile. Dass Judenmission im Widerspruch zu Philosemitismus steht, wurde bereits gesagt. Dass Riemer meint, diese Lieder ermöglichten es Juden, am christlichen Gottesdienst teilzunehmen, zeigt, dass er offensichtlich keine Erfahrung im Umgang mit Juden hat, sonst wüsste er, wie allergisch Juden auf solche theologischen Aussagen und Vereinnahmungen reagieren. Völlig unverständlich ist schließlich die Vorstellung von der „Rückkehr der getrennten Brüder“. Dadurch wird der Eindruck erweckt, als hätten sich die Juden von der christlichen Religion abgespaltet und nicht umgekehrt. Riemer hat damit vielleicht die Denkweise der Herrnhuter richtig wiedergegeben, aber damit das eigentliche Problem verkannt.

Das Herrnhuter Gesangbuch stieß innerhalb der Territorialkirchen auf beträchtlichen Widerstand. Die Argumente waren, wie der „Vorbericht an den geliebten Leser“ zur dritten Auflage zeigt (s.o. 3.1 a.), unterschiedlicher Art. In Braun-

159. Vgl. dazu Riemer, a.a.O., S. 36 ff.

160. A.a.O., S. 66

161. Dies ist ein Druckfehler; es muss 1741 heißen!

162. Riemer, a.a.O., S. 66

schweig-Lüneburg wird das Gesangbuch sogar „durch ein Edikt vom 21. April 1736, »durch das allen Untertanen und Eingesessenen vermeldeter Lande hiermit ernstlich befohlen wird, sich des Gebrauchs solchen Gesangbuches gänzlich zu enthalten«, verboten.“¹⁶³ Die Einwände beziehen sich vorwiegend auf dogmatische Bedenken, jedoch auch auf rein sprachliche Vorbehalte. „Übrigens sind viele Lieder mit fremden hebräischen, griechischen, lateinischen, französischen, auch andern unbekanntem Redensarten angefüllt, daß sie recht schwülstig lauten.“¹⁶⁴

Uns interessieren im Zusammenhang unserer Untersuchung vor allem die transkribierten hebräischen Einsprengsel. Diese beschränken sich nicht nur auf die „Jüdisch-Teutschen Psalmen“. Als Beispiel dafür sei ein kirchenkritisches Lied angeführt, das im Anhang unter Nr. 1941, S. 1853 f. zu finden ist. Dort ist es der 8. Vers.

Komm, komm im Namen Jesu Christ,
der dein und unser alles ist,
komm ewig bey uns bleiben,
Du heilige Dreyeinigkeit!
wir wolln in dieser gnaden-zeit
an deine ämter gläuben,
Schöpfer!
Töpfer!
Mutter! Vater!
Gubernator
Mahanaim
Behaarez Veschamajim!

Aber bereits der erste Vers setzt einige alttestamentliche Kenntnisse voraus, sofern darin Namen vorkommen, deren Bedeutung man kennen muss, wenn man die Anspielungen verstehen will.

„Wenn unser kirch-diaconat und hochverdienter rath und that von Josephs, Eliesers und Obadiä gattung wär; so hätts bey GOtt und menschen ehr. Im Throne des Erlösers würden bürden solcher schwehre von dem heere Gotts auf Erden auch recommandiret werden:

2. Für wirthe solcher gnaden-gäst nach leib und seel aufs aller best bey dem Lamm intercediret, daß ihnen, was sie Gottes volk und dem wagen der zeugen-wolk vielfältig procuriret, mit frucht und wucht, und gerüttelt und geschüttelt, nach dem rechte der vergeltung, werden möchte:“

Die Sprache wirkt sowohl auf uns, als auch schon damals nicht nur „schwülstig“, sondern auch weithin unverständlich, wobei davon auszugehen ist, dass die Fremdwörter damals geläufig waren. In den folgenden Versen wird eine ide-

163. Riemer, a.a.O., S. 67 (Großes Universallexikon Bd. 62, Sp. 1437)

164. ebd.

ale Kirche mit ihren Verzweigungen bis in verschiedene Missionsgemeinden von Grönland bis Ceylon beschrieben. Das Lied schließt dann (S. 1854) mit dem bereits zitierten Vers.

Der „Gubernator“ mag noch dem Endreim geschuldet sein; bei den hebräischen Worten trifft dies sicher nicht zu. Wer innerhalb der christlichen Gemeinde hat sie wohl verstanden? Und was soll die Kombination des lateinischen „Gubernator“ (Lenker, Leiter) mit dem hebräischen „Mahanaim“ (Lager)? Selbst wenn man annähme, dass konversionswillige Juden anwesend sein könnten, wirkt doch eine lateinisch-hebräische Kombination „Lager-Leiter“ als Bezeichnung für die Gemeinde recht grotesk. Und ob sich Juden wirklich angesprochen fühlen, wenn die Worte „auf Erden und [im] Himmel“ auf hebräisch gesungen werden,¹⁶⁵ bleibt äußerst fraglich. Es könnte auch als Anbiederung empfunden werden und daher abstoßen.

Nach Riemer war „Zinzendorf darauf bedacht [...] die Juden in der christlichen Kirche heimisch werden zu lassen.“ Daran knüpft er die suggestive Frage: „Wie hätte er das auch nicht damit erreichen sollen, daß sie in den Gottesdiensten der christlichen Gemeinde mitsingen konnten?“¹⁶⁶ Leider bleibt Riemer den Beweis schuldig, dass dies durch einzelne hebräische oder jiddische „Brocken“ auch tatsächlich erreicht wurde.

3.3.2 Die Christologie der einzelnen „Jüdisch-Teutschen Psalmen“

a. Erstes Lied (1993, S. 1899)

1.

Mel. Du wollest uns das &c.

Jisróel, komm zu deinem vorgehen Manne;
er will dich gern befreyn von allem banne

2. Er hat das Sépher Crisus* aufgehoben,
und will aufs neue sich mit dir verloben.

* den Scheidebrief

3. Die Lo rüchámo* soll zu gnaden kommen,
der Méliz** hat sich ihrer angenommen:

* Hos 1,6

** der mittler, Fürsprecher

4. Der hat sein volk Jisról bey GOtt vertreten,
und für uns Póschim* Chésed** ausgebeten.

* sündler

** gnade

5. Sein blut, das zur Cappóre* längst vergossen,
kömmt aus dem Kodesch** nun auf uns geflossen.

* versöhnung

** dem heiligen. Ebr. 9,12

165. Behaarez Veschamajim

166. Riemer, a.a.O., S. 68

6. Und wäscht uns rein von allen unsern sünden.
wir solln **Rephúe schléme*** drinnen finden
* vollkommene Genesung
7. Der **Tólah*** ist gewiß **Maschíach Zidkénu****.
Ach! kám er nur **bimhéra bejaménu. †**
* der gehenkte, gecreuzigte.
** Messias unsere gerechtigkeit
† bald in unseren Tagen
8. Wir wolln in unsern **Zóros*** zu ihm eilen.
Der uns geschlagen hat, der kann uns heilen.
* nöthen
9. Er wird sein volk **Jisról** von allem bösen,
und aus dem **Gólus*** noch gewiß erlösen.
* Gefangenschaft
10. Denn werden wir dem **Tólah Schévach*** bringen;
und **Bóru**ch hábbo b'schem Adonai** singen.
* lob
** gelobet sey der da kömmt im namen des Herrn!

Dass es sich nicht um hohe Dichtkunst handelt, braucht angesichts des Gemischs aus deutschen und hebräischen Wörtern nicht besonders betont zu werden. Es geht hier auch nicht um religiöse Lyrik zur Erbauung der Gläubigen, sondern um ein Lehrgedicht, das einen dogmatischen Topos behandelt: die Bedeutung Jesu für Israel.

Ab Vers 4 ist die christusgläubige Gemeinde mit einbezogen, da von hier an in der 1. Person Plural gesprochen wird. In diesen Versen wird das Bekenntnis dargestellt, zu dem die in den ersten Versen angesprochenen Juden eingeladen werden. Vielleicht ist auch die judenchristliche Gemeinde das Subjekt.

Worin wird dabei die Bedeutung Jesu gesehen? Es ist der gekreuzigte Christus. Das Evangelium vom gekreuzigten Christus bezeichnet auch Paulus als Kern seiner Botschaft.¹⁶⁷ Indem Jesus in diesem Gesangbuch ausgerechnet als „Tolah“ (= Gehängter) bezeichnet wird (V. 7), nimmt dieses Lied einen Begriff auf, der in der mittelalterlichen jüdischen Polemik gegen das Christentum als Schimpfwort gebräuchlich war. Auch Luther nimmt darauf mehrfach Bezug.¹⁶⁸ Die Verwendung dieses Begriffs ergibt nur einen Sinn, wenn er in den Kreisen, an die sich dieses Lied wendet, noch geläufig war. Durch die bewusste Übernahme dieses belasteten Begriffs soll er als Ehrenbezeichnung innerhalb der Christenheit rehabilitiert werden.

Gleich im ersten Vers wird er als der „vorge Mann“ Israels bezeichnet. Dies

167. 1.Kor 1,23: „... wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“.

168. Z.B. TR Nr. 5026, WA TR 4.619 f.; zitiert nach Walther Bienert, Martin Luther und die Juden. Evangelisches Verlagswerk, Frankfurt/M. 1982, S. 120: „Die Juden nennen Christus »Thola«, den Gehenkten, und Maria »Haria«, latrinam.“

kann nur bedeuten, dass eine vorgegebene Beziehung zwischen Christus und Israel besteht. Es geht aus dem Liedtext nicht hervor, ob dabei an die ursprüngliche Sendung Jesu zu den Juden¹⁶⁹ gedacht ist oder an ein wortwörtliches Verständnis von Gen 22,18, das noch in der Lutherbibel von 1912 lautete: „und durch deinen Samen sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden“¹⁷⁰ und wegen der singularischen Formulierung auf den einen Nachkommen Jesus ausgelegt wurde. Es könnte aber auch der Vergleich mit einem Eheverhältnis zugrunde liegen wie in V. 2; dann aber wäre von vornherein Christus an die Stelle Gottes getreten!

V. 2 vergleicht in gut biblischer Tradition (vgl. Hosea) das Verhältnis Gottes zum Volk Israel mit einer Ehe, die allerdings in die Brüche gegangen ist. Dass tatsächlich an die Metaphorik des Hosea gedacht ist, zeigt der Rückgriff auf den Namen einer Tochter Hoseas in V. 3. Der Name wird in Hos 1,6 erklärt: „Nenne sie Lo-Ruhama; denn ich will mich nicht mehr über das Haus Israel erbarmen, sondern ich will sie wegwerfen.“ Dieser Unheilsname wird auf die gegenwärtige Judenheit übertragen und damit zugleich das Verwerfungsmotiv (vgl. oben 1.) aufgenommen. Der Begriff „Sépher Crisus“¹⁷¹ stammt aus Dtn 24,1.3 und ist die offizielle Bezeichnung der Scheidungsurkunde, die ein Mann, der an seiner Frau etwas „Schändliches“ feststellt, auszustellen hat, damit sie gegebenenfalls wieder heiraten kann. Allerdings widerspricht V. 2 der Regelung in Dtn 24,4; denn dort heißt es „so kann sie ihr erster Mann, der sie entließ, nicht wieder zur Frau nehmen“. Diese Liedstrophe sieht dagegen die Erlösung Israels gerade darin, dass der „vorge Mann“ sich mit ihr „aufs neue verlobt“. Hier überlagert also der (christliche) Gedanke der Wiederannahme die Torabestimmung.

Allerdings ist dieser Gedanke ebenfalls beim Propheten Hosea vorgebildet, doch so, dass dieser Widerspruch nicht entsteht. In Hos 2,22 heißt es, „Ja, in Treue will ich mich mit dir verloben und du wirst den HERRN erkennen“; aber dieser Verheißung geht in V. 4 die Aussage voraus „Fordert von eurer Mutter – sie ist ja nicht meine Frau und ich bin nicht ihr Mann!“ Dem entspricht auch, dass diese Frau ihren Partner (Gott) nicht mehr als ihren „Baal“ (Herr) bezeichnet, sondern ihren Mann („isch“). Diese Frau ist also – abgebildet in der Ehe Hoseas mit einer Hure – zwar die Mutter der Kinder, aber nicht die rechtmäßige Ehefrau. Damit liegt der Fall anders, als ihn Dtn 24 voraussetzt. Daher liegt auch keine Verletzung der Toravorschrift vor.

Die Wiederannahme verdankt „Lo-ruhamo“ dem Meliz.¹⁷² Gemeint ist damit na-

169. Vgl. Mt 15,21-28

170. Hebr. בְּזַרְעֶךָ; Luther 84: „und durch dein Geschlecht ...“

171. סֵפֶר כְּרִיתָתָהּ; in diesem Gesangbuch in aschkenasischer Aussprache wiedergegeben

172. Das hebräische Wort ist formal ein Partizip hif. des Verbums *liz*, das eigentlich „verspotten“ bedeutet. Es hat jedoch einen Bedeutungswandel zum Besseren erfahren und wird u.a. für „Wort-

türlich wiederum Jesus. Seine Rollen gehen also ineinander über. Das Wort ist im biblischen und nachbiblischen Sprachgebrauch vieldeutig, hier jedoch eindeutig im Sinne von Vermittler, Fürsprecher gemeint, wie auch die Fußnote zeigt.

Ab V. 4 sind eindeutig christliche Vorstellungen mit hebräischen Begriffen verbunden. Von hier an kommt auch die inklusive 1. Pers. Plural vor. Vor allem aber werden typisch christliche, speziell lutherische Theologumena vorgetragen. Gnade für die Sünder, das Blut Christi als Versöhnungsoffer, Reinwaschung von den Sünden durch das Blut Christi und „vollständige Genesung“ sind trotz hebräischer Ausdrücke typisch christliche Vorstellungen ohne Entsprechung in jüdisch-rabbinischer Theologie, auch wenn sie teilweise, allerdings in anderen Argumentationszusammenhängen, der hebräischen Bibel entnommen sind.

Besonders deutlich wird dies in V. 7. Dass der „Gekreuzigte“ (*Tolah*) der „Messias, unsere Gerechtigkeit“ (*Maschiach Zidkenu*) sei, ist ein dem Judentum völlig fremder Gedanke. Man kann dafür auch nicht die Vorstellung eines sterbenden Messias b. Joseph anführen; denn obwohl diese Lehre vermutlich eine bewusste Replik auf das Bekenntnis zu Jesus, dem Sohn Josephs, als Messias ist, geht es dabei um die Begründung eines bestimmten gottesdienstlichen Verhaltens.¹⁷³ Keinesfalls kommt aber dem Tod dieses insgesamt nur spärlich bezeugten Messias b. Joseph sühnende Kraft zu.

Mit dem Ausdruck *bimhera jamenu* (= bald in unseren Tagen) wird eine Formulierung aus einem Elia-Gesang aufgegriffen.

V. 8 knüpft in seiner Erwartung an Hos 6,1 an; dort spielt auch das Verb *rapha* eine Rolle, das bereits als Substantiv in V. 6 des Liedes als Substantiv vorkam; und zwar ist dies ist eine Formulierung aus dem Achtzehngebet.

In V. 10 wird dem „Thola“ Lob (*schevach*) dargebracht; das Lied schließt mit einem Zitat von Ps 118,26.¹⁷⁴ Aber während dieser Segensspruch dort den Festpilgern zugesprochen wird, ist er hier wie auch in der christlichen Abendmahlsliturgie auf Jesus bezogen.

Insgesamt zeigt dieses Lied, wie Samuel Lieberkühn und mit ihm die Herrnhuter

fürher“ bzw. „Vermittler“ (Jes 43,27) oder „Dolmetscher“ (Gen 42,23) gebraucht. In den „Lobliedern“ von Qumran ist die Bedeutung von „Dolmetscher“ in 1QHod VI,13 belegt, in II,31; IV,9f. von „Lügendeuter“.

173. „Welche Bewandtnis hat es mit der Trauer? – Hierüber streiten sich R. Dosa und die Rabbanan: einer sagt, um den Messias, den Sohn Josephs, der dann getötet wird, und einer sagt, um den bösen Trieb, der dann getötet wird. – Einleuchtend ist es nach demjenigen, welcher sagt, um den Messias, den Sohn Josephs, der dann getötet wird, denn es heißt [Sach 12,10]: sie werden auf den blicken, den sie durchbohrten, und um ihn trauern, wie man um den Einzigen trauert“. (Sukka 52a, Goldschmidt III, S. 398 f.)

174. „Gelobt sei, der da kommt im Namen des HERRN!“ – בְּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְהוָה

Gemeinde ihre Christologie aus Versatzstücken zusammensetzten, wobei hebräische Ausdrücke als Signalwörter dienten, um damit bei Juden den Eindruck zu erwecken, es handle sich bei dieser Gemeinde um etwas, das nicht im Widerspruch zu ihrem bisherigen jüdischen Glauben steht, sondern ihn aufnimmt und weiterführt.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Israel gilt zwar unbestreitbar als Gegenstand der Liebe Gottes; diese aber kommt nicht mehr im Abraham- oder Sinai-Bund zum Tragen, sondern in der Botschaft vom gekreuzigten Christus. Nur im Glauben an ihn steht Israel Gottes Heil offen. Es wird nicht mehr als direkter und unmittelbarer Partner Gottes gesehen!

b. *Zweites Lied (1994, S. 1899 f.)*

2.

Mel. Nun sich der Tag geendet hat.
Der Tólah ist mein HERR und GOTT.
mein Góel* und mein heil;
und würd ich aller welt zu spott
der Tólah bleibt mein theil.

* erlöser

2. Bórucl Haschem* in ewigkeit,
daß ichs ichs kann máimin** seyn,
ich bin bewaddai † nun befreyt
von Schivre lev †† und pein

* gelobt sy GOTT ** glauben.

† gewißlich †† herzens-angst

3. Das ist ist der ikker*, wer es gläubt,
und sich darauf verläßt,
wers módeh** ist, und frey behaupt't,
hat Olam hábbo † vest

* grund ** bekennt † das ewige Leben

Riemer hat in seiner Monografie darauf hingewiesen, dass die Erklärung des letzten hebräischen Begriffs „Olam habbo“¹⁷⁵ als: „das ewige Leben“, dieses Lied setze bei denen, die es nicht nur singen, sondern auch verstehen sollten, einiges voraus.

„Was wusste etwa ein im christlichen Bekenntnis aufgewachsener und unterwiesener Gottesdienstbesucher vom olam habbo der dritten Strophe? Nur einem Christen, der schon weit in die religiöse Vorstellungswelt eines Juden eingedrungen war, und einem Juden, dem die christliche Vorstellung vom diesseitigen und jenseitigen Leben nicht völlig fremd war, war es möglich, einen bestimmten Inhalt damit zu verbinden. Für jüdisches Denken ist der olam habbo zunächst die kommende Welt schlechthin, später auch das Reich der messianischen Erwartung.“¹⁷⁶

175. Auch hier die aschkenasische Aussprache

176. Riemer, a.a.O., S. 69

Riemer weiß also um die Inadäquatheit der Erklärung „das ewige Leben“ für „*olam habbo*“. Das Lied setzt seiner Meinung nach sowohl Christen voraus, die „schon weit in die religiöse Vorstellungswelt eines Juden eingedrungen“ sind, als aber auch umgekehrt Juden, die einerseits die christliche Individualisierung der Zukunftshoffnung kennen, und andererseits um die dogmatische Voraussetzung des Anteils am ewigen Leben durch den Glauben wissen. Auch die Bezeichnung dieser Voraussetzung als „*ikker*“,¹⁷⁷ d.h. als Ursache und Fundament der Hoffnung auf das ewige Leben steht in der Tradition paulinisch-reformatorischer Theologie. Bezüglich der Voraussetzungen bei Juden dürfte Riemer damit Richtiges erkannt haben. Ob aber auch Christen „schon weit in die religiöse Vorstellungswelt eines Juden eingedrungen“ sein mussten, kann bezweifelt werden. Es genügte zu wissen, dass sich jüdische Heilserwartungen auf den „*olam habbo*“ bezogen. Im Gegenteil: Wer „weit in die religiöse Vorstellungswelt eines Juden eingedrungen“ ist, wird wissen, dass für einen gläubigen Juden die Zugehörigkeit zum Gottesvolk und die Treue zur Tora genügend Heilsgrund sind. Vers 1 des Lieds bekennt, der „*Tolah*“ sei „*Goel*“ (Erlöser). In Ps 19,15 wird Gott als „Fels und Erlöser“¹⁷⁸ bezeichnet, ähnlich in Ps 78,35 als „*Hort*“¹⁷⁹ und „Erlöser“.¹⁸⁰ Wenn diese Begriffe hier auf den „*Tolah*“ übertragen sind, wird Jesus in die Rolle Gottes versetzt, aber nicht nur indirekt durch diese Übertragung: Der Gekreuzigte (*Tolah*) wird ausdrücklich „mein HERR und GOTT“ genannt. Damit wird dieses Lied von Anfang an für Juden inakzeptabel. Es ist daher wohl kaum für Judenmission geeignet; allenfalls fühlt sich die christliche Gemeinde durch die Verwendung hebräischer Begriffe – allerdings zu Unrecht – in Übereinstimmung mit Juden. Konvertierte Juden werden dadurch vielleicht in ihrem Gewissen bestärkt, dass sie nicht von ihrem Glauben abgefallen sind; dies ist allerdings nur denkbar, wenn sie in ihren jüdischen Grundansichten nicht sonderlich verwurzelt waren.

Dem Volk Israel wird damit Unkenntnis seiner eigenen Heilstraditionen unterstellt; nur so kann man der Meinung sein Angehörige des Gottesvolkes zu überzeugen, indem man Bekenntnisse, die ausschließlich Gott gegenüber gelten, auf Jesus überträgt.

c. *Drittes Lied* (1995, S. 1900)

Das dritte Lied dankt für die physische Erhaltung Israels, gibt sich damit jedoch nicht zufrieden, sondern gründet darauf die Hoffnung, dass Israel auch noch den „*Tolah*“ anerkennen werde. Dieses Lied scheint eine Gelegenheitsdichtung an-

177. Das Substantiv עקר bedeutet zunächst „Wurzel“, dann „Grund“,

178. יהוה צורי וגאלי:

179. Im hebräischen Text wie in Ps 19,15 צור = Fels

180. כִּי-אֱלֹהִים צוּרָם וְאֵל עֲלִיוֹן גֹּאֲלָם:

gesichts des jüdischen Purimfestes zu sein. Oder sollte die Gemeinde möglicherweise gar selbst dieses Fest gefeiert haben?

Exkurs: der gottesdienstliche Ort der „Jüdisch-Teutschen Psalmen“

Als Voraussetzung zum Verstehen ist die Kenntnis der gottesdienstlichen Praxis und des Selbstverständnisses eines Teils der Brüdergemeinde unter Zinzendorf wichtig. Hierzu kann darauf verwiesen werden, was Christiane Dithmar darüber ausführt.¹⁸¹ Danach ist die Idee einer „Judenkehille“ von Zinzendorf erstmals auf der Synode von Gotha 1740 vorgetragen worden.¹⁸² Leider besitzen wir insgesamt kaum Informationen über deren Anfangszeit. Immerhin

„lässt sich nachweisen, dass sich in den folgenden Jahren tatsächlich eine – wenn auch sehr kleine – judenchristliche Gemeinschaft in Herrnhut entwickelt hat. Das geht aus den Aufzeichnungen über die Liebesmahle hervor, die Zinzendorf 1751 in Herrnhut mit den dort lebenden Juden feierte. Folgt man der Darstellung im Jüngerhausdiarium, bestand ein solcher Abend darin, dass Zinzendorf im Anschluss an die Singstunden und an eine gehaltene Rede den Abend *in seinem Cabinet* mit den in der Gemeinde lebenden Juden verbrachte und ein Liebesmahl hielt: *Nachher hatten sämtliche Geschwister aus den Juden mit dem Ordinario in seinem Cabinet [...] ein vergnüglich Liebesmahl [...]* Aus einer ebenfalls im Jüngerhausdiarium abgedruckten Statistik der Getauften vom 19. Januar 1751 lassen sich dazu Zahlen ermitteln: zu diesem Zeitpunkt lebten in der Gemeinde acht Juden.“¹⁸³

Für unsere Fragestellung erhellt daraus, welcher Ort diesen „Jüdisch-Teutschen Psalmen“ in der gottesdienstlichen Praxis der Herrnhuter Brüdergemeinde wohl zukam. Wegen innerprotestantischer Lehrstreitigkeiten war Zinzendorf 1736 aus Sachsen verbannt worden und verbrachte einige Jahre in der Wetterau. Seinen Aufenthalt auf der Ronneburg, auf der viele Juden Zuflucht gefunden hatten, sah er „als willkommenen Anknüpfungspunkt zu Begegnung, Gespräch und Mission“ an.¹⁸⁴ Dorthin berief er auch Samuel Lieberkühn, den Dichter der „Jüdisch-Teutschen Psalmen“. Dieser scheint bald ein vertrauensvolles Verhältnis zu den Juden der ganzen Umgebung gewonnen zu haben, die „seinen Unterredungen und Unterweisungen zwar gerne zuhörten, *nur nicht, wenn die Rede auf die Person Jesu kam.*“¹⁸⁵ Offensichtlich sollen diese „Psalmen“ nicht nur die Sympathie der Juden gewinnen, sondern ihnen auch die Person Jesu durch Übernahme hebräischer Begriffe näher bringen und damit die Widerstände überwinden. Mit Recht stellt Christiane Dithmar jedoch fest: „Schaut man sich den Inhalt in-

181. Christiane DITHMAR, *Zinzendorfs nonkonformistische Haltung zum Judentum*, Schriften der Hochschule für Jüdische Studien, Band 1, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 2000

182. ebd., S. 172

183. ebd., S. 183 f.

184. ebd., S. 121

185. ebd., S. 123 nach Lieberkühns eigenhändigem Lebenslauf

des genauer an, dann sind es die zentralen Begriffe der christlichen Soteriologie, die diese Lieder prägen. [...] Es geht also darum, Israel die christliche Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre in ihnen bekannten hebräischen Worten nahezu bringen.“¹⁸⁶

Auch hier ist das Volk Israel als Missionsobjekt im Visier, nicht als erwähltes Gottesvolk. Israelliebe der Herrnhuter Gemeinde äußert sich in missionarischen Bemühungen um die Angehörigen dieses Volkes.

Zum Text des dritten Liedes:

3.

Mel. Christi blut und gerechtigkeit
GElobet seyst du, JESU Christ!
dass dein Jisról geblieben ist,
und hajjom* Púrim** feyren kan;
wir Achim † nehmen Chélek †† dran.
* heute. ** dankfest für die Erlösung von Hman
† brüder †† theil.

2. Der Schóm'r Jisróel* hat gewacht,
und die Gefére** zunicht gemacht;
sonst wär Maschíach nicht geborn;
wir wären allzumal verlorn.

*der hüter Jsrael. ** verfolgung

3. Berúcha Esther* die Königin!
sie wagte sich zum Mélech** hin;
und fand vor seinen augen gnad,
als sie ums Chájim † für ihr Volk bat.

* gesegnet sey Esther. ** dem König
† leben.

4. Haman Harósche* ward gefällt,
und Mardochai zu ehren gestellt;
den feinden g'lung ihr anschlag nicht,
Jisróel hatte freud und licht.

* der gottlose

5. Das hat Haschem Jisbórech* gethan,
er nahm sich seines volkes an:
deß freuet sich Jisról heut.
Ach! hätt es so am Tólah freud.

* der gebenedeyte Gott

6. Das Volk Jisról wird nicht vergehn;
sondern gewiß den Tólah sehn,
und die Chabbórah bezíddo*
wird es noch machen weich und froh.

* die wunde in seiner seite.

Dass dieses Gesangbuch ein Lied mit Bezug zum jüdischen Purim-Fest enthält, ist nach den Ausführungen über die „Judenkehille“ nicht verwunderlich. Den-

noch wird hier Gott nicht für den Fortbestand des jüdischen Volkes um Israels selbst willen gedankt,¹⁸⁷ sondern weil sonst die Geburt Christi als Messias nicht möglich gewesen wäre.¹⁸⁸ Auf die Zuwendung Israels zu ihm läuft das Lied dann auch in der letzten Strophe zu. Die jüdische Geschichte auch während der Perseerzeit, die nicht in der innerbiblischen messianischen Linie liegt, wird nicht nur christlich interpretiert, sondern judenmissionarisch instrumentalisiert. Dazu werden sogar spezielle Elemente der Blut- und Wunden-Theologie bemüht. Die Reime sind meist äußerst holprig, als wären sie während des Singens entstanden und nicht bewusst gedichtet worden. Dabei werden sowohl hebräische als auch jiddische Wörter verwendet.

Zur Theologie dieses Liedes verweist Christiane Dithmar darauf, dass diese „*jüdisch-deutschen Psalmen* deutlich von den spezifischen Bildern und Vorstellungen Zinzendorfs und der Brüdergemeinde geprägt“, seien. „So ist die »chaburrah bezzido«, die Seitenwunde [...] ein ständig wiederkehrender Begriff“.¹⁸⁹ Damit werden zwar hebräische Vokabeln verwendet, die aber keine Entsprechung in der hebräischen Bibel besitzen. Sach 12,10, das Joh 19,37 ausdrücklich – wenn auch nicht wörtlich nach LXX – zitiert wird, kennt diese Begrifflichkeit nicht.

d. *Viertes Lied* (1996, S. 1900 f.)

4.

Mel. die braut spricht zu dem &c.
 WEnn einer ist **Mechülle***,
 der findet die **Geülle****
 bey **Ose Isch***** im blut;
 und wenn der gröste **Rósche †**
 dem **Tólah** als ein **Pósche ††**
 zu fusse fällt, ist alles gut.

*verdorben, banquerot. ** erlösung

*** bey dem mann, nemlich JESU.

† gottloser †† sündler.

2. Welch eine gute **B'sore***!
 sein Blut ist die **Cappóre**,
 wir sind dadurch erlöst;
 es schreyt für uns **Mechíle ****;
 GOTT hörts, schenkt uns **Meíle †**;
 das herze fühlts und wird getröst't.

* botschaft. ** vergebung † sünde.

187. Ich kann mich daher nicht Dithmars Urteil anschließen: „Hier wird also von Israel her gedacht.“ (a.a.O., S. 217).

188. Für Dithmar ist Israels „an Purim gefeierte Bewahrung als bedeutungsvoll auch für Christen dargestellt.“ (ebd.). Ich denke, der Duktus des Liedes weist in umgekehrte Richtung: Weil durch die Bewahrung Israels der Messias geboren werden konnte, besteht die begründete Hoffnung, dass sich Israel zu diesem „Tolah“ bekehrt.

189. ebd., S. 216

3. Ich glaub b'émune schleme*,
ein Mensch als ein B'heme**,
der nichts von Mízvös weiß,
kan ohne viel beschwerden
durchs blut ein Záddik †† werden.
Dem blute se lob, ehr und preiß!
* mit einem vollkommenen glauben.
** vieh. † guten werken. †† gerechter.

Dieses Lied basiert ebenfalls auf der lutherischen Rechtfertigungslehre sowie der Blut- und Wunden-Theologie. Sie soll Juden durch hebräische und jiddische Ausdrücke vertraut erscheinen. Wahrscheinlich soll damit der Eindruck erweckt werden, es handle sich bei dieser Theologie um biblisch-jüdisches Denken. Die in den Fußnoten gegebene Übersetzung soll offensichtlich den deutschen christlichen Gemeindegliedern den Inhalt verständlich machen. Allerdings ist die deutsche Wiedergabe nicht immer präzise. „Ose Isch“ müsste eigentlich „Mann der Tat“ oder der „Mann, der tut bzw. bewirkt“ übersetzt werden; statt dessen ist „bey dem mann, nemlich JESU“ angegeben. Dies ist keine Übersetzung, sondern eine über die Wortbedeutung hinaus führende Interpretation im Sinne der Herrnhutischen Christusverehrung.

Die Frage, inwieweit Juden damit gewonnen werden konnten oder lediglich bereits missionierten Juden das Gefühl vermittelt werden sollte, sie befänden sich mit dem christlichen Glauben im eigentlichen Sinn innerhalb ihrer biblisch-jüdischen Glaubenstradition, stellt sich anhand von V. 2 besonders deutlich. Andererseits ist Lieberkühn nicht zu unterstellen, dass er mit listigen Tricks Juden hinters Licht führen wollte; vielmehr dürfte er selbst davon überzeugt gewesen sein, dies entspreche dem eigentlichen Inhalt der Hebräischen Bibel.

Jeder in seiner Bibel bewanderte Jude wird aber wissen, dass nicht die „Cappore“ (Kapporet = Deckplatte der Bundeslade) Sühne oder Versöhnung stiftet, sondern das Tieropfer am Versöhnungstag, dem Jom Kippur. Die Kapporet sollte dabei durch Besprengen mit dem Blut des geschlachteten Ziegenbocks selbst „entsühnt“ werden;¹⁹⁰ die Sühne für das Volk geschieht dadurch, dass der „Sündenbock in die Wüste geschickt“ wird.¹⁹¹ Dies kommt hier nicht im geringsten in

190. Lev 16¹⁵ Danach soll er den Bock, das Sündopfer (אֶת-שְׂעִיר הַחַטָּאת) des Volks, schlachten und sein Blut hineinbringen hinter den Vorhang und soll mit seinem Blut tun, wie er mit dem Blut des Stieres getan hat, und etwas davon auch sprengen gegen den Gnadenthron (וְהִזָּה אֹתוֹ עַל-הַכַּפֹּרֶת) und vor den Gnadenthron¹⁶ und soll so das Heiligtum entsühnen (וּכְפֹר עַל-הַקֹּדֶשׁ) wegen der Verunreinigungen der Israeliten und wegen ihrer Übertretungen, mit denen sie sich versündigt haben. So soll er tun der Stiftshütte, die bei ihnen ist inmitten ihrer Unreinheit.

191. ²⁰ Und wenn er die Entsühnung des Heiligtums vollbracht hat, der Stiftshütte und des Altars, so soll er den lebendigen Bock herzubringen.²¹ Dann soll Aaron seine beiden Hände auf dessen Kopf legen und über ihm bekennen alle Missetat der Israeliten und alle ihre Übertretungen, mit denen sie sich versündigt haben, und soll sie dem Bock auf den Kopf legen und ihn durch einen Mann,

den Blick. Die Bezugnahmen auf biblische Begriffe erschließen also keine theologischen Dimensionen, sondern stellen lediglich jüdisch scheinende Etiketten auf Theologumena eines bestimmten christlichen (herrnhutischen) Verständnisses des Heilsgeschehens dar.

Dies kommt erst recht in V. 3 zum Ausdruck. Die Formulierung „b'emune schleme“ entnimmt Lieberkühn als Zitat den „dreizehn Grundlehren“ des Maimonides, die alle beginnen: „Ich glaube mit voller Überzeugung ...“¹⁹². Jüdische Teilnehmer des Gottesdienstes konnten damit den Eindruck gewinnen, das in ihrem Gebetbuch enthaltene Glaubensbekenntnis hier wiederzufinden. Gerade angesichts dessen, was der Vers inhaltlich aussagt, ist dies jedoch eine bewusste Irreführung, auf die nur arglose, uninformierte Juden hereinfließen können, es sei denn, man hat vor allem getaufte Juden im Blick, denen dadurch der Eindruck vermittelt werden sollte, sie seien im Grunde bei ihrer jüdischen Glaubenslehre geblieben. Christiane Dithmar geht darauf nicht eigens ein, stellt aber mit Recht fest, in diesem Lied werde „ein wesentliches Anliegen jüdischer Frömmigkeit, nämlich durch das Halten der Gebote ein »Zaddik« zu werden, auf die Versöhnung durch Christi Blut übertragen.“¹⁹³ Man muss sogar noch schärfer formulieren: der jüdischen Vorstellung wird nämlich ausdrücklich widersprochen, indem der, der die Mizwot nicht kennt, ohne „Beschwerden“ durch Christi Blut ein Zaddik werden kann. Wenn dann abschließend dem Blut „Lob, Ehr und Preis“ dargebracht wird, muss man sich sogar fragen, was für eine Opfervorstellung dahinter steht. Denn hier wird dem Blut anscheinend eine selbständige, geradezu magische Wirkung zugesprochen!

Bemerkenswert ist auch Zeile 2 f., die vom natürlichen Menschen, als einem „Vieh, das nichts von Geboten weiß“, spricht. Diese Vorstellung scheint in der Halleschen Judenmission vorhanden gewesen zu sein. In dem bereits oben in 3.2 b zitierten Reisetagebuch eines Mitarbeiters der „zum Heil der Juden errichteten Anstalt“ in Halle findet man die Eintragung:

„Den 21. Jan. Nachmittage kam ein Jude aus Elrich, welches unweit von Nordhausen liegt, zu uns, der wollte etwas handeln; ich fragte ihn, ob er auch je an die Sorge für seine Seele gedacht habe: er antwortete: alles, was der Mensch tut, das geschieht um der Seelen willen. Hierauf stellte ich ihm die Beschaffenheit der rechten Seelensorge vor, dabei er sich mit der Unwissenheit entschuldigen wollte, ich erhalte ihn aber damit bei der Aufmerksamkeit, dass ich sagte: eben deswegen, weil er seinem eigenen Geständnis nach unwissend sei, so gebe er zu erkennen,

der bereitsteht, in die Wüste bringen lassen,²² dass also der Bock alle ihre Missetat auf sich nehme und in die Wildnis trage; und man lasse ihn in der Wüste.

192. [Übers.] Raw Joseph SCHEUER, *Siddur Schma Kolenu*, Verlag Morascha, Basel/Zürich 2000, S. 100/101 (אָני מאַמין בַּאֲמוּנָה שְׁלֵמָה)

193. Dithmar, a.a.O., S. 216

dass er bisher noch nicht für seine Seele gesorgt habe, weil er nicht gewusst wie er diese Sorge anstellen solle. Nachdem er eine Weile zugehört hatte, wurde er mit einem Büchlein beschenkt, welches er mit Dank annahm und davon ging. Sonderlich wurde er ziemlich bestürzt da ich ihm aus Jes 1 zeigte, dass das Vieh sich klüger gegen seinen Befehlshaber verhalte, als Israel gegen seinen Schöpfer.“¹⁹⁴

Diese Tagebuchnotiz zeigt, wie diese Missionare oft durch Stichwortanschluss ihre Themen fanden. Für unseren Zusammenhang ist jedoch der Hinweis auf jenen Vers aus Jes 1 wichtig, dass sich das Vieh gegenüber seinem „Befehlshaber“ klüger verhalte als Israel gegenüber seinem Schöpfer.¹⁹⁵ Im biblischen Text kommt zwar nicht der Sammelbegriff „Vieh“ (*behema*) vor, sondern „Ochs und Esel“, die von dieser Stelle aus auch in der christlichen Kunst Eingang in die Krippenszene der Geburt Jesu gefunden haben; aber dieser Vers wurde in der Halleschen Judenmission offensichtlich mit dem Sammelbegriff „Vieh“ zitiert. Dies könnte erklären, wie dieser Ausdruck den Weg in das vierte Lied der „Jüdisch-Teutschen Psalmen“ gefunden hat.

So wird aber in dem zitierten Reisetagebuch kein Heide, sondern ein Jude bezeichnet. Steht diese Einschätzung von Juden, die nicht zum Christentum konvertiert sind, auch hinter dem vierten Lied?

e. *Fünftes Lied* (1997, S. 1901)

5.

In voriger Melodie.

AM Schábbas sind wir stille,
und ruhen in der K ‘hille**;
wir thun uns was zu gut;
wir scheln † von dem Tólah,
der für uns ward ein Olah ††,
und trinken auch von seinem blut.

* Sabbath [im Text fehlt der Stern]. ** Gemeinde

† essen. †† opfer

2. Er ward für uns zum fluche;
drum haben wir Menúche*;
wir sind gebenschte** leut;
er macht uns Hadlóke †,
und sein Sechus †† und Z’dóke †††
ist unser schmuk und Schabbas-kleid.

* ruhe. ** gesegnete. † zündet das Licht in uns an

†† verdienst. ††† gerechtigkeit.

3. Die Pársche und Haptóre*
ist immer nur die B’sore**

194. Stephano Schultz, a.a.O., S. 4 f.

195. Jes 1³ Ein Ochse kennt seinen Herrn und ein Esel die Krippe seines Herrn; aber Israel kennt's nicht, und mein Volk versteht's nicht.

יָדַע שׁוֹר קִנְהוֹ וְחֲמֹר אֲבוֹס בְּעֶלְיוֹ יִשְׂרָאֵל לֹא יָדַע עַמִּי לֹא הִתְבּוֹנֵן:

daß Gottes einger Sohn
am creuz für uns gestorben,¹⁹⁶
und uns mit blut erworben.
Man singt und darschet † nur davon.
* der text am sabbath. ** botschaft
† predigt.

Nimmt man den Wortlaut ernst, wirft gleich der erste Vers die Frage auf, ob man sich tatsächlich am Schabbat zum Gottesdienst traf, oder ob der Sonntag einfach „Sabbat“ genannt wird, weil in Luthers Auslegung der Zehn Gebote das Wort „Sabbat“ durch „Feiertag“ ersetzt wurde und man lediglich einen Tag innerhalb des Siebentagezyklus beging, während man die Frage, wann dieser Tag gefeiert wird, für zweitrangig hielt und daher vernachlässigte. Oder gab es in der Herrnhuter oder Wetterauer Gemeinde sabbatianische Strömungen, die tatsächlich den Sabbat statt des Sonntag feierten?

Im Blick auf die christologische Konzeption dieser „Jüdisch-Teutschen Psalmen“ erhebt sich jedoch die Frage, ob die letzten drei Zeilen des ersten Verses jemals von Juden, selbst wenn sie zum Christentum konvertiert waren, nachvollzogen werden konnten. Damit hätten sogar Reformierte unüberwindliche Probleme. Es handelt sich hier um eine wortwörtliche Übernahme von Joh 6,54.¹⁹⁷ Dieser Text spielte schon im Streit zwischen Luther und Zwingli eine Rolle.

In seiner Vorrede zum „Schwäbischen Syngramma“¹⁹⁸ verweist Luther darauf, dass er augenblicklich keine Zeit für eine selbstständige Schrift zu dieser Frage habe und sich deshalb auf dieses Vorwort beschränken müsse. Er verteidigt sich gegen folgenden Vorwurf: „Sie heißen unsern Gott einen ›gebackenen Gott‹, einen ›broteren Gott‹; uns heißen sie ›Gotts-Fleischfresser‹, ›Gotts-Blutsäufer‹, und [geben uns], weiß nicht, wieviel andere greuliche Lästerworte mehr; und dabei sind sie doch geduldige sanfte Leute, die große Verfolgungen leiden und Christum recht erkennen.“ (ebd., S. 309). Er anerkennt also die Lauterkeit des Glaubens seiner Gegner; dennoch nennt er sie eine so fruchtbare Sekte, „daß sie innerhalb eines Jahres sechs Köpfe bekommen hat. Der erste war D. Karlstadt mit seinem ›Tuto‹, der andere Huldreich Zwingli mit seinem ›Significat‹. Der dritte ist Ökolampadius mit seinem ›Figura Corporis‹¹⁹⁹ [...] Ebenso wie diese Sekte in der Hauptsache dasselbe vertritt und gleichsam *ein* Leib ist, während bei Angabe von Grund und Ursache [ihrer Meinung] jede Rotte ihren [besonderen] Kopf und ihre [eigene] Weise hat; doch sind alle aufgestanden um die christliche Wahrheit zu lästern, die eine einzige und für sich allein ist.“ (ebd.)

196. Auch im Original mit einer größeren Schrifttype geschrieben!

197. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken.

198. Vgl. Heinrich FAUSEL, *D. Martin Luther. Der Reformator im Kampf um Evangelium und Kirche*; Calwer Verlag/Quell-Verlag, Stuttgart 1955, S. 308 ff.

199. D.h. symbolische Bedeutung

Im weiteren Verlauf beanstandet er an seinen Gegnern, dass sie den Wortlaut nicht ernst nehmen, wie er lautet: „Wenn man von ihnen fordert, sie sollen bei diesem Spruch ›Das ist mein Leib‹ oder dergleichen beweisen, daß er nach ihrer Meinung und anders, als die dünnen natürlichen Worte lauten, zu verstehen sei, so fangen sie ein anderes Liedlein an, je nachdem ihnen Worte und Gedanken einfallen. So bringe sie aus dem 6. Kapitel des Johannes daher, dass es zweierlei Essen gebe, geistliches und leibliches, als hätte es niemand zuvor gewußt [...] oder fragen sie herausfordernd, wozu es denn nütze, daß Christi Leib und Blut da sein müsse, oder werfen sie sonst etwas herein, damit sie ja nicht auf den Worten bleiben müssen (sie würden sonst gefangen!) [...] Sage ich dann, solche Umschweife und Ausflüchte dienen nicht zur Sache, sie möchten mir bei den Worten bleiben und da an Ort und Stelle aus dem Text ihre Meinung beweisen: Jawohl, da habe ich den Aal beim Schwanz, da führen sie mich wieder ins 6. Kapitel des Johannes oder sonst auf einen Affenschwanz, so daß man indessen durch viel Geschwätz von der Sache wegkommt und doch nichts ausrichtet.“ (ebd., S. 310 f.)

Aus dieser Auseinandersetzung mit seinen Gegnern wird deutlich, dass Luther die grundlegende Bedeutung der hermeneutischen Frage nicht erkennt, sondern der Überzeugung ist, man könne einen Text uninterpretiert verstehen. Deshalb sind für ihn Erklärungen, die auf logischen Überlegungen beruhen, Verrat an der „christlichen Wahrheit“. Im Marburger Gespräch mit Zwingli beanstandet er: „Sie wollen durch logisches Denken unumstößlich beweisen, daß ein Körper nicht [zugleich] an zwei Orten sein kann, [...] Ich frage aber nicht danach, auf welche Weise Christus Gott und Mensch sei [...] Gott vermag nämlich mehr als alle unsere Überlegungen. Man muß dem Wort Gottes weichen. Die Worte des Herrn [lauten]: ›Dies ist mein Leib‹. Diese Worte kann ich nicht anders verstehen als sie lauten. Jene sollen doch beweisen, daß da, [wo das Wort sagt]: ›Dies ist mein Leib‹, der Leib Christi nicht sei.“ (Fausel, a.a.O., S. 312).

Luther bemüht also zur Stützung seines wörtlichen Verständnisses unbewusst ebenfalls eine philosophisch-theologische Prämisse, und zwar: „Gott vermag nämlich mehr als alle unsere Überlegungen“. In ähnlicher Weise entgegnet er Zwingli auf dessen Einwand, „Christus ist begrenzt, wie wir begrenzt sind.“ – „Ganz gewiß. Aber Gott kann machen, daß der Leib Christi nicht an einem Ort ist und daß er an einem Ort ist“. (ebd., S. 316). Ihm wird dabei nicht bewusst, dass er z.B. Joh 6 nur unter Rückgriff auf den Glauben an Gottes Allmacht verstehen kann; er hält dies aber für „wörtliches“ Verstehen, weil er den Wortlaut zwar ungeachtet der Erfahrung, aber mit Hilfe einer dogmatischen Prämisse wortwörtlich nimmt.

Insofern setzt dieses 5. Lied sowohl die lutherische Christologie und Abendmahlslehre als auch Luthers Hermeneutik voraus.

Der zweite Liedvers vermengt mehrere unterschiedliche, aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissene neutestamentliche und dogmatische Begriffe zu einem Flickenteppich, dessen einzige Logik der Endreim zu sein scheint. Paulus schreibt z.B. in Gal 3,13 „Christus aber hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes, da er zum Fluch wurde für uns“. Das letzte Satzglied dieses Verses wird von

Lieberkühn übernommen, aber mit einem Motiv aus dem Hebräerbrief verbunden. Heb 4,9 enthält die Feststellung: „Es ist also noch eine Ruhe vorhanden für das Volk Gottes“ und leitet daraus die Aufforderung ab: „So lasst uns nun bemüht sein, zu dieser Ruhe zu kommen, damit nicht jemand zu Fall komme durch den gleichen Ungehorsam.“ (V. 11) Für Lieberkühn hat die hier versammelte „gebenschte“ Gemeinde diese Ruhe (Menuche) schon erreicht, indem der „Tolah“ selbst zum Fluch wurde. Die in den neutestamentlichen Schriften vorhandene eschatologische Spannung ist dagegen aufgelöst.

An die Stelle der Tora und der Prophetenlesung der Synagoge ist die immer gleiche Botschaft getreten: „Dass Gottes einziger Sohn für uns am Kreuz gestorben“ ist und uns mit seinem Blut als Kaufpreis „erworben“ hat. Weder wird gesagt, an wen dieser Kaufpreis gezahlt wurde, noch von wem oder was bzw. für wen oder was die so Singenden erworben wurden; dies gehört gewissermaßen zum Standardwissen, da ja immer „nur“ (dies bedeutet wohl auch: unabhängig vom jeweiligen Predigttext) diese eine Botschaft verkündigt wird.

Damit wird die gesamte urchristliche Theologie und Christologie auf diesen einen Punkt gebracht und die Vielfalt verschiedener christologischer Vorstellungen in der frühen Christenheit preisgegeben. Zugleich aber wird damit das christliche Verständnis der hebräischen Bibel verabsolutiert, das jüdische hingegen ignoriert. Dies ist eine weitere, sehr subtile Form der alten Enterbungs- und Verwerfungslehre.

f. Sechstes Lied (1998, S. 1901)

Dieses Lied umfasst nur einen einzigen Vers. Die christologischen Motive und Stichwörter aus vorangehenden Liedern wiederholen sich; deshalb ist auch nur ein einziger hebräischer Begriff in einer Fußnote übersetzt.

Die Kürze dieses Liedes legt die Vermutung nahe, dass es im Gottesdienst dieser Gemeinde als eine Art Antiphon oder Introitus verwendet wurde. Doch lässt sich dies nicht mit Bestimmtheit sagen. Weil vom „Kindlein“ die Rede ist, ließe sich auch an eine Verwendung bei der (Säuglings)Taufe denken. Die vorletzte Zeile spricht nicht dagegen, wenn man bedenkt, dass es der gängigen Erbsündenlehre entspricht, „in Sünden geboren“ zu sein.

6.

Mel. Gekreuzigter! mein herze!
DEr Tólah hat sein theures blut
für mich vergossen zur Cápporah.
Haschem Jisborech ist mir gut.
Ich bin ein kindlein ohne Mórach*.
Ach Tólah! mein Olah!
mein Góel! mein heil!
ich war ein Rósche,
und du bist mein theil.

* furcht

Auch hier ist die gleiche Beobachtung wie bisher zu machen: Begriffe, die irgendwo in der kirchlichen Christologie oder in der christologischen Deutung der Hebräischen Bibel als Aussagen über Jesus verstanden wurden, werden ohne Rücksicht auf die damit verbundene und im Hintergrund stehende christologische Konzeption miteinander verbunden.

Zum Verhältnis von Blut und Kapporet wurde bereits beim ersten Lied das Notwendige gesagt. Die Erwartung, die in diesem Vers an den Gekreuzigten gerichtet wird, ist nicht die Unterweisung des Kindes, sondern dass er Opfer und Erlöser in einer Person ist, Heil und Anteil an diesem Heil vermittelt! Damit zeigt sich, dass mit theologisch hochwertigen Begriffen schlagworthaft umgegangen wird.

Welche Anthropologie und welches Israelverständnis steht hinter dem Bekenntnis, „ich bin ein Kindlein ohne Morah“? Wird damit jedem, der nicht an Jesus, den Gekreuzigten, als Erlöser glaubt, echte Gottesfurcht abgesprochen – auch den gläubigen Juden? Auch wenn dieses Lied sehr individualistisch abgefasst ist, wird hinter den Zeilen auch ein bestimmtes Israelverständnis deutlich. Wenn jüdische Toratreue nicht mehr als „Gottesfurcht“ anerkannt wird („Ich bin ein Kindlein ohne Mórach“), bedeutet dies Verwerfung der jüdischen Frömmigkeit und damit auch des jüdischen Volkes.

g. *Siebtes Lied (1999, S. 1901 f.)*

7.

Mel. Die braut spricht zu dem &c.
DEr Bore* ist erschienen,
seiner armen Berje** zu dienen,
er half ihr aus der noth;
er hat sich mákriv' † gewesen:
col échad †† genesen,
wer gläubt und achelt ††† von seinem Gott.

* schöpfer- ** creatur † geopfert.

†† ein jeder. ††† ißt.

2. Sein Boser* ist die Achille**,
das Korben*** für Meile;
die K'hille lebt davon:
sein Dam † ist die Schetíge ††,
das ihm an der Telíje †††
aus seiner offnen seite ronn.

* fleisch. ** speise. *** opfer.

† blut. †† tranck. ††† creuz.

3. Wir gehn bey ihm zu tische
der Isch* mit seiner Ische**,
Agúdas Bocherim***,
und seine Jonah †, die Alme ††
und Almonah †††,
die Olelím vejonekím ††††

* mann. ** frau. *** ledige brüder-chor.

† taube. †† jungfer. ††† witwe.
 †††† kinder und säuglinge.
 4. Wohl dem, der sich so nehret,
 und von dem Tolah zehret,
 sein Bóser vedam* genießt!
 der stirbet nicht; adrábba**
 er hat sein vest Olam habba,
 so vest Techíjas hammésim † ist.
 * fleisch und blut. ** im gegentheil.
 † auferstehung der todten.

Wenn dies lutherischer Abendmahlslehre entspricht, baucht es uns nicht zu wundern, dass Luthers Gegner von „Gottfressern“ sprachen. Auch hier schlägt wieder die Blut- und Wunden-Theologie durch.²⁰⁰ Noch deutlicher als im ersten Vers von Lied 5 wird hier im letzten Vers Fleisch und Blut des Gekreuzigten als Nahrung für die Unsterblichkeit und als Voraussetzung der Teilhabe an der kommenden Welt bezeichnet. Dies ist zweifellos die christologische Zuspitzung dieses Liedes. Aber bereits der erste Vers macht die für Juden unvorstellbare, geradezu äußerst gotteslästerliche Aussage, man esse „von seinem Gott“! Diese Aussage geht noch über heutige katholische Abendmahlstheologie hinaus. Offensichtlich schlägt sich hier die Herrnhuter Christumystik massivst nieder!

Ebenso charakteristisch ist die Gleichsetzung des Gekreuzigten mit dem Schöpfer, der sich für seine Schöpfung opfert. Dies ist ebenfalls der lutherischen Kreuzes- und Versöhnungslehre zu verdanken. Mit Recht stellt Dithmar dazu fest: „Ein solcher Text muss ein Affront für Juden gewesen sein“,²⁰¹ nachdem sie bereits vorher auf die Lieder zum Abendmahl eingegangen war, in denen es jeweils „um die Erlösung des Menschen durch Christi Blut“ geht.²⁰² Diesen Gedankengang schließt sie unter Bezug auf Lied Nr. 7 (1999) mit der Feststellung:

„Noch deutlicher wird dieses Anliegen in einem weiteren Abendmahlslied, das kaum noch zu verstehen ist, zumal es sich bei den hebräischen Worten um eine Mischung aus Hebräisch und Jiddisch handelt. Inhaltlich wird auf fast unerträgliche Weise beschrieben, dass das »Essen von seinem Gott« Versöhnung bewirkt“.²⁰³

Anlässlich solcher Texte fragt man sich, was für eine Gemeinde sich der Dichter vorstellte. Sind die hebräischen und jiddischen Vokabeln nur Attitüde, sollten sie Nähe zum jüdischen Volk nur vorspiegeln, ohne wesentliche Grundüberzeugungen des Judentums zu kennen oder verstanden zu haben, oder waren die

200. Zur Bedeutung dieser Theologie vgl. ebenfalls in Anhang XII des Herrnhuter Gesangbuchs die „Litaney zu den Wunden des Mannes“ (gemeint ist Jesus), Nr. 1949. Sie reicht über fünfeinhalb Seiten.

201. Dithmar, a.a.O., S. 216

202. ebd., S. 215

203. ebd., S. 216

missionierten Juden in der „Judenkehille“ bereits so (extrem) lutherisch geprägt, dass sie die aus eigenen Gottesdiensten vertraute Sprache darüber hinwegtäuschte, wie weit sie sich von ihrem bisherigen Glauben entfernt hatten? Denn es handelt sich hier nicht nur um Additive zu einem strukturell jüdischen Glauben, sondern um Vorstellungen, die jüdischem Denken kontradiktorisch gegenüber stehen.

Der dritte Vers ist eine Schilderung der Herrnhuter „Chöre“-Vorstellung (wir würden heute von „Gruppen“ sprechen) als Gliederungsprinzip der Gemeinde. Auf ihre Zusammensetzung bezüglich der religiösen Herkunft und Tradition ihrer Mitglieder gibt er keine Hinweise. Im Blick auf die Christologie kann er zudem vernachlässigt werden, auch wenn im Herrnhuter Gemeindemodell die Vorstellung von Christus als dem „Ältesten der Gemeinde“ gilt.

h. Achtes Lied (2000, S. 1902)

8.

Mel. Wie schön leuchtet der &c.

Wie bin ich doch so herzlich froh,
daß die Chabbúrah beziddo
dem Tolah ist gespalten!
Ich Posche hab auch Chélek dran;
ich kriech hinein so gut ich kan:
er wird mich drin erhalten.
Eli*! Zúri**! laß die Jonim***
vor den Sonim †
sicher liegen,
und nie aus dem fels-loch fliegen.

* mein Gott. ** mein fels.

*** tauben. † den feinden.

Auch dieses Lied besteht nur aus einem einzigen Vers. Einige auch in anderen Liedern häufiger verwendete hebräische Ausdrücke werden offensichtlich als bekannt vorausgesetzt, darunter der für die Zinzendorfsche Christologie charakteristische Begriff „Chabbúrah beziddo“, Seitenwunde,²⁰⁴ aber auch Begriffe wie „Posche“ (Sünder, Frevler) und „Chélek“ (Anteil).

Auffallend ist jedoch auch hier die Kombination verschiedener biblischer Begriffe und Bilder aus unterschiedlichen Kontexten. Die aus den Psalmen bekannten Anreden Gottes als „Eli“ (mein Gott) und „Zuri“ (mein Fels) werden kombiniert mit dem Bild der in einer Felsspalte Zuflucht nehmenden Taube und der Seitenwunde des Gekreuzigten, in der sich der Beter birgt. In der Vorstellung, die Wunde Christi sei „gespalten“, damit der Beter „hineinkriechen“ kann, wird das „fels-loch“ der letzten Zeile bereits vorweggenommen.

Auch wenn man davon ausgehen muss, dass dieses „gespalten“ u.a. gewählt

204. Vgl. ebd.

wurde, weil es sich auf „drin erhalten“ reimt, kann es nicht einfach als volkstümliche Reimeschmiederei abgetan werden, denn solche Ausdrücke prägen das Bewusstsein, zumal wenn sie gesungen werden, wodurch ihr Eindruck noch verstärkt wird.

Riemer folgert: „Wenn dieser christliche Philosemitismus [...] wesentlich durch das im Pietismus lebendige Bekenntnis geprägt worden ist, so wird man auch daran keinen Anstoß nehmen, dass man in diese jüdisch-deutschen Gesänge die Übertreibungen der Herrnhuter Wundenmystik hineingenommen hat; denn nur in dieser spezifisch gestalteten Art christlichen Glaubens konnte sich ein Gemeinschaftsbewusstsein mit den verlorenen Brüdern²⁰⁵ aus des Vaters Hause entfalten.“²⁰⁶ Man müsste ergänzend hinzufügen: Jedenfalls in der Logik der Herrnhuter Frömmigkeit.

Nicht zu erkennen ist, wieso Riemer hier von „verlorenen Brüdern“ spricht. Denn aus dem Liedtext geht dies nicht hervor. Die bis an die Grenze der Geschmacklosigkeit getriebene Wundenmystik stellt zugleich einen Gipfel individualisierter Heilsvorstellungen dar, indem die „Taube“ in die Wunden Jesu hineinschlüpft wie in eine Felsspalte. Das Volk Israel ist hier völlig aus dem Blick geraten.

i. Neuntes und zehntes Lied (2001; 2002, S. 1902)

Diese beiden Lieder werden in dieser Untersuchung zusammengefasst, da sie verschiedene gemeinsame Merkmale besitzen: Beide bestehen aus nur je einem Vers und werden in hebräischen Buchstaben mit lateinischer Umschrift, aber ohne deutsche Übersetzung wiedergegeben. Vorausgesetzt ist also bei beiden Liedern eine Gemeinde, die mindestens zu einem Teil hebräisch lesen und die Texte auch ohne Übersetzung verstehen kann. Wurden sie aufgenommen, weil man annahm, dass sie „die Teilnahme von Juden am Gottesdienst der christlichen Gemeinde ermöglichten und die Hoffnung auf die endgültige Rückkehr der getrennten Brüder zum Inhalt hatten“?²⁰⁷

Ob mit diesen hebräischen Liedern jüdisches Denken aufgenommen wird, oder gläubige Juden dadurch eher abgeschreckt wurden, muss die Untersuchung der Texte ergeben. Generell kann wohl gesagt werden, dass alle diese Gesänge, sofern sie nicht mit bereits konvertierten Juden rechnen, „sehr stark von der Hoffnung getragen sind, die Juden als gläubige Glieder der christlichen Kirche zu sehen.“²⁰⁸

205. Im ersten Vers des 3. Liedes (1995, S. 1900) bezeichnet sich die singende Gemeinde als „achim“, Brüder, die an Israels Purim-Fest und physischer Rettung Anteil nehmen. Allerdings werden die Juden damit nicht als „verlorene Brüder“ bezeichnet.

206. Riemer, a.a.O., S. 71

207. Riemer, a.a.O., S. 66

208. Riemer, ebd., S. 72

a. Lied 9 – 2001

Christi blut und gerechtigkeit

דם התלוי יש הדרי
צדקת ישוע שמלתי
בזאת אקום לפני אלי
כי יבא מלך לראתי

Dam hattaluí jesch hadarí
zidkát jeschúa simlati
besót akúm liphné elí
ki jabo mélech lirotí

Als erstes fällt auf, dass in der Überschrift nicht steht „Mel. Christi Blut ...“, sondern lediglich die erste Zeile dieses Liedes. Dies hat einen besonderen Grund: Das Lied ist der Versuch, den ersten Vers dieses aus Leipzig stammenden Liedes, das Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf um weitere Verse bereichert hat,²⁰⁹ ins Hebräische zu übertragen und damit den Inhalt hebräisch sprechenden Juden(christen) näher zu bringen.

Wörtlich übersetzt lautet der Text im Vergleich zu der im EG wiedergegebenen Fassung:

Übersetzung Nr. 2001

EG 350,1

[das] Blut meines Gehängten ist meine Zier,	Christi Blut und Gerechtigkeit,
[die] Gerechtigkeit Jesu mein Gewand,	das ist mein Schmuck und Ehrenkleid,
damit will ich stehen vor meinem Gott,	damit will ich vor Gott bestehn,
wenn [der] König kommt, mich zu sehen.	wenn ich zum Himmel werd eingehn.

Die Schwierigkeit der hebräischen Fassung eines deutschen Kirchenlieds besteht zunächst einmal darin, dass der hebräische Reim aufgrund der anderen Sprachmelodie nicht dem deutschen Versmaß entspricht. Deshalb müssen aus metrischen Gründen oft andere Worte gewählt werden, wobei auch inhaltlich andere Aussagen entstehen können, wie etwa die letzte Zeile zeigt: Die hebräische Fassung geht davon aus, dass der „König“ kommt, um von seinen Dienern Rechenschaft zu fordern, während die EG-Fassung den günstigen Ausgang dieser Verantwortung („vor Gott bestehn“) bereits voraussetzt und deshalb von einem an-

209. Vgl. EG 350

Martin RÖSSLER, *Liedermacher im Gesangbuch*. Liedgeschichte in Lebensbildern, Calwer Verlag, Stuttgart 2001, S. 671 schreibt über dieses Lied: „Die Startstrophe kommt aus der Tradition des 17. Jahrhunderts. Oft und gern zitiert Zinzendorf bekannte Reminiszenzen, die ihm im Gedächtnis haften, und ein solcher Erinnerungsblitz regt seinen schöpferischen Geist an, im Anschluss daran seine eigenen Gedanken zu improvisieren und extemporieren. Hier geschieht es auf der Rückreise von einer Missionsniederlassung St. Thomas auf einer kleinen Antilleninsel in einem 33 Strophen umfassenden Gedicht. Er nimmt es sogleich in den achten Anhang auf, dessen Vorrede er während der Seereise fertigstellt: *Geschrieben am Bord des Schiffes Aletta, auf der Höhe von Uschant, am 16. April 1739.*“ – Die „Jüdisch-Teutschen Psalmen“ sind im XII. Anhang enthalten.

scheinend unproblematischen „Eingang in den Himmel“ sprechen kann.

Theologisch erhebt sich auch hier die Frage, wer als singende Gemeinde gedacht ist. Konnten die Singenden hebräisch lesen und verstehen, weil es keine Übersetzung gibt? Nahmen auch Personen teil, die nicht Hebräisch lesen konnten (Umschrift!); aber warum wurde ihnen keine Übersetzung angeboten? Konnten sie die Bedeutung der hebräischen Wörter, ohne die Schrift lesen zu können? Oder genügte die Überschrift „Christi Blut und Gerechtigkeit“ und wurde vorausgesetzt, dass sie den Text des deutschen Liedes auswendig konnten?

Inhaltlich entspricht diese Strophe, obwohl sie hundert Jahre vor Zinzendorfs Fortsetzung entstanden ist, der Zinzendorfschen Christologie.

„Durch alle Lieder Zinzendorfs zieht sich wie ein roter Faden eine glühende Jesusliebe. Sie treibt ihn zur Aktivität, *um das Lamm zu inthronisieren*, und sie konzentriert sich fast ausschließlich auf die Liebe zum Gekreuzigten. Gleichsam sein theologisch-poetisches Programm ist die *Aufrichtige Erklärung, wies ihm ums Herz ist*, die er zu seiner Doktorpromotion 1734 in Tübingen drucken lässt.“²¹⁰

Diese theologische Linie hat auch Lieberkühn in seiner hebräischen Übersetzung dieser Liedstrophe durchgehalten und damit die Zinzendorfsche Tradition in hebräischen Vokabeln fortgesetzt, ohne damit ein jüdisches Lied zu schaffen. Auch hier spielt das Volk Israel keine Rolle, sondern nur das individuelle Heil.

b. Lied 10 – 2002

HERR JESU Christ! dein tod.

Lied

Übersetzung H.M.

ישוע יהיה
מותך על תליה
חבורה בצדך
זעת צרתך
תשמר נפשות עמך
עד כי תבא יה
ראש הקהלה

¹ Jesus, JHWH,
² dein Tod am Kreuz,
³ deine Seitenwunde,
⁴ der Schweiß deiner Angst
⁵ bewahrt die Seele deines Volkes
⁵ bis Jah kommt,
⁷ [das] Haupt der Gemeinde

Jeschúa Jehova
mot'cha al telijáh
chabburá beziddécha
seat zarathechá
tischmor naphschot ammécha
ad ki tavo jah
rosch hakkehilláh

Auch dieses Lied ist nur in hebräischer Sprache und lateinischer Umschrift überliefert. Bei den mitsingenden Gemeindegliedern wird also vorausgesetzt, dass sie den Text verstehen bzw. die deutsche Bedeutung kennen.

210. Rößler, a.a.O., S. 670

Es handelt sich um eine Anrede, ihr folgt in Zeile 2-4 eine Aufzählung der besonders verehrten Umstände des Todes Jesu, bevor in Zeile 5 die eigentliche theologische Aussage kommt: dies alles bewahrt die Seele deines Volkes, m.a.W. es bewahrt das Volk am Leben.

Wer ist damit gemeint? Ist Israel angesprochen, dem damit ohne Kreuz und Tod, Angst und Schweiß Christi das Heil abgesprochen wird. Oder ist die Gemeinde „aus Heiden und Juden“ gemeint? Allerdings wird entsprechend jüdischem Denken zwischen gegenwärtiger und kommender Welt unterschieden: diese Bewahrung dauert so lange, bis „Jah“ kommt, das Haupt der Gemeinde. Dies könnte dafür sprechen, dass doch an das Volk Israel gedacht ist.

Jesus wird hier mit dem biblischen Gottesnamen angesprochen. Dies dürfte für Juden eine Ungeheuerlichkeit darstellen, wie schon der (schon aus metrischen Gründen) komplett ausgesprochene Gottesnamen in der ersten Zeile. Allerdings entspricht dies durchaus der christologischen Deutung des Alten Testaments einer bestimmten christlichen Richtung.²¹¹ Diese Identifizierung mit Gott selbst könnte man sogar schon hinter Mt 28,20 vermuten, denn wer außer Gott könnte sonst von sich behaupten, er besäße alle „(Befehls)macht im Himmel und auf Erden“! Im zehnten Lied ist aber bereits durch die Nomenklatur diese Gleichsetzung nicht nur angedeutet, sondern ausdrücklich vollzogen.

Bezüglich der Beschreibung der Leiden Jesu könnte dieser Vers durchaus auch von Paul Gerhardt stammen. Zu denken ist dabei vor allem an den Choral „O Haupt voll Blut und Wunden“, das nach Rößlers Urteil „vor allem durch Johann Sebastian Bachs Passionen zum Inbegriff der Kreuzesfrömmigkeit geworden ist.“²¹² Insofern trifft auch hier seine Feststellung zu dem Lied „Christi Blut und Gerechtigkeit“ zu, seine „Startstrophe“ stamme „aus der Tradition des 17. Jahrhunderts“.²¹³ Eine neue Variante liegt allerdings insofern vor, dass nicht nur die hebräische Sprache verwendet, sondern sogar der biblische Gottesname auf Jesus übertragen wird. Dies müsste eigentlich in jüdischen Ohren frivol geklungen haben. Hatte man dafür kein Gespür oder waren die konvertierten Juden in der „Judenkehille“ ihrem jüdischen Glauben bereits soweit entfremdet, dass sie daran nicht nur keinen Anstoß nahmen, sondern dies sogar ausdrücklich mit vollzogen haben?

Ein weiteres Rätsel gibt die Frage nach der Herkunft dieses Liedes auf. Riemer

211. Die THOMPSON-STUDIENBIBEL, Hänssler-Verlag, Neuhausen-Stuttgart 1986, nennt auf S. 1656 unter dem Stichwort „Schafhirte“ „(A) Christus: 2998 (1) Allg[emeine] Verw[endung]. Fürsorglich Ps 23.1 Der HERR ist mein Hirte, mit wird nichts mangeln. Ps 23,2 Er weidet mich auf einer grünen Aue und führet mich zum frischen Wasser.“ – Hier wird also der Gottesname durch „HERR“ mit Kapitälchenschrift als solcher markiert, aber unter „Christus“-Aussagen subsumiert.

212. Rößler, a.a.O., S. 452

213. ebd., S. 671

spricht zwar davon, am Schluss der „Jüdisch-Teutschen Psalmen“ stünden „zwei Psalmdichtungen oder besser Übersetzungen zweier Kirchenlieder in die hebräische Sprache“,²¹⁴ er muss dann aber eingestehen, dass „man für das zweite Lied auf eine Vorlage nicht zurückgreifen kann“.²¹⁵ So wird man davon ausgehen müssen, dass es sich um ein von Lieberkühn selbst verfasstes liturgisches Stück handelt.

3.4 Christologie und Israel-Theologie

Die Betrachtung der einzelnen unter „Jüdisch-Teutsche Psalmen“ zusammengefassten Lieder hat gezeigt, dass Israel als das erwählte jüdische Volk Gottes aufgrund der Zinzendorfschen Christologie nicht im Blick ist. Wo Israel (Jisróel, Jisról) vorkommt, ist entweder die (juden-)christliche Gemeinde (1,4) gemeint oder das „von allem Bösen“ erlösungsbedürftige jüdische Volk (1,10). Wo, wie in dem Lied zum jüdischen Purimfest Gott tatsächlich für die physische Erhaltung des jüdischen Volkes gepriesen wird, geschieht dies im Blick auf den Messias, der in diesem Volk geboren werden sollte (3,2). Gedacht ist dabei nicht etwa an die jüdische Messias Hoffnung, sondern an Jesus, der als Christus geboren wird.

Eine typisch jüdische Form der Messiaserwartung, die ebenfalls von der Geburt des Messias spricht, kennen wir heute aus Qumran: „1QSa II,11 [Dies ist die Sit]zung der angesehenen Männer, [geladen] zur Versammlung für den Rat der Gemeinschaft, wenn [Gott] geboren werden lässt¹² den Messias unter ihnen.“

Diese Messiaserwartung ist zukünftig, und der Messias wird in der Gemeinschaft geboren. Generell lässt sich sagen: die Messiaserwartung in Qumran ist zukünftig, die gegenwärtige Ordnung vorläufig: „Darin sollen sie wandeln in der Zeit der Gottlosigkeit bis zum Auftreten des Gesalbten aus Aaron^{XIII,1} und Israel in Gruppen zu mindestens zehn Mann“, heißt es in der Damaskusschrift (CD XII,23 f.).²¹⁶

Zwar erwartet das christliche Glaubensbekenntnis ebenfalls, dass Christus „kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten“; aber es versteht diese Erwartung als „Wiederkunft“ des bereits gekommenen, gekreuzigten und aufgeweckten Christus. Über diese Unterschiede darf man nicht zu schnell hinweggehen.

In dem Herrnhuter Purim-Lied (Nr. 1995) schwanken die mit dem Stichwort „Jisróel/Jisról“ verbundenen Vorstellungen ständig zwischen dem jüdischen Volk und der christlichen Gemeinde. V. 2 bekennt vom „Hüter Israel(s)“ er habe gewacht und die Gefahr zunichte gemacht. Dies klingt – zumal in Verbindung mit V. 3, in dem die Königin Ester gepriesen wird – nach einer Aufnahme der histo-

214. Riemer, a.a.O., S. 70

215. ebd., S. 71. In Anm. 14 verweist er darauf: „Weder bei Fischer-Tümpel noch in Fischers Kirchenliederlexikon ist es bekannt.“

216. Zitiert nach Eduard LOHSE, *Die Texte aus Qumran*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964

rischen Situation im alten Perserreich. Wenn es aber im 1. Vers heißt, „gelobet seist du, Jesu Christ! dass dein Jisról geblieben ist“, dann wird die historische Situation transzendiert, zumindest transgrediert. Israel ist gewissermaßen „Platzhalter“ für eine kirchliche Christologie – nicht nur im Sinne der typischen Herrnhuter Christumystik.

4. Schluss

Was ist an diesen „Jüdisch-Teutschen Psalmen“ jüdisch? Nichts – außer einigen jüdischen Begriffen! Zu diesem Urteil müssen wir aus heutiger Sicht kommen. Die Herrnhuter sahen dies nicht so; sie standen in der Tradition der Halleschen Judenmission. Dass man dort bei Juden den Eindruck weckte oder zu wecken versuchte, man vertrete damit das eigentliche biblische Judentum haben wir oben gesehen.²¹⁷

Man scheint aber dort generell in dieser Weise mit Juden kommuniziert zu haben. So teilt der Autor des bereits genannten Reisetagebuchs unter dem 25. Februar 1751²¹⁸ mit: „An den Juden Isr. in R. schrieb ich in jüdisch teutscher Sprache, welches mit deutschen Buchstaben also lautet: ...“²¹⁹ Der Anfang des Briefes wird hier zitiert, um deutlich zu machen, welches Gemisch aus hebräischen und deutschen Begriffen dabei verwendet wurde.

„Scheniss,²²⁰ mein viel geliebter Reb Israel, ich bin Liphnei Schoneh achass²²¹ an Pessach in R. gewesen mit noch einem Chabher²²², do hob ich ich euch gelernt kennen; und mir hoben viel Punkten von der Emuneh schleimeh²²³ gesprochen; und nun ahubhi mein Willen is, dass ihr mecht derweckt wern zu lernen thaure²²⁴ nebhiim uksubhim²²⁵ und euch gleich asse drin bemiehen, als ihr matriarch seid, bedivrei aulem hasseh²²⁶; denn wer nit lernt dibhreh taureh nebiim uksubhim der kann nit zu der rechten jedüh²²⁷ von haschem jisborech²²⁸ kommen, gleich geschrie-

217. Vgl. Stephano Schultz, a.a.O. S. 59 f.; 61 ff. – Vgl. oben 3.2 b

218. Also in demselben Jahr, in dem in Herrnhut das „Judenfest“ gefeiert wurde; vgl. Dithmar, a.a.O., S. 182 ff.

219. Schultz, a.a.O., S. 8

220. Die aschkenasische Aussprache von „shenit“ (שְׁנִית = zweitens)

221. לִפְנֵי שָׁנָה אַחַת (liphne shana ^achat) = vor einem Jahr

222. חֵבֵר (chaver) = Kamerad, Begleiter

223. אֱמוּנָה שְׁלֵמָה (^amuna shelema) = vollkommene Wahrheit

224. תּוֹרָה (Tora)

225. נְבִיאִים וּכְתוּבִים (Neviim uKetuvim) = Propheten und (poetische) Schriften der hebräischen Bibel

226. בְּדַבְרֵי עֹלָם הַזֶּה (bedivre olam hasäh) = mit Worten dieser Welt

227. יְדוּעַ (jadia) = Erkenntnis

228. יְתְבוֹרַךְ (יהוה) הַשֵּׁם (hashem [steht für den Gottesnamen] gepriesen sei er)

ben stehet; Derech scholom lo jodau²²⁹ es ist kein Chochme²³⁰ in col aulem²³¹ neiert in Gottes Wort.²³²

Der Brief geht noch weiter;²³³ aber dieser Auszug mag genügen, um ein Licht auf die Herkunft dieser hebräischen und jiddischen Einsprengsel in den „Jüdisch-Teutschen Psalmen“ zu werfen und diese damit einzuordnen.²³⁴ Ob die Juden jener Zeit tatsächlich so gesprochen haben, ist eine andere Frage. Vermutlich war ihre Umgangssprache Jiddisch.

16. März 2011

229. דֶּרֶךְ שְׁלוֹם לֹא יָדַע (derech shalom lo jada) = den Weg des Friedens kennt er nicht

230. חֹכְמָה (chochma) = Weisheit

231. כָּל-עוֹלָם (kol olam) = ganze Welt

232. Schultz, a.a.O., S. 8 f.

233. Er wird dann anschließend, a.a.O., S. 10, übersetzt und eingeleitet: „Im Teutschen würde es etwa so heißen: ...“

234. Dithmar, a.a.O., S. 155, verweist darauf: „Lieberkühn hat seine »Methode« Juden gegenüber aus Erfahrungen und Einsichten entwickelt, die er im Umgang mit Amsterdamer Juden gewonnen hatte. Sie gründete in dem Bestreben, die jüdischen Anfragen an das Christentum, die in der Regel nicht wahrgenommen wurden und folglich dazu führten, dass Gespräche zwischen Christen und Juden sehr schnell in Sackgassen gerieten, ernstzunehmen.“ Wahrscheinlich soll auch die Mischsprache in den „Jüdisch-Teutschen Psalmen“ diesem Zweck dienen. An den Inhalten zeigt sich jedoch, dass man nur auf jüdische Begriffe zurückgriff, sie aber in ein bestimmtes christlich-dogmatisches Konzept einbaute und mit christlichen Inhalten füllte.