

VON HALLE NACH JERUSALEM

herausgegeben von

Eveline Goodman-Thau und Walter Beltz

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 18



Druck: Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,
Kröllwitzer Straße 44, 06120 Halle (Saale)



Von Halle nach Jerusalem

Konferenzbeiträge zur gleichnamigen Tagung der Seminare Jüdische Studien und Christlicher Orient im Institut für Orientalistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in Halle vom 27. - 30. Juni 1994

herausgegeben von Eveline Goodman-Thau und Walter Beltz

Walter Beltz

Zur Geschichte des Instituts für Judaicum
et Muhammedicum 1773-1994
S. 45

Paul Raabe

Ein paar Bemerkungen zu den Drucken des
Institutum Judaicum in Halle im 18. Jahrhundert
S. 61

Christoph Rymutski

Johann Müllers „Licht am Abend“. Ein Beitrag
zur Charakterisierung der theologischen und
geistesgeschichtlichen Ausrichtung des Instituts
anhand seiner bedeutendsten Missionschrift
S. 66

Walter Beltz

Stephan Schultz, der 2. Direktor des Instituts für
Judaicum und sein Reisejournal aus dem Orient
des Höchsten nach seiner Reise nach Mekka
durch Jeddah, Mekka und Medina
S. 73

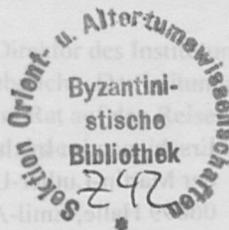
Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 16

Kay Stübing

Gründungsgeschichte des Instituts für Judaicum
et Muhammedicum in Leipzig
S. 93

Jan Doktor

Judenmission und Messianismus in Polen
S. 110



Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft
begründet von Burchard Brentjes, Manfred Fleischhammer,
Horst Gericke, Peter Nagel,
fortgeführt von Walter Beltz.



C 2 42 (16. 1994)

Erschienen im Institut für Orientalistik
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle 1994
06099 Halle, Emil-Abderhalden-Str. 9
Gedruckt in der Universitätsdruckerei ...

Inhaltsverzeichnis
Vorwort der Herausgeber

- Eveline Goodman-Thau Das Heilige Land als Zeichen des Bundes
zwischen Gott und Volk Israel
S. 1
- Ernst-J. Waschke Ein Volk aus vielen Völkern - Der
Erwählungsglaube und seine Bedeutung für
Israel in biblischer Zeit
S. 13
- Thomas J. Müller Die Archivalien zu J. H. Callenberg und dem
Institutum Judaicum
S. 24
- Christoph Bochinger Zur Geschichte des Institutum Judaicum
et Muhammedicum (1728 - 1792)
S. 45
- Paul Raabe Ein paar Bemerkungen zu den Drucken des
Institutum Judaicum in Halle im 18. Jahrhundert
S. 61
- Christoph Rymatzki Johann Müllers „Licht am Abend“. Ein Beitrag
zur Charakterisierung der theologischen und
geistesgeschichtlichen Ausrichtung des Instituts
anhand seiner bedeutendsten Missionsschrift
S. 66
- Walter Beltz Stephan Schultz, der 2. Direktor des Institutum
Judaicum und sein Reisebericht „Der Leitungen
des Höchsten nach seinem Rat auf den Reisen
durch Europa, Afrika und Asien ...
S. 78
- Kay Süchting Gründung und Anfänge des Institutum Judaicum
Delitzschianum in Leipzig
S. 93
- Jan Doktor Judenmission und Messianismus in Polen
S. 110

Vorwort der Herausgeber

Im Frühjahr 1994 veranstaltete das Ministerium für Wissenschaft und Forschung des Landes Sachsen-Anhalt in Zusammenarbeit mit dem Israelischen Generalkonsulat Berlin in Halle Israelische Kulturtage, in deren Rahmen eine Ausstellung im Stadtmuseum Halle mit dem Titel „Von Halle nach Jerusalem“ stattfand. Ein gleichnamiger Katalog liegt vor.

Zur wissenschaftlichen Begleitung dieser Ausstellung und der Kulturtage erklärten sich die Seminare Jüdische Studien und Christlicher Orient des Instituts für Orientalistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg bereit, ein gleichnamiges Kolloquium zu veranstalten, das der Reflexion über die Bedeutung des Heiligen Landes und vor allem dem Wirken von Johann Heinrich Callenberg gewidmet sein sollte, der 1694, dem Gründungsjahr der Universität Halle, geboren war, und der mit seinem Institutum Judaicum et Muhammedicum die Fundamente für die Orientalistik in Halle gelegt hatte. Die in seinem Programm verankerten orientalischen Sprachen werden bis heute im Institut für Orientalistik gelehrt.

In dem vorliegenden Band 16 der Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft sind die Beiträge zu dem Kolloquium veröffentlicht, die den Herausgebern vorgelegt wurden. Die unterschiedlichen Meinungen und Standpunkte wurden in den anschließenden Diskussionen lebhaft und auch kontrovers diskutiert.

Das Kolloquium fand im Englischen Haus der Franckeschen Stiftungen statt, die als Mitveranstalter und Mitträger des Kolloquiums wesentlich zum Gelingen des Kolloquiums beigetragen haben. Dafür danken die Herausgeber vor allem dem Direktor der Stiftungen, Herrn Prof. Dr. Raabe und dem Herrn Generalkonsul Mordechai Lewy, der für das Israelische Generalkonsulat Berlin lebhaften Anteil an Vorbereitung und Durchführung der Tagung nahm. Besonderer Dank gebührt dem Ministerium für Wissenschaft und Forschung des Landes Sachsen-Anhalt, das durch seine finanzielle Unterstützung Vorbereitung und Durchführung des Kolloquiums überhaupt ermöglichte. Dank schulden wir auch der Universität für die geleistete Hilfe.

Halle, im Dezember 1994

E. Goodman-Thau

W. Beltz

DIE BEDEUTUNG DES HEILIGEN LANDES IM ZEICHEN DES BUNDES ZWISCHEN GOTT UND VOLK ISRAEL

Eveline Goodman-Thau

"...so will ich immer und ewig
bei euch wohnen an diesem Ort,
in dem Lande, das ich euren Vätern
gegeben habe" (Jer. 7:7)

"Drei gute Geschenke hat der Heilige,
gelobt sei er, Israel gegeben,
und alle drei nur durch Leiden,
und diese sind sie: die Tora,
das Land Israel und die kommende Welt."
(Mischna Berachot 5:1)

Einleitung

Seit Konstantin dem Großen haben unzählige Reisende aus dem Okzident und Orient das heilige Land, die Terra Sancta, besucht, um auf den Spuren Jesu zu wandeln. Im Mittelalter wallfahrteten Moslems zu den Heiligtümern ihrer Propheten. Heute kommen Christen und Juden aus der ganzen Welt in das Land der Bibel, als Touristen wie auch als Pilger, um an den heiligen Stätten der drei monotheistischen Weltreligionen zu verweilen und die einzigartigen Relikte einer langen und bewegten Geschichte zu bewundern.

Hier in unseren Ausführungen wollen wir weniger den Ursprüngen der Idee eines "Heiligen Landes" nachgehen, als vielmehr die Bedeutung nachzeichnen, die die Terra Sancta als heiliges Land im Laufe der Jahrhunderte, für das jüdische Volk im Zeichen des Bundes hatte und bis zum heutigen Tag hat. Zu fragen ist also nach dem Inhalt des Bundes im weitesten Sinn: aber immer in Verbindung mit dem Land, und zwar sowohl als gesellschaftliche und physikalische Einheit, wie auch als geistiges Zentrum für das Judentum in der Diaspora. Diese Frage scheint uns nicht nur für das Verständnis des Judentums als Glaubens- und Volksgemeinschaft wichtig, sondern auch in Bezug auf die Pilgerreisen der Gläubigen aus den zwei anderen monotheistischen Religionen, Christentum und Islam, welche an dieser Stelle jedoch nicht näher betrachtet werden.

In diesem Zusammenhang muß daran erinnert werden, daß die Unterscheidung zwischen dem biblischen Israel und dem folgenden Judentum auf einem Urteil beruht, das die christliche Kirche und Theologie über Israel und das Judentum gefällt hat: es habe nach der Königszeit einen Versteinerungsprozeß für Israel gegeben, in dem Israel zum Judentum degeneriert sei; es sei spätestens nach der Niederschlagung des Bar-Kochba Aufstandes 135 n.Chr. zum Ende der Geschichte Israels gekommen, zumindest zu einem unheilbaren Bruch in der jüdischen Geschichte. Die moderne Bibelwissenschaft hat diese Aufteilung in ihre historisch-kritische Methode großenteils übernommen. Gänzlich übergangen wird dabei jedoch das jüdische Selbstverständnis, wonach das Judentum, auch das heutige, sich in ungebrochener Kontinuität mit der biblischen Geschichte sieht: Jüdinnen und Juden im Lande Israel und in der Diaspora, unabhängig von religiöser Praxis oder anderen jüdischen Lebensformen, begreifen sich als eine große Einheit. Zentrum des jüdischen Lebens in der Diaspora ist seit langem, schon vor der Staatsgründung, das Land Israel, - die Wahl des Staatsnamens Israels 1948 erfolgte im Bewußtsein dieser Kontinuität.

Für unser Thema, die Bedeutung des Landes im Zeichen des Bundes, ist gerade diese Kontinuität bedeutend, da, wie wir sehen werden, sich der Inhalt dieses Selbstverständnisses gemäß der historischen Wirklichkeit, in der das Judentum sich befand, immer wieder wandelte. Es handelt sich also nicht in erster Linie um die historische Frage im engeren Sinn, sondern um die zentrale Rolle, die das Heilige Land, Palästina genannt, für die Juden in dem langen Zeitraum vom Ende des ersten Jahrhunderts bis zur Neuzeit beihielt, - achtzehnhundert Jahre der Zerstreung der Juden über nahezu die ganze Welt, nachdem sie in zwei blutigen Kriegen mit dem römischen Imperium die politische Herrschaft über das Land verloren hatten.

Dieser Rahmen erlaubt keine lange und vielschichtige Geschichtsdarstellung. Wir wollen uns daher mit einem Einblick in die Verbundenheit des jüdischen Volkes mit seinem geistigen Heimatboden, der wir immer wieder begegnen, begnügen. Diese Verbundenheit ist gleichsam der Lebensinhalt der jüdischen Gemeinschaft, in welcher Epoche und in welchem Land der Diaspora sie sich auch befinden.

An dieser Stelle kurz einige Bemerkungen zum Namen des Landes: Die Römer nannten den jüdischen Staat der Antike, mit dem sie im ersten Jahrhundert in Krieg verwickelt waren, ursprünglich "Judäa", nach dem Landbezirk und Hauptstadt Jerusalem. Ebenso aber, wie sie nach endgültiger Besiegung, 135 n. Chr., Jerusalem in "Aelia Capitolina" umbenannten, gaben sie auch dem Land, jetzt eine kleine Provinz Syriens, den neuen Namen "Syria Palästina". Die Stadt Jerusalem nahm bald ihren ursprünglichen Namen wieder an, "Palästina" dagegen wurde allgemein als Name des Landes bei Heiden und Christen gebräuchlich. Als die Moslems im 7. Jahrhundert das Land eroberten, nannten sie es in der arabischen Form "Filastin". Im Mund der Juden blieb es immer "Eretz Israel", das Land Israel (I Sam 13:19). Ebenso nannten sie sich auch ursprünglich "Bnei Israel", Kinder Israel, auf der einen Seite ihre Abstammung von Jakob (= Israel), auf der anderen Seite ihre Zugehörigkeit zum Land der Vorfäter bezeichnend.

Geschichtsschreibung und Erinnerung

Bevor wir zum Thema Bund in der Bibel übergehen, wollen wir der Frage nachgehen, in welcher Weise in jüdischer Tradition Geschichte, das heißt Historie, verstanden und rezipiert wird. Es soll daran erinnert werden, daß das jüdische Volk das einzige Volk in der Welt ist, das in der Bibel sein Geschichtsbuch sieht. Ein Geschichtsbuch, das in diesem Sinn eigentümlich ist, da es nicht die Tatsachen der Vergangenheit aufzählt, sondern die Vergangenheit als Quelle der Sinngebung für Gegenwart und Zukunft sieht. Geschichtsschreibung aus jüdischer Sicht heißt also, einen Zusammenhang zu suchen zwischen der gemeinsamen Erfahrung und der Herkunft der jeweiligen Ereignisse in der Vergangenheit, die zukunftsfruchtig sind. Von seinen frühen Anfängen an hat das Volk Israel diesen Zusammenhang gesucht und eingebettet in das Verhältnis des jüdischen Volkes mit dem Gott Israels, wie dies im Tenach - dem jüdischen biblischen Kanon - beschrieben ist. Das jüdische Selbstverständnis wächst aus der Einsicht, die als zentrales Erlebnis die Offenbarung Gottes am Berge Sinai hat, wo Gott dem Volk Lebensregeln gibt und die Grundlage für den Bund mit Ihm angelegt sind. Das Volk erklärt sich bereit, mit Gott in diesen Bund einzutreten - "wir werden tun und wir werden hören" - lautet die bekannte Aussage des Volkes, die bis zum heutigen Tag den Einbruch der Ewigkeit in die Zeit, das Ziel und die Erfüllung der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägyptens und die Vorwegnahme der endgültigen Erlösung als Grundlage hat. Der Gott der Väter wird als der Gott Israels für alle Zeiten erkannt, die im Sinai-Geschehen erkannte Lebensordnung wird aus ihrem zeitlichen Kontext herausgerissen und bildet von nun an die Verbindung zwischen Volk und Gott. Diese Vergegenwärtigung, dieser "Wille zum Sinai", wovon Martin Buber einmal gesprochen hat, wird bereits in prophetischen

Schriften bestätigt. Sie wird die Basis für die weitere Gestaltung der Rechtsordnung, der Codex für das Überleben der biblischen Glaubensgemeinschaft als religiöse Rechtsgemeinde, die auch ihre zivile Lebensordnung aus dem Gesichtspunkt dieser Vergangenheit weiter ausgestaltet.

Dies alles macht es verständlich, daß der Gesamtentwurf des Pentateuchs, der - mit dem Sinai als Mittelpunkt - als Weisung überliefert wurde, als Tora (Lehre) zum Leben diente und bis zum heutigen Tag in seiner Grundauffassung - trotz allen unterschiedlichen Auslegungen, die im Laufe der Jahrhunderte entstanden sind, und die gerade dieses Geschehen immer wieder aufs neue belebten - dient. In großen Teilen des jüdischen Volkes wurde die Tora als Schutz gegen Gewalt, Auflösung und Untergang erfahren, auch ohne eine fest bestimmte jüdische Praxis. Die hohe sittliche Verantwortung, die dem Sinai innewohnt, diente den Propheten, ebenso wie modernen jüdischen Religionsphilosophen wie Hermann Cohen und Franz Rosenzweig, als Inspiration. Sie wurde nie als Last empfunden, eher als Privileg, das dem Volk Israel und der ganzen Welt ein Licht auf dem dunklen Weg der Weltgeschichte sein sollte. "Licht für die Nationen" zu sein, als Grund und Ziel des Exils, ist ein Paradigma, welches das jüdische Volk und seine geistige Identität am meisten geprägt hat.

In der Gedankenwelt des Judentums lag immer der Zwang zum Weiterdenken, der gebietende Drang der Bewegung, das heißt, der Verwandlung der Vergangenheit. Die Tatsachen der Geschichte sind also in ihrem geistigen Hintergrund immer eng verbunden mit den Aufgaben und Anforderungen, denen sich dieses Volk verpflichtet wußte.

Das Judentum ist durch die Straßen der Welt gegangen, durch die es gehen wollte, und durch die es gehen mußte, und deren Weg ist so auch der seine geworden. Mit ihnen hat das Judentum die Geschichte der Welt und ihre Kultur an sich selbst erlebt, oft in der Mitte des Sturmes, da es nicht selten eine herausfordernde Funktion einnahm. Das Bewußtsein aber, eine eigene Welt zu besitzen, diese seelische Kraft, die die zerstreuten Tage zusammenhält, war im jüdischen Volk von seinen frühen Anfängen an rege; dies ist in der Zusammensetzung des Kanons deutlich zu erkennen. Es hatte seine geistige und religiöse Heimat, in der es lebte, unabhängig von Zeit und Ort. Der sichere geschichtliche Boden des Anfangs, welcher bis zum heutigen Tag Juden aus der ganzen Welt zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammenhält, wurde gestärkt durch das schützende Festhalten am Brauch und der inneren Verbindung mit Jerusalem. Als Beispiel wollen wir die folgende Aussage aus dem babylonischen Talmud erörtern:

"Wir haben nämlich gelernt: Anfangs haben sie den Neumond durch Feuersignale angezeigt. Als aber die Samaritaner Verwirrung stifteten, setzte man fest, daß Boten hinausgehen sollten. Wenn aber die Verwirrung durch die Samaritaner beseitigt würde, dann würden sie nur einen Tag feiern; ebenso feierten wir überall, wo die Boten gelangten, nur einen Tag. Nun aber, da wir wissen, wie der Neumond festzusetzen ist, - warum feiern wir immer noch zwei Tage? Weil sie von dort sagen ließen: Seid vorsichtig mit dem Brauch eurer Väter, der euch anvertraut ist. Es werden Zeiten kommen, da Regierungen Verordnungen ausgeben lassen, die Verwirrungen stiften." (Babylonischer Talmud, Jom Tov 4b)

Der jüdische Kalender und damit die Festlegung aller Feste zu der Zeit, die die Tora vorschreibt, hängt mit dem Lauf des Mondes zusammen und erforderte ursprünglich die allmonatliche Beobachtung des Neumondes. Um Irrtümer auszuschließen, überließ man die Beobachtung nicht den einzelnen Gemeinden, sondern gab Nachricht von Jerusalem aus. In der Diaspora, wo der Monatsanfang nicht von Jerusalem aus bekanntgemacht werden konnte, feierte man aus Vorsicht jedes Fest einen Tag länger. Aus dem oben zitierten Talmudtext erkennen wir das Bedürfnis, das richtige Datum ausfindig zu machen, ebenso aber auch das Wissen um die "Verwirrung", welche in der Zukunft unter dem Judentum gestiftet werde, daß die Begegnung mit fremden Kulturen und Verordnungen dazu führen könnte, daß die "Tora der Väter", eine Erbe, das jeder Generation anvertraut ist zur Aufbewahrung verloren gehe.

Obwohl zu Beginn des 4. Jahrhunderts n. Chr. die Norm für die Bestimmung des jüdischen Kalenders endgültig festgesetzt wurde, hütet man doch bis zum heutigen Tag in der jüdischen Diaspora in der ganzen Welt die aus Palästina nach Babylonien geschickte Anweisung, zwei Tage zu feiern.

So reiht sich jede Generation aufs neue als lebendiges Glied in die Kette der Geschichte. Im normalen Ablauf der Geschichte wird durch das Feiern eines Festes als Erinnerung an das Eingreifen Gottes in der Geschichte des Volkes in der Vergangenheit die Zeit gesprengt, und für die Zukunft geöffnet. Der Bund des Volkes mit Gott hebt aus der gesamten Geschichte ein besonderes Geschehen heraus, ein Ereignis, in dem Gott in die Geschichte eingreift und mit dem Volk einen Bund schließt. Im Feiern wird diese Erinnerung als das kollektive Gedächtnis der späteren Generationen ein Teil ihrer Geschichte mit Gott, und so ein Teil ihres Lebens. Wenn das Volk durch die Unterdrückungen und Verfolgungen im langen Exil in Verzweiflung verfällt, bringt es die Kraft und das Wissen auf, Stücke aus der Vergangenheit "herauszubrechen", um sie in die Jetztzeit hineinzutragen. Und so mögen sie auch ein ewiges Versprechen darstellen: es wird, wie der deutsch-jüdische Philosoph Walter Benjamin es in seinen geschichtsphilosophischen Thesen ausdrückt, die Pforte sein, durch die jederzeit der Messias treten kann. So versteht Israel seine Geschichte als die Taten Gottes und erfährt die Zeit nicht als ein Fortschreiten zwischen Ursprung und Ziel, sondern als ein ständiges Erwarten des Einbruchs der Ewigkeit in die Gegenwart.

Wohl das älteste Zeugnis solcher Erfahrung ist das Mirjamlied (Ex. 15:21):

"Singet dem Herrn, hoch erhaben ist er, Ross und Reiter stürzte er ins Meer". Eine kurze zweizeilige Aussage, Mirjam, der Schwester Moses in den Mund gelegt, ein Lied, das den Ereignissen am Ursprung der Geschichte Israels nahesteht: die Rettung beim Durchqueren des Schilfmeeres durch ein Wunder nach dem Auszug aus Ägypten wird als Tat Gottes gepriesen. Über Jahrtausende wird dieses Ereignis im Gedächtnis eingeschrieben als Selbsterfahrung der Kinder Israel, die durch Gott als Retter aus dem Sklavenhaus befreit wurden. Dinge, die normalerweise als Grundlage für eine Gemeinschaft wichtig sind, werden hier nicht erwähnt. der Ort, die Sprache, die Zugehörigkeit zu einem Stamm sind hier irrelevant. Was im Gedächtnis bleibt, ist die Gotteserfahrung, in der das Volk zwischen den Wassern auf dem Trockenen geht, gleichsam wie die Erde bei der Schöpfung. Es ist eine Rettung von den Feinden. Bedrohung und Rettung sind hier Paradigma, die vom Anfang an in der Seele des Volkes auf Grund einer realen Gegenwart eingepägt sind, als Grunderfahrung göttlicher Kraft.

Im 5. Kapitel des Richterbuches finden wir ein ähnliches Zeugnis, aus der Zeit der frühen Siedlungen der Stämme Israels im Land Galiläa. Von dort ist uns eines der ältesten hebräischen Gedichte enthalten, das uns einen Kampf vorführt auf Leben und Tod, mit einem weit überlegenen Feind. Das Lied erzählt von dem Mut und der Angst der Kämpfer und am Ende von der Rettung. Es ist aber nicht in erster Linie ein Preislied auf die Tapferkeit der Kriegshelden noch auf Jael, die den General Sisera, der in ihrem Zelt eine Zuflucht gesucht hatte, tötete, sondern ein Loblied auf Gott, den Retter. Es wird uns geschildert, wie er sich aufmacht, "Gott der du aufzogst aus Seir, einherkamst aus Edoms Gefilde, da bebte die Erde, es tröff der Himmel, und die Wolken troffen von Wasser. Die Berge wankten vor dem Herrn, der Sinai vor dem Herrn, dem Gott Israels." (Ri 5:4-5) Nach einer langen Beschreibung der historischen Situation, kommt dann die Beschreibung der Rettung. Wir erwarten eine Wundertat Gottes aus dem Himmel: "Vom Himmel her kämpften die Sterne, von ihren Bahnen stritten sie wider Sisera" (Ri 5:20) Der Himmel und alle Himmelscharen sind erregt, aber die Rettung kommt durch ein Naturphänomen, so daß die Frage offen bleibt, ob es "Zufall" war oder Eingriff Gottes in den Verlauf der Geschichte. "Der Bach Kischon riß sie hinweg, ein uralter Bach ist der Bach Kischon, tritt einher meine Seele mit Kraft." (Ri 5:21) Einerseits ein Unwetter also, das dem schwer bewaffneten Gegner zum Verhängnis wurde. Aber der Bach Kischon wird der "uralte" genannt, er ist bekannt aus der Vergangenheit und so

knüpft andererseits diese Erzählung an eine uralte Gotteserfahrung an und hebt das Geschehen aus dem Strom der Zeit in die Gegenwart und in die Ewigkeit. Ein drittes Zeugnis bringt uns zum Staat Judäa im Jahre 586, als die Stadt Jerusalem durch die Babylonier zerstört wurde. Ein Augenzeuge erzählt: "Vernichtung plante Gott wider die Mauer der Tochter Zions, spannte die Meßschnur und zog nicht zurück seine tilgende Hand." (Klagelieder 2:8) Gott also, nicht die Babylonier, die es doch für das historische Urteil gewesen sind, und: "Zu Kehrriecht und Auswurf machtest du uns unter den Völkern" (Klagelieder 3:45), und ein Gebet: "Gesunken ist die Krone von unserem Haupt, weh uns das wir gesündigt haben" (Klagelieder 5:16). Das nationale Ende wird hier als Gericht Gottes verstanden und akzeptiert. Der Untergang und Schmerz wird eingebettet in eine große prophetische Lehre, welche die Verantwortlichkeit des Geschehens in der Geschichte nicht unabhängig macht vom menschlichen Handeln innerhalb der Zeit.

In diesen kurzen Zeugnissen werden Erfahrung, Deutung und Bewältigung der Geschichte tradiert, die die Gottesbeziehung ausdrücken, als ständige Wegweiser auf dem langen und mühsamen Weg der jüdischen Geschichte dienen werden und den Bund immer mit neuem Inhalt füllen.

Bund, Land und Verheißung

Im Sinne dieser Darlegungen wollen wir jetzt untersuchen, wie in der Bibel Land, als zum Bund zwischen Volk und Gott gehörig, verstanden wird.

Das hebräische Wort für "Land" ist "eret", welches auch Erde bedeutet. In der Schöpfungsgeschichte finden wir die Grundlage für die Verbindung zwischen Mensch und Gott durch die Erde bereits im 1. Kapitel Genesis:

"Und Gott sprach: Sehet da, ich habe euch gegeben alle Pflanzen, die Samen bringen auf der ganzen Erde, und alle Bäume mit Früchten, die Samen bringen zu eurer Speise."
(Gen. 1:29)

Die Früchte der Erde werden den Menschen vom Anfang an als Geschenk von Gott gegeben; das Land, in das das Volk einzieht, steht für die ganze Erde in Bezug auf die Ernte, deren Erstlingsfrüchte Gott geweiht sind. Im Deuteronomium wird dieser Gedanke in einem kurzen Gebet, das beim Bringen der ersten Früchte der Ernte zum Tempel zu sprechen ist, und in dem sich der Dank für das Geben des Landes ausdrückt, aufgenommen und weitergeführt:

"Wenn du in das Land kommst, das dir der Herr, dein Gott zum Erbe gibt, und es einnimmst und darin wohnst, so sollst du nehmen die Erstlinge aller Feldfrüchte, die du von deinem Lande einbringst, das der Herr dein Gott dir gibt, und du sollst sie in einen Korb legen und hingehen an die Stätte, die der Herr dein Gott erwählen wird, daß sein Name daselbst wohne ... Dann sollst du anheben und sagen vor dem Herrn, deinem Gott: Mein Vater war ein Aramäer, dem Umkommen nahe, und zog hinab nach Ägypten und war dort ein Fremdling mit wenig Leuten und wurde dort ein großes, starkes und zahlreiches Volk. Aber die Ägypter behandelten uns schlecht und bedrückten uns und legten uns harten Dienst auf. Da schrien wir zu dem Herrn, dem Gott unserer Väter. Und der Herr erhörte unser Schreien und sah unser Elend, unsere Angst und Not. Und führte uns aus Ägypten mit ausgestrecktem Arm und mit großem Schrecken, durch Zeichen und Wunder. Und brachte uns an diese Stätte und gab uns dies Land, darin Milch und Honig fließt. Nun bringe ich diese Erstlinge der Früchte des Landes, das du, Herr, mir gegeben hast." (Dt 26:1-10)

In diesem Gebet, das als begleitendes Wort zur Gabe der Erde, durch jeden Menschen persönlich ausgesprochen wird, wird die allgemeine Vorschrift des Gebotes zu einem Anlaß, sich als Einzelner in die Kette der jüdischen Geschichte einzureihen. Das einmalige Ereignis der Befreiung aus Ägypten findet Ziel und Ruheort an dieser Stelle, wo Gott wohnt. Hier wird keine kollektive Erfahrung in Erinnerung gebracht, sondern die Gabe des Landes durch Gott an den Menschen wird erwidert durch die Gabe der Erstlingsfrüchte durch den Menschen an

Gott. Nicht die Väter sind in das Land gekommen, sondern ich bin heute, wie die Väter, in das Land gekommen, eine Aussage, die durch jeden Menschen in jeder Generation wiederholt wird wie am ersten Tag. Wenn ich die ersten Früchte der Ernte in diesem Land esse, erkenne ich aufs neue, daß ich selber in das Land gekommen bin. Um die Bedeutung dieser Aussage zu verstehen, müssen wir an eine andere Stelle im Deuteronomium erinnern: als Moses dem Volk die Geschichte vom Sinai erzählt:

"Der Herr unser Gott hat mit uns einen Bund am Horeb geschlossen. Nicht mit unseren Vätern hat der Herr diesen Bund geschlossen, sondern mit uns selber, diesen hier heute, uns Lebendigen allen." (Dt 5:2-3)

In diesem Satz heißt es nicht, daß Gott nicht nur mit unseren Vätern in der Wüste einen Bund geschlossen hat, sondern "nicht mit unseren Vätern". Kein Mißverständnis darf hier aufkommen, der Bund war nicht nur in der Vergangenheit mit den Vätern, ist nicht aufgehoben durch den Tod der Väter, oder durch einen anderen Bund - der Bund wird immer wieder aufs Neue, mit jedem Einzelnen geschlossen, auf Grund des Sinai-Geschehens mit jeder Generation der Lebendigen vor Gott. Wie Gott das Volk zum Sinai und dann in das Land gebracht hat, so bringt auch jetzt jeder Bauer den Beweis dieses Bringens als seine Gabe an Gott. So wird der Bundesschluß bestätigt in der Landnahme, das Kommen in das im Bund verheißene Land. Die verschiedenen Ebenen der Verbindung mit Land werden in diesem Gebet, als Glaubensaussage, angesprochen: erst ein Umherirren, dann ein Hinabzug nach Ägypten, wo eine Entfremdung und Unterdrückung empfunden wird, die Rettung durch Gott und das Bringen in dieses Land, das von Milch und Honig fließt. Der Bund am Berge Sinai, als Offenbarung Gottes, wird hier nicht erwähnt: die Offenbarung des Landes als fruchtbarer Nahrungsboden für den Menschen nimmt diesen Platz ein, als Kontrast zu der Wüste, in der sich bis jetzt das Wort Gottes offenbart hatte. Ebenso wird keine direkte Aussage gemacht über die Identität der Vorfäter. Jeder erkennt jedoch hier die Geschichten, erzählt im Buch Genesis, von Abraham, Isaak und Jakob, von Joseph und seinen Brüdern, von der Hungersnot, die den Abzug nach Ägypten notwendig machte, der aber auch die Gottesbindung und die Bindung an das Land ermöglicht, wie schon am Anfang dieses langen Weges die Verheißung an den Stammvater Abraham gelaute hat:

"Und der Herr sprach zu Abraham: Geh aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will. Und ich will dich machen zu einem großen Volk und will dich segnen und dir einen großen Namen machen und du sollst ein Segen sein und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde." (Gen. 12:1-3)

Auch hier finden wir das Wort "eretz" wieder: das Land steht für die ganze Erde, und wie Abraham ein Segen sein soll für alle Geschlechter der Erde, so ist auch der Segen des Landes Kanaan - fließend von Milch und Honig - als Erbe des Volkes Israels der Segen für die ganze Erde. Das Gebet schließt mit der Mahnung, dem Fremdling, dem Waisen und der Witwe einen Anteil zu geben:

"Und du sollst sprechen vor dem Herrn, deinem Gott: Ich habe aus meinem Haus gebracht, was geheiligt ist, und habe es gegeben dem Leviten, den Fremdlingen, den Weisen und den Witwen ganz nach deinem Gebot, das du mir geboten hast Sieh nun herab von deiner heiligen Wohnung, vom Himmel, und segne dein Volk Israel und das Land, das du uns gegeben hast, wie du unsern Vätern geschworen hast, ein Land dann Milch und Honig fließt." (Dt. 26:13-15)

Heiligkeit und Sittlichkeit werden hier im Bund Gottes mit dem Volk durch das Land bestätigt, der Segen Gottes geht an das Volk Israel und an das Land. Diese Idee wird noch deutlicher im Zusammenhang mit den Worten des Propheten Jeremias:

"Ich gedenke der Treue deiner Jugend und der Liebe deiner Brautzeit, wie du mir folgtest in die

Wüste, in ein Land, das nicht besät ist. Geheiligt ist Israel dem Herrn, der Erstling seiner Ernte."
(Jer. 2:2-3)

Wie Gott das Volk als Erstgeborene herausbringt (Ex.4:22), um es durch das Geben der Gebote zu heiligen (Ex. 19:5-6), so bringt jetzt Israel sich selbst als Erstling Gottes in der Welt dar. Dieses Symbol bekommt eine reale Bedeutung, wenn es ein wirkliches Volk und ein wirkliches Land betrifft. Der Weg durch die Wüste wird bei Jeremia erwähnt als der geschichtliche Ort, wo der Bund zwischen dem Volk und Gott auf der persönlichen Ebene - als Liebe einer Jugend - stattgefunden hat. Aus diesem Verhältnis zwischen dem Gott der Geschichte und dem Gott der Natur, die nicht voneinander zu trennen sind, wächst die Bedeutung des Landes als Ort der Erfüllung des Bundes.

Ebenfalls in diesem Zusammenhang zu verstehen, ist die Institution des Schabbatjahres. Im Buch Exodus wird die Vorschrift, das Land im siebten Jahr ruhen zu lassen, verbunden mit dem Schabbatgebot:

"Sechs Jahre sollst du dein Land besäen und deine Früchte einsammeln. Aber im siebten Jahr sollst du es ruhen und liegen lassen, daß die Armen unter deinem Volk davon essen, und was übrig bleibt, mag das Wild auf dem Felde essen ... Sechs Tage sollst du deine Arbeit tun, aber am siebten Tag sollst du ruhen, auf daß dein Rind und Esel ruhen und deiner Sklavin Sohn und der Fremdling sich erquicken." (Ex.23:10-12)

Diese Vorschriften sind hier ein Teil der Gebote des Rechtsschutzes der Schwachen, der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe, und zeigen, wie das Ruhen am Schabbat, das Land und seine Ernte, integraler Teil der sittlichen Ordnung der Gesellschaft sind. Auch hier ist das Verhältnis mit Gott in diese Ordnung eingebettet: die Erde gehört Gott, und der Mensch darf sie nur unter bestimmten Voraussetzungen benutzen.

"Den Ertrag deines Feldes und den Überfluß deines Weinberges sollst du nicht zurückhalten. Deinen ersten Sohn sollst du mir geben. So sollst du auch tun mit deinem Stier und deinem Kleinvieh. Sieben Tage laß es bei seiner Mutter sein, am achten Tag sollst du es mir geben."
(Ex.22:28-29)

Eine ausführlichere Fassung dieses Gesetzes finden wir im Buch Leviticus, wo der Schabbat im Mittelpunkt steht. "Schabbat des Landes" erscheint als Feierzeit der Erde, als Zeichen, daß das Ruhen nicht ein Aufhören der Arbeit ist, sondern den Bund mit Gott meint, der die Heiligkeit und die Sittlichkeit vereint. Die Vorschriften für das Jubeljahr, die eine Zeitgrenze von fünfzig Jahren für jeden Landverkauf festlegen und eine Einlösung für das Land gewähren, fallen auch unter diesen Gesichtspunkt. Die Einlösung von Land wird auch auf Grundstücke und Häuser erweitert, sowie auf das Leihen von Geld und den Kauf von Sklaven. Immer wieder finden wir als Grund die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten und das Kommen in das Land als Zeichen des Bundes:

"Ich bin der Herr, euer Gott, der euch aus Ägypten geführt hat, um euch das Land Kanaan zu geben und euer Gott zu sein." (Lev.25:38)

Über die Arbeitsverhältnisse heißt es dort:

"Wenn dein Bruder neben dir verarmt und sich dir verkauft, so sollst du ihn nicht als Sklaven dienen lassen, sondern wie ein Tagelöhner, wie ein Beisasse soll er dir sein und bis an das Erlaßjahr bei dir dienen. Dann soll er von dir frei ausgehen und seine Kinder mit ihm und soll zurückkehren zu seiner Sippe und wieder zu seiner Vater Habe kommen. Denn sie sind meine Knechte, die ich aus Ägyptenland geführt habe. Darum soll man sie nicht als Sklaven verkaufen." (Lev.25:39-42)

Die Kinder Israels waren Knechte des Pharaos in Ägypten, von jetzt an sind sie Gottes Knechte. Wie am Schabbat der Knecht, die Magd, der Fremdling und sogar die Tiere als lebendige Wesen frei sind von jedem Arbeitsvertrag, so ist das Ruhen des Ackers und das Ruhen der Schöpfung am siebten Tag Vollendung und Heiligung der Welt. Die Freiheit des Menschen von der weltlichen Arbeit des Schaffens erlaubt eine Imitatio Dei der Freiheit als Bund. (vgl. Ex.31:12-17) Und so heißt es im Buch Leviticus als Anweisung des Verhaltens im Lande Kanaan:

"Wenn ihr in das Land kommt, das ich euch geben werde, so soll das Land dem Herrn einen Schabbat feiern. Sechs Jahre sollst du dein Feld besäen und sechs Jahre deinen Weinberg beschneiden und die Früchte einsammeln, aber im siebten Jahr soll das Land dem Herrn einen

feierlichen Schabbat halten; da sollst du dein Feld nicht besäen, noch deinen Weinberg beschneiden. Was von selber nach deiner Ernte wächst, sollst du nicht ernten, und die Trauben, die ohne deine Arbeit wachsen, sollst du nicht lesen: ein Schabbatjahr des Landes soll es sein. Was das Land während seines Schabbats trägt, davon sollt ihr essen, du und dein Knecht und deine Magd, dein Tagelöhner und dein Beisasse, die bei dir weilen, das Vieh und das Wild in deinem Lande, all sein Ertrag soll zur Nahrung dienen. Und du sollst zählen sieben Schabbatjahre, sieben mal sieben Jahre, da die Zeit der Schabbatjahre neunundvierzig Jahre mache. Da sollst du eine Posaune blasen lassen durch euer ganzes Land am zehnten Tage des siebten Monats, am Versöhnungstag. Und ihr sollt das fünfzigste Jahr heiligen und sollt eine Freilassung ausrufen im Lande für alle, die darin wohnen; es soll ein Erlaßjahr für euch sein. Da soll ein jeder bei euch wieder zu seiner Habe und zu seiner Sippe kommen." (Lev.25:2-10)

In diesem Abschnitt finden wir die wichtigsten Motive des Bundes mit Gott: die Schöpfung der Welt als gemeinsames Gut von Gott und Mensch soll nach sieben Jahren Gott geweiht werden, als Erinnerung an diesen Bund. Im liturgischen Jahr wird so die Zeit zwischen dem Pessach-Fest (Auszug aus Ägypten) und dem Wochenfest (Geben der Tora am Berge Sinai), wenn sieben Wochen gezählt werden (die sogenannte Omerzählung; vgl. Ex.16 und Lev.23:15) geweiht. Der große Versöhnungstag wird "Schabbat Schabbaton" genannt, eine Vollendung der Schöpfung und Vorwegnahme der endgültigen Versöhnung zwischen Mensch und Gott, der Erlösung. Die Einlösung des Landes ist also eng mit der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung verbunden.

Der Bund zwischen Gott und Volk Israel wird an der Erde sichtbar als Segen oder als Fluch:

"So will ich das Land wüst machen, daß eure Feinde, die darin wohnen werden, sich davon entsetzen. Euch will ich aber unter die Völker zerstreuen und mit gezücktem Schwert hinter euch her sein, daß euer Land soll wüst sein und eure Stadt zerstört. Als dann wird das Land seine Schabbate nachholen. Solange es wüst liegt, wird es ruhen, weil es nicht ruhen konnte, als ihr es solltet ruhen lassen, während ihr darin wohntet." (Lev.26:32-35)

Der Segen Gottes über das Land wird hier mit dem Bundschluß zwischen Gott und Volk Israel verbunden: wenn das Volk den Bund nicht hält, dann wird sogar die Erde den Menschen, die dort wohnen, ihre Nahrung nicht geben. Die Kinder Israels werden zerstreut werden, sodaß das Land "seine Schabbate nachholen" kann. Das Schicksal der Erde, nicht nur die Fruchtbarkeit des Landes Kanaan, wird hier angesprochen: mit gezücktem Schwert wird das Volk Israel verfolgt.

Wir können auch hier wieder beobachten, wie das Verhalten der Kinder Israels als Bundeszeichen im Lande Kanaan, weit über die Grenzen dieses Landes, eine fast universale Bedeutung bekommt, als Zeichen für die Völker. Der Schabbat der Schöpfung soll also am Schabbat des Landes sichtbar werden: wenn das Volk Israel nicht dafür sorgt, in der Verbindung mit Gott, wobei am siebten Jahr genug zu essen ist und auch für das achte und neunte gesorgt wird (Lev.25:20-29), dann wird das Land wüst liegen bleiben, da es nicht im Zeichen des Bundes ruhen konnte. Die Symbiose zwischen Gott, Israel und Land wird nochmals deutlich in der Beschreibung derjenigen, die übrig bleiben werden: sie werden sich

wie ewig Verfolgte und Verjagte fühlen, obwohl sie niemand jagt: "einer soll über den anderen hinfallen, als wäre das Schwert hinter ihnen" (Lev 26:37). Am Ende erfolgt dann aber die Erinnerung an die Barmherzigkeit und Treue Gottes, die die Umkehr des Volkes erkennt und annimmt: "Ich werde an meinen Bund mit Jakob gedenken und an meinen Bund mit Isaak und an meinen Bund mit Abraham und werde an das Land gedenken" (Lev.26:42). Die Vorfäter werden hier in einem Atem mit dem Land erinnert.

Im Deuteronomium, in den Abschiedsreden Moses, wird die besondere Qualität des Landes Kanaan betont im Gegensatz zu Ägypten:

"Denn das Land, in das du kommst, es einzunehmen, ist nicht wie Ägyptenland, von dem ihr ausgezogen seid, wo du deinen Samen säen und selbst tranken mußt, wie einen Garten, sondern es hat Berge und Auen, die der Regen vom Himmel trinkt - ein Land, auf das der Herr, dein Gott, achthat und die Augen des Herrn, deines Gottes, immerdar sehen vom Anfang des Jahres bis an sein Ende." (Dt 11:10-12)

Der Bund, den Gott mit der Erde geschlossen hat, die Erde mit Regen zu versorgen, wird sichtbar werden für das Volk im Lande Kanaan, das seine Nahrung direkt aus dem Himmel bekommt und das ganze Jahr die Aufmerksamkeit Gottes erhält. Dies soll auch zum Zeichen sein, wie die Gebote Gottes, die das Volk im Herzen und in seiner Seele aufnehmen, als Zeichen auf dem Arm und zwischen den Augen tragen, die Kinder lehren und am Pfosten des Hauses und am Tor schreiben soll:

"Auf daß ihr und eure Kinder lange lebt in dem Lande, das der Herr, wie er deinen Vätern geschworen hat, ihnen geben will, solange die Tage des Himmels auf der Erde währen."
(Dt 11:21, vgl. auch das Schma-Gebet, das auch wieder mit einer Verheißung des Landes an Israel verbunden wird - Dt 6:3ff.)

Bei den Propheten bekommt diese Verbindung eine zusätzliche Bedeutung. Jesaja trauert um die geschändete Erde:

"Die Erde ist entweiht von ihren Bewohnern, denn sie übertraten das Gesetz und ändern die Gebote und brechen den ewigen Bund. Darum verzehrt ein Fluch die Erde ... die Erde wird taumeln wie ein Trunkener und wird hin und her geworfen wie eine schwankende Hütte ..."
(Jes. 24:5,6,20)

Im zweiten Buch der Chronik wird am Ende die Rückkehr Israels in das Land mit dem Wort Jeremias verbunden:

"...damit erfüllt würde das Wort des Herrn durch den Mund Jeremias. Das Land hatte die ganze Zeit über, da es wust lag, Schabbat, bis es an seinen Schabbaten genug hatte, bis siebzig Jahre voll waren." (2 Chronik 36:21)

Nachdem alle Tage der Verödung bis siebzig Jahre erfüllt waren, nachdem also das Land sozusagen sein Zeichen gegeben hatte, konnte das Volk wieder zurückkehren. Dies ist ein Beispiel dafür, wie im jüdischen Kanon jüngere Texte mit älteren verbunden werden, die eine Epoche legt die andere aus. Es wird so eine Verbindung gelegt zwischen Gott, Volk und Land im Sinne von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung; dieses Verständnis wird im Judentum bis zum heutigen Tag wach gehalten.

So sehen wir, daß der ewige Natursegens der Erde im jüdischen Volk als geschichtlicher Segen erfahren wird und in das besondere Verhältnis zu seinem Land im Bund mit Gott eingebettet wird. Das Versprechen, "das Land, das ich dir zeigen werde" - wird, wie Martin Buber gezeigt hat, erst im Land Kanaan erfüllt. In Haran redete Gott nur mit Abraham, in Kanaan zeigt sich Gott von Angesicht zu Angesicht und läßt ihn das Land sehen (Gen 12:1-9). Die Gottesschau und die Landschaft fallen hier zusammen. Dort im Land wird das Wort Gottes

seine endgültige Erfüllung bekommen, wird das Volk ein Segen für alle Völker sein, dadurch, daß es Gerechtigkeit pflegt.

In der Wüstenwanderung des Volkes, auf der Schwelle des Eintritts in das verheißene Land, wird dieses Bild wiederholt: "Schelach lecha - schicke für dich" heißt es dort (Num. 14), wie es bei Abraham "Lech lecha - gehe für dich" geheißen hat. Nicht Abraham, der das Land in seiner Länge und Breite durchkreuzte, oder Moses, als Botschafter Gottes, kann es dem Volk kundtun, das Volk, jeder einzelne "für sich" muß es selbst sehen. Und so kehrt auch in der Erzählung der Wüstenwanderung, im Deuteronomium, im Angesicht des verheißenen und gelobten Landes die Idee zurück, daß das Land dem Volk als Erbteil gegeben ist.

Exil, Rückkehr und das Gebet um Erlösung

Wir haben gesehen, daß die Verbindung mit dem Land für das jüdische Volk ganz besonders wichtig ist. Es ist einerseits der Ort, wo Abraham zum ersten mal einen Altar baut und den Namen Gottes über ihm ausruft, und es ist auch der Ort, wohin das Volk Israel nach dem Auszug aus Ägypten geführt werden soll. Der Weg führt aber über einen Berg, für Abraham ist es der Berg Moria, für das Volk der Berg Sinai. Erst danach ist der Weg von einer besonderen Qualität geworden, das Volk sieht jetzt das Land, das nicht nur verheißene ist an Abraham, sondern ihm besiegelt ist durch den Bund am Berge Sinai. Der Weg aber ist lang und mühsam, und selbst wenn das Volk im Lande wohnt, ist es unfähig, den Bund mit Gott zu halten.

Die Zeugnisse der Propheten erzählen vom Reifungsprozeß des Volkes. Das Scheitern des Glaubens ist das Scheitern des Volkes, in seinem Land Gerechtigkeit zu üben. Nach der Zerstörung des Tempels bleibt die Erinnerung, die Sehnsucht, nach Zion zurückzukehren. Diese Sehnsucht ist treibende Kraft, die Hoffnung in einer hoffnungslosen Welt, die durch den frommen Juden dreimal täglich im Achtzehngebet ausgesprochen wird, wenn die Augen nach Zion gerichtet werden: "Und unsere Augen sollen es sehen, wenn du nach Zion in Barmherzigkeit zurückkehrst". Die Verbindung Gottes mit dem Volk Israel ist die Basis für seine Lebenswelt, wo das Volk sich auch befindet. Wenn die Trennung zwischen Volk und Land vollzogen ist, dann zieht die Schechina - die Einwohnung Gottes in der Welt - mit dem Volk ins Exil und teilt ihr Leid. Gott läßt das Volk im Exil, aber ruft doch aus: "Wären meine Söhne im Land Israel, ob sie es auch verunreinigen".

Das Versprechen des Psalmisten: "Wenn ich dein vergesse, Jerusalem, vergesse ich meine rechte Hand" wird bis zum heutigen Tag als Spruch am Ende einer Hochzeitsfeier gesungen, um daran zu erinnern, daß jede Feier erst vollkommen sein wird nach der Rückkehr nach Zion. Wenn man ein Haus baut in jüdischer Tradition, läßt man eine Ecke ohne Pflaster als Erinnerung an den zerstörten Tempel. Als die Juden in Prag eine Synagoge bauten, nannten sie diese "Al-tenai" - "auf Kondition", d.h. unter der Bedingung, daß, wenn der Tempel wieder erbaut wird, wir nach Jerusalem ziehen werden, bauen wir hier dieses Gotteshaus. (Meistens wird dies nicht richtig verstanden und man nennt die Synagoge "Alt-neu", was die Bedeutung vollkommen pervertiert).

Die Gebete Israels haben fast ohne Ausnahme immer die Sehnsucht nach der Rückkehr nach Zion wachgehalten. Das Siedeln im Land ist laut den Rabbinen ein Gebot, das alle anderen Gebote in der Tora aufwiegt, gemäß Deuteronomium 11:13ff. und 12:28ff., wo das Erfüllen der Gebote mit dem Bleiben im Land verknüpft ist. Der Tatsache des Wohnens im Lande wird hier ein Gewicht zugeschrieben, welches alle anderen Gebote übersteigt. Im Talmud finden wir sogar die Aussage:

"Jeder der im Lande Israel wohnt, gleicht dem, der einen Gott hat, und jeder der im Ausland wohnt, gleicht dem, der keinen Gott hat." (Babylonischer Talmud, Ketubot 110b)

Diese Aussage basiert auf dem wörtlich genommenen Schriftvers, nach welchem Gott das Volk aus Ägypten geführt hat, "um euch das Land Kanaan zu geben, um euer Gott zu sein" (Lev.25:38). Diese Verbindung ist auch im Exil also ein Zeichen des Bundes geblieben: Gott dienen, heißt im Lande wohnen. Die Tragödie, daß Moses das Land nicht betreten durfte, wird in der jüdischen Tradition so thematisiert:

"Warum begehrte Moses, unser Meister, das Land Israel zu betreten? Hatte er etwa nötig, von seinen Früchten zu essen? Oder hatte er nötig, sich an seiner Güte zu sättigen? Nicht doch, denn so sagte sich Moses: Viele Gebote wurden Israel geboten; die sich nur im Land Israel erfüllen lassen. Ich möchte das Israelland betreten, damit sie alle durch mich erfüllt werden." (Babylonischer Talmud, Sota 14a)

Der Brauch, in Israel begraben zu werden, hat seinen Ursprung in alten Quellen, und wir wissen aus der Geschichte, besonders des osteuropäischen Judentums, daß viele Männer und Frauen Geld gesammelt und von jedem Abschied genommen haben, um die lange letzte Reise nach Haus zu Gott zu machen. Raw Anan sagte:

"Jeder, der im Lande Israel begraben liegt, ist, als ob er unter dem Altar begraben liege. Hier steht geschrieben (Ex.20:24): 'einen Altar von Erde mache mir' und dort steht geschrieben (Dt 32:43): 'Seine Erde versöhnt sein Volk'." (Babylonischer Talmud, Ketubot 111a)

Das Wort Erde verbindet die beiden Zitate. Der Sinn des letzten Zitats ist so gewendet, daß er nur noch ergänzt zu werden braucht durch das Wort "Altar". Dies ist auch der Grund, daß man ein wenig Erde aus Israel auf ein Grab schüttet, als Zeichen der Sühnekraft des Altars.

Die Hoffnungen des jüdischen Volkes auf Erlösung sind eng mit dem Lande Israels verbunden. Die Rückkehr nach Zion ist die große Vision der Erlösung bei den Propheten Israels. In den dunklen Zeiten des Exils, war das Halten der Gebote, insbesondere des Schabbats, der wie eine Kommende Welt einen Tag in Woche heiligte, (- auch hier wieder der Einbruch in die Zeit -), ein Schutz und Zeichen der Verheißung:

"Der Allerheilige spricht: Wenn ihr das Gebot der Schabbatlichter erfüllt, werde ich euch dereinst die Lichter von Zion schauen lassen, denn es heißt (Zephania 1:12): 'Und es wird an jenem Tage geschehen, da werde ich Jerusalem mit Lichtern durchsuchen. Ich werde bewirken, daß ihr nicht mehr des Lichtes der Sonne bedürft, sondern meine Herrlichkeit wird erstrahlen und euch Licht spenden', wie es heißt (Jes. 60:19): 'Nicht mehr wird die Sonne dir als Leuchte am Tage dienen sondern vielmehr wird der Herr dir ein ewiges Licht sein.' Durch welchen Verdienst wird Israel all dieses Heil widerfahren? Durch den Verdienst der Lichter, die sie am Schabbat zu Ehren anstecken." (Jalkut Schimoni zu Num. 8:2).

Im Achtzehngebet, dem zentralen Gebet des jüdischen Gottesdienstes, steht die Rückkehr nach Zion im Zentrum. Es ist eines der ältesten Gebete Israels, festgelegt in der Zeit der Mischna. Der 14. Segensspruch enthält das Gebet für den Wiederaufbau Jerusalems in unserer Zeit, der 15. Segensspruch ist für den Messias, der 16. Segensspruch ist die Bitte, Gott solle das Gebet hören, der 17. Segensspruch, daß der Tempeldienst wieder eingerichtet werde, der 18. ist der Segensspruch für den Frieden. Eine andere wichtige Gebetsquelle für das Verständnis von Bund und Land ist das Nachtschgebet. Der 1. Segensspruch dankt Gott, daß er die Welt ernährt, der 2. Segensspruch ist der Dank für die Landgabe, der 3. Segensspruch ist ein Trostgebet um die Zerstörung Jerusalems und Bitte für den Aufbau, und der 4. Segensspruch ist Dank für alles Gute und die Hoffnung auf die endgültige Erlösung.

Die Verbindung zwischen dem heiligen Land und der Diaspora war aber für das jüdische Volk nicht nur eine religiöse Hoffnung. Aus den Quellen des Momenta Judaica Archiv in Köln wissen wir zum Beispiel, daß es in den fünfzehnhundert Jahren des Exils eine ständige lebendige Brücke gegeben hat, insbesondere zwischen jüdischen Gemeinden im Rheinland (schon seit dem 10. Jahrhundert), und Eretz Israel. Diese Brücke formten die

Rabbinen als Verfasser der Responsa, die Wallfahrer als Briefschreiber und die Sendboten des jüdischen Palästina an die Diaspora. Auch andere Gemeinden in Europa, zum Beispiel in Holland, hielten einen regen Kontakt mit durch sie gestifteten kleinen Gemeinden und Institutionen in Palästina, die meistens für die Armen sorgten und auch Sendboten schickten, um die lebendige Brücke aufrechtzuerhalten.

Die Hoffnung auf eine Rückkehr nach Jerusalem hat das jüdische Volk nie aufgegeben. Das Ende zu beschleunigen, war aber untersagt, und die Frommen, auch die Frommen im heutigen Staat Israel, warten auf den Tag, "da Gott das Volk zurückführen wird". Obwohl der Staat den modernen Charakter einer westlichen Demokratie trägt, ist der Streit um den jüdischen Inhalt des Staates noch immer ein politisches Thema von höchstem Rang, das in den letzten Friedensverhandlungen mit den arabischen Ländern wieder eine große Rolle spielt. Im Laufe der Jahrhunderte war sich das Volk des Widerspruchs bewußt, für etwas innig, für heute, zu beten, was doch geduldig abgewartet werden sollte und vielleicht erst am Ende der Tage in Erfüllung gehen wird. Franz Rosenzweig beschreibt diese Spannung in einem Brief an Gertrud Oppenheim in folgender Weise:

"Ich kann mir vorstellen, daß man jeder Gegenwart ein "Du bist es noch nicht" entgegenhält. Wie man aus diesem Tun ein Prinzip für die Zukunft machen kann, ohne die Zukunft damit zu ruinieren, das verstehe ich nicht. Ich habe keine Vorstellung davon, wie man um etwas beten soll, was man von vornhinein für unmöglich hält ... Die Propheten haben ein irdisches Zion der Zukunft gemeint. Die Ewigkeit, die wir Juden meinen, liegt nicht im Unendlichen, sondern "bald in unseren Tagen"

Aber aus diesem Paradox eben lebt das jüdische Volk.

Ein Volk aus vielen Völkern – Der Erwählungs Glaube Israels und seine Bedeutung in biblischer Zeit*

von Ernst-Joachim Waschke

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg/Theologische Fakultät

I.

Israel – das Volk der Bibel, Hausmutter und Hausvater aller Gläubigen, der Juden, Christen und Muslime, das Volk göttlicher Weisungen und Verheißungen, was steht hinter diesem Namen und was steht hinter dieser Geschichte?

Der evangelische Theologe KARL BARTH hat einmal geäußert, daß es keinen wirklichen Gottesbeweis geben kann, weder einen philosophischen noch einen naturwissenschaftlichen. Wenn es einen Gottesbeweis gib, dann ist es ein geschichtlicher: Die Existenz des späteren und heutigen Judentums, des gläubigen wie des ungläubigen. KARL BARTH hat damit zugleich den Kirchen die Aufgabe gestellt, Israels Geschichte und Gegenwart nicht einfach nur unter dem Blickwinkel von Politik und Religion zu betrachten, sondern von der Bibel her als der "Urgestalt der einen Gottesoffenbarung".¹

In der Tat steht hinter Israel, dem Gottesvolk der Bibel, etwas, daß wir Geheimnis nennen müssen. Auch wenn es Theologen und Historiker in gleicher Weise fasziniert, vermögen es beide doch kaum vollgültig zu entschlüsseln. Unser Wissen um Israel mag genügen, vielschichtige und spannungsreiche Phänomene zu benennen, die Entwicklung seiner Religion und Geschichte zu beschreiben. Die Wurzel aber, das, was den Weg des Volkes Israel so und nicht anders hat verlaufen lassen, den Weg also, den wir in der Geschichte bis in unsere Gegenwart verfolgen können, bleibt weithin im Dunkeln. Jeder Versuch, hier etwas mehr zu begreifen, kann deshalb nur der Versuch sein, sich aus geschichtlicher Ferne und von außen her dem zu nähern, was Israel im Laufe seiner Geschichte allein glaubend und hoffend bekennen konnte: *Gottes erwähltes Volk zu sein.*

Ich will eine solche Annäherung in drei Schritten versuchen, indem ich zunächst in gebotener Kürze auf historische und religionsgeschichtliche Aspekte des Themas eingehe, um dann ausführlicher die theologischen Konsequenzen des Erwählungsglaubens aufzuzeigen.

* Überarbeitete und gekürzte Fassung des Beitrages zur Festschrift für SIEGFRIED WAGNER, hg. von A. MEINHOLD und R. LUX, Gottesvolk. Beiträge zu einem Thema Biblischer Theologie, Berlin 1988, 11-28

¹ Ad Limina Apostolorum, Berlin 1969, 37.

Historisch betrachtet gehörte Israel in biblischer Zeit nie zu den Völkern und Staaten, deren Bedeutung und Kraft ausreichend waren, die politischen Machtverhältnisse des Vorderen Orients und der antiken Welt entscheiden mitzubestimmen. Israel zählte zu den syrisch-palästinischen Kleinstaaten des 1. Jt. v. Chr. an der Ostküste des Mittelmeeres. Es handelt sich hierbei um Staaten, die sich am Ende des 2. Jt. v. Chr., im Übergang von der Spätbronzezeit zur Eisenzeit, auf der Landbrücke zwischen Mesopotamien und Ägypten herausgebildet hatten und die in ihrer wechselvollen Geschichte von dem Willen der Großmächte an Euphrat und Nil abhängig und deren Machtansprüche sie mehr oder weniger hart unterworfen waren.

Schon daß Israel in der Zeit staatlicher Selbständigkeit kaum eine einheitliche politische Größe darstellte, ist ein deutlicher Hinweis auf seine politische Bedeutungslosigkeit. Ein geeintes Reich und Staatsgebilde existierte allein im 10. Jh. v. Chr. unter den Königen David und Salomo. Nach dem Tod des letzteren trennte man sich wieder in die Reiche Israel und Juda. Was beide am Ende ihrer knapp 300- bzw. 500jährigen Staatsgeschichte einte, war das gleiche, nur zeitversetzte Los. Beide wurden sie ein Raub der Großmächte. Das Nordreich Israel unterlag im Ausgang des 8. Jh. v. Chr. den Assyrern und das Südreich Juda zu Beginn des 6. Jh. v. Chr. den Babyloniern.

So gesehen unterscheidet sich Israel kaum von seinen Nachbarvölkern, die alle dem geschichtlichen Vergessen anheim fielen: Den Edomitern, Moabitern und Ammonitern im Osten oder den philistäischen Stadtstaaten im Westen. Was Israel allerdings aus seiner Umwelt grundsätzlich heraushebt, das ist die Tatsache, daß politisches und geschichtliches Geschick hier nicht gleichzusetzen sind. Trotz des Untergangs der Staaten Israel und Juda geht die Geschichte Israels weiter; zunächst in der babylonischen Gefangenschaft und auf den Trümmern Jerusalems, später dann als Provinz der Persern, der Griechen und der Römer. Versuche, die staatliche Selbständigkeit wiederzugewinnen, hat es in der Folgezeit zwar immer gegeben, aber die politischen Ereignisse bildeten nicht mehr das wirkliche Rückrat der Geschichte. In wenigen Generationen und durch schlimme Katastrophen hindurch hatte es Israel gelernt, ohne Königtum; und eigenes Staatswesen auszukommen. Das Bekenntnis zu dem *einen* und *einzig* Gott sowie der Glaube, erwählt zu sein, wurden zum Fundament und zum Maßstab aller geschichtlichen Erfahrungen.

Wie immer wir die Geschichte Israels aufgrund historisch-kritischer Einsichten zu deuten vermögen, Israel selbst hat seine Geschichte nie anders als unter diesem Bekenntnis darzustellen vermocht. Gleich einem roten Faden sind Gottes Zusagen an Israel in den unterschiedlichen Überlieferungen und Traditionen der Geschichte eingewoben. Das gilt angefangen von den Vätergeschichten der Genesis bis hin zum Geschichtswerk der Chronik. Sie waren jeder Generation Zuspruch und Anspruch zugleich. Die Frage nach Israel impliziert deshalb immer die Frage nach seinem Bekenntnis, Gottes erwähltes Volk zu sein.

III.

1.

Für Israel war die Erwählung mit einer geschichtlichen Tat verbunden. Gott hatte Israel aus der ägyptischen Knechtschaft befreit, er hatte sein Volk durch Mose herausgeführt aus dem Frohdienst, der Sklaverei Ägyptens. Diese geschichtliche Erfahrung wurde von Generation zu Generation weitergegeben und hat den Glauben Israels bis ins Tiefste bestimmt. Noch heute bekennt die jüdische Gemeinde in der Passa-Nacht:

"Knechte sind wir gewesen dem Pharao in Ägypten... Und hätte der Heilige, gelobt sei er, unsere Väter nicht aus Ägypten geführt, so wären wahrlich wir, unsere Kinder und Kindeskinde auf ewig den Ägyptern dienstbar" (Haggada zum Passa).

Israel verstand und konnte diese Befreiung gar nicht anders deuten als die besondere, überhaupt nicht begreifbare Beziehung Gottes zu diesem Volk.

Im Deuteronomium ist der Erwählungsglaube klassisch und in einer einzigartigen Weise programmatisch zur Sprache gebracht. Wir lesen im 7. Kapitel:

"Denn ein heiliges Volk bist du dem Herrn, deinem Gott. Dich hat der Herr, dein Gott, erwählt, sein Eigentumsvolk zu sein aus allen Völkern, die auf Erden sind. Nicht weil ihr zahlreicher seid als alle Völker, hat sich der Herr euch zugewandt und euch erwählt, denn ihr seid das geringste unter allen Völkern, sondern weil der Herr euch liebte und er den Schwur hielt, den er euren Vätern geschworen hat, hat euch der Herr herausgeführt mit starker Hand und dich losgekauft aus dem Sklavenhaus, aus der Hand Pharaos, des Königs von Ägypten" (V. 6-8).

Nahezu alle Elemente, die im Alten Testament den Glauben an Israels Erwählung bestimmen, sind in diesem Text enthalten. Gott hat Israel für sich erwählt, er hat es geheiligt. Die Bezeichnung "heiliges Volk" und "Eigentumsvolk" umschreiben in je eigener Betonung den Grundcharakter der Erwählung: Israel ist von der Welt ausgesondert und gehört allein seinem Gott an. Wichtig dabei ist, daß die Erwählung in keiner Weise in einem Verhalten oder einer besonderen Eigenschaft Israels begründet wird. Eher scheint das Gegenteil der Fall zu sein. Was jedenfalls Macht, Ansehen und Größe betrifft, hält Israel einen Vergleich mit den Völkern nicht stand. Es ist das geringste unter den Völkern, und ähnlich lautet auch die Aussage von Dtn 4,37:

"Weil er (der Herr) deine Väter geliebt und ihre Nachkommen nach ihnen erwählt hat, führte er dich unter seinem Angesicht in seiner großen Kraft aus Ägypten heraus, um vor dir Völker zu vertreiben, die größer und mächtiger sind als du."

Aber nicht nur im Vergleich mit den Völkern ist dieses Urteil zu treffen, auch die Selbstbeurteilung Israels fällt nach Dtn 9,4-6 negativ aus. Israel hat keinen Grund sich selbst zu rühmen. Wenn Gott die Völker vor Israel vertrieben hat, dann ist das wegen der Schuld dieser Völker geschehen und nicht aufgrund des Verdienstes und der Rechtschaffenheit Israels. So heißt es am Ende des oben genannten Abschnitts:

"Erkenne denn, daß nicht wegen deiner Gerechtigkeit dir der Herr, dein Gott, dieses schöne Land geben wird, um es zu besitzen, denn ein halsstarriges Volk bist du" (V. 6).

Der Grund und die Wurzel der Erwählung liegen für das Deuteronomium allein bei Gott, in seiner Liebe und in dem Schwur, den er einst den Vätern gegeben hat. So gesehen konnte die Erwählung für Israel nicht Statisches beinhalten, sie konnte zu keinem unveränderlichen, ewi-

gen Zustand werden. Die Erwählung war in einem geschichtlichen Handeln Gottes begründet, und nur aus dieser Geschichte heraus läßt sich von der Erwählung Israels in einem qualifizierten Sinne sprechen.

2.

Nicht an allen Stellen, wo im Alten Testament von dem Verhältnis Gottes zu Israel die Rede ist, ist auch von Erwählung die Rede. Es gibt einige Texte, die auf der religionsgeschichtlichen Ebene noch zu erkennen geben, daß das Verhältnis Israels zu seinem Gott auch durchaus fundamental und hoch mythisch verstanden werden konnte. Eine solche vermutlich alte, in jedem Fall sehr ungewöhnliche Tradition scheint in Dtn 32,8f erhalten zu sein. Es heißt dort:

"Als 'Eljon (der Höchste) die Völker als Erbbesitz verteilte, als er die Menschen trennte, da setzte er die Zahl der Völker fest nach der Zahl der 'Söhne 'Els [MT: der Söhne Israels]. Fürwahr, Anteil JHWHs wurde sein Volk, Jakob sein zugemessener Erbeil."

Betrachtet man diesen Text in seiner ursprünglichen Lesart und ohne seinen Kontext, dann ist hier von Erwählung mit Gewißheit nicht die Rede. Trotz der Aussage, daß Israel Gottes Volk ist, wird das Verhältnis Gottes zu Israel hier in keiner besonderen und schon gar nicht gegenüber der ganzen Völkerwelt aussondernden Weise qualifiziert. Israel hat JHWH zum Gott wie der Gott *Kamosch* zu den Ammonitern gehört (Ri 11,24) und wie jede andere Nation und jedes andere Land seinen Gott besitzt (Rut 1,15f.). Das Verhältnis ist nicht durch JHWH, sondern durch 'Eljon gestiftet; es ist nicht in einer geschichtlichen Tat, sondern hoch mythisch und fundamental begründet. Im Kontext allerdings ist 'Eljon kein anderer als JHWH selbst, und Israel kann deshalb nicht das Volk irgendeines Gottes sein. Es ist das Volk des "Höchsten" allein. Er nahm es sich selbst zum Erbbesitz, was in Dtn 32 dann auch geschichtlich ausgelegt wird. Aber erst dem erweiterten Kontext korrespondieren Aussagen wie wir sie in Dtn 4,7 finden:

"Wo ist denn ein so großes Volk, dem ein Gott gehört, der ihm so nahe ist, wie der Herr, unser Gott, wann immer wir ihn rufen",

oder in dem Gebet Davids II Sam 7,23:

"Und wo ist eine andere Nation auf Erden wie dein Volk Israel, um derentwillen ein Gott hingegangen wäre, sie sich zum Volk zu erkaufen."

Im Hintergrund bleibt aber die Vorstellung erkennbar, daß das Verhältnis Gottes zu Israel als ein fundamentales, wesentlich naturhaftes Verhältnis verstanden werden konnte. Den Ursprung solcher Art Vorstellungen würde man religionsgeschichtlich eher in der frühen Väterreligion suchen als im JHWH-Glauben selbst. Es gilt aber zu bedenken, daß gerade diese Vorstellungen der Umwelt Israels adäquad sind.

Nahezu alle der sog. Erwählungstraditionen Israels standen deshalb fortwährend in der Gefahr, das Verhältnis JHWHs zu Israel national zu fundamentieren, wobei sich die Trennwand zwischen Erwählungsglauben und national-religiöser Selbstgewißheit als sehr brüchig erwies. Beide gingen oft Hand in Hand. So werden die Propheten nicht müde, Israel vorzuwerfen, daß sein Glaube an die eigene Erwählung, an die Erwählung des Zions, des Tempels, Jerusalems und seines Königs nur zu oft in falscher Selbstsicherheit gründet (vgl. nur Am 5,18ff.; Mi 3,9ff.; Jer 7).

Es liegt auf der Hand, wie schwierig auf dieser Ebene die Frage zu beantworten ist, von wann ab und in welcher Weise wir von der Erwählung Israels im qualifizierten Sinn sprechen

können. Auch der Bezug zu universalen und monotheistischen Gottesaussagen hilft an dieser Stelle nicht viel weiter. Denn Universalismus und Monotheismus gehören mehr zu den Folgen als zu den Grundlagen der Erwählungstheologie. Es kommt noch hinzu, daß Aussagen, in denen Israel Gottes Einzigkeit und Unvergleichlichkeit, ja selbst seine Schöpferkraft und Geschichtsmächtigkeit preist, an sich noch keine Absage an den Polytheismus der Umwelt darstellen müssen. Derartige Aussagen finden sich auch in den Religionen außerhalb Israels. Will man an dieser Stelle einen Schritt weiterkommen, dann wird die Schlußfolgerung unausweichlich, daß die Erwählung Israels im qualifizierten Sinne mit einem Aspekt des *JHWH*-Glaubens zusammengehören muß, der nur dem *JHWH*-Glauben und keinem anderen Gottesglauben zu eigen ist.

Fragen wir danach, dann gibt es nur eine Antwort. Während die polytheistischen Religionen der Umwelt in ihrem Gottesglauben und ihrer Gottesverehrung weithin auf Toleranz aus sind, ist das Kennzeichen des *JHWH*-Glaubens seine Intoleranz. Erst durch sie hebt sich der *JHWH*-Glaube völlig abrupt von seiner Umwelt ab. Er stellt ein "Unikum" (GERIARD VON RAD) in der altorientalischen Religionsgeschichte dar.

3.

Was im Alten Testament der "Eifer" *JHWHs* beinhaltet, zeigt am deutlichsten eine Stelle wie Jes 9,6, wo das "messianische" Heil für Israel in der Zusage gipfelt: "Der Eifer *JHWH* Zebaots wird solches tun".

Der "Eifer" *JHWHs* hängt eng mit seiner Offenbarung im Exodusgeschehen zusammen, und seine "Eifersucht" bildet den konkreten Hintergrund der ersten Dekaloggebote (Ex 20,2-5/Dtn 5,6-10; vgl. Dtn 6,14f.; 32,6f.; 32,6; 1 Kön 14,22).

Jos 24,19 setzt den "Eifer" *JHWHs* ganz bewußt in Parallele zu seiner "Heiligkeit":

"Denn er ist ein heiliger Gott;
ein eifersüchtiger Gott ist er."

GERIARD VON RAD meinte deshalb: "Eifer und Heiligkeit sind... nur verschieden schattierte Begriffe für ein und dieselbe Eigenschaft Jahwes", und er übersetzte den entsprechenden hebräischen Begriff nicht mit "Eifersucht", sondern mit "Eiferheiligkeit".²

Die Aussage seiner "Eifersucht" bzw. seiner "Eiferheiligkeit" impliziert, daß die Beziehung Gottes zu Israel nicht profanisiert und von anderen göttlichen Mächten bedroht oder überschattet werden darf. *JHWH* will in dieser Beziehung ganz er selbst, er will in dem Verhältnis zu seinem Volk der Einzige sein. Gott eifert, ja er wacht wie bei Hosea mit der Leidenschaft eines Liebenden über seine Beziehung zu Israel. Weil er heilig ist, soll auch Israel heilig sein (Lev 19,2; 20,7.26 u. ö.).

Das Deuteronomium hat diesen Sachverhalt für Israel prägnant in dem Satz zusammengefaßt:

"Du kennst keinen anderen Gott, bzw. Götter" (11,28; 13,7; 28,64; vgl. Hos 13,4).

Es geht an dieser Stelle gar nicht darum, die Existenz der anderen Götter in Frage zu stellen, vielmehr wird Israel allein die Verehrung anderer Götter verboten.

NORBERT LOHMEYER hat deutlich gesehen, daß eine Forderung wie die des *ersten Gebotes* nur dann einen Sinn hat, "wenn die mit Jahwe gegebene Gotteserfahrung etwas enthält, was die mit anderen

² Theologie des Alten Testaments I, Berlin ²1969, 217f.

Göttern gegebene Gotteserfahrung für Israel nicht enthält. Jahwe muß mehr bedeuten als die jedem Menschen zu jeder Zeit mögliche Gotteserkenntnis und Gottesbegegnung, mehr als die verschiedene und doch immer gleiche Erkenntnis des einen fernen Gottes hinter den Dingen".³

Es handelt sich also um eine von der religiösen Umwelt Israels im Grundsatz völlig unterschiedene Weise der Offenbarung und der dem Menschen aus dieser Offenbarung zukommenden Erfahrung. Nicht Israel hatte zu *JHWH* gefunden, wie man in der Umwelt durch neue und andersartige Erfahrungen zu neuen Göttern finden konnte, sondern *JHWH* hatte Israel für sich erwählt. Nur so unterscheidet sich Erwählung radikal von anderen Verhältnissen, in denen die Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch zur Sprache gebracht wird. Das Alte Testament läßt an keiner Stelle Zweifel daran aufkommen, daß aller Gotteserfahrung Israels eine grundlegende Gottesoffenbarung vorausgeht und daß jede neue Erfahrungs- und Begegnungsweise an der zuvor ergangenen Offenbarung zu messen ist.

Die Schlußfolgerung kann deshalb nur lauten: Erwählung im qualifizierten Sinne setzt immer Offenbarung voraus.

4.

Was das für Israel, für sein Selbstverständnis im Gegenüber zur Umwelt bedeutet, kann hier nur fragmentarisch umrissen werden.

In Israels Umwelt wurden verschiedene religiöse Begegnungsweisen und unterschiedliche geschichtliche Erfahrungen – samt den daraus resultierenden sozialen, kulturellen und kulturellen Veränderungen – theologisch kaum als problematisch empfunden. Sie bildeten immer einen Aspekt der unendlichen Möglichkeit, dem einen religiösen Urgrund in seiner Vielgestaltigkeit zu begegnen. Israel hingegen war der Grund seiner Existenz und seines Seins offenbar. Damit mußte zugleich sein religiöses Leben und seine eigene geschichtliche Erfahrung als problematisch empfunden werden. Zorn und Barmherzigkeit, Gericht und Heil, Niedergang und Aufstieg, das waren nicht einfach mehr unabänderliche Erfahrungen aus unergründlicher Verborgenheit, denen man allenfalls durch ebenso unergründliche kultische und religiöse Praktiken begegnen konnte; Erfahrung und Gottesglaube waren für Israel unteilbar. Sie hatten ihren Grund einzig und allein in dem einmal geoffenbarten Verhältnis Gottes zu seinem Volk. Was Israels geschah, das kam von *JHWH* her. Es konnte deshalb nur unter dem Aspekt von Gehorsam oder Ungehorsam des Volkes gegenüber Gottes geoffenbarten Willen begriffen werden.

In der langen und wechselvollen Geschichte Gottes mit seinem Volk mußte sich selbst der Glaube an *JHWH* verändern.

FRANK CRÜSEMANN hat das durchaus richtig gesehen, wenn er schreibt:

"Jahwe konnte, gerade als der einzige Gott für Israel, nicht der Gott der Wüste, der frühen Stämme, auch nicht der Königszeit oder des Deuteronomiums bleiben - wenn er er selbst bleiben wollen".⁴

Unaufgebbar war allein das Grundverhältnis. Was Israel mit seinem Gott verband, in welcher Weise es seine Gottesvorstellung erweiterte, ein- oder auch abgrenzte, immer war der Glaube an der Israel zuvorkommenden Offenbarung zu prüfen.

³ Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg/Br. ³1985, 142.

⁴ Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive (Kaiser Traktate 78), München 1983, 46.

Ein gesteigerter Nationalismus im Jerusalem der Königszeit hat es deshalb nie vermocht, *JHWH* mit dem König, dem Tempel und dem Zion in der Weise zu identifizieren, daß deren späterer Niedergang und spätere Zerstörung gleichsam zu Gottes eigenem Schicksal hätten werden können. Ebensowenig führte eine universale Ausweitung des Herrschaftsbereiches *JHWHs* als des einzigen wahren Gottes über die ganze Welt zu dem Verlust des Glaubens an Israels Erwählung.

Im Gegenteil! Der Glaube an die Erwählung setzte gerade dort, wo Israel in und an seiner Geschichte zu leiden hatte, unendliche Hoffnung frei. Politische Entmachtung, Vertreibung und Exil vermochten Israel nicht die Gewißheit einer eigenen Zukunft zu nehmen. Weil *JHWH* bei allen religiösen und politischen Veränderungen der blieb, der sich selbst im Exodusgeschehen als der Gott Israels definiert hatte, blieb auch Israel.

IV.

1.

Abschließend muß noch die Frage gestellt werden, in welcher Weise die Erwählungstheologie Israels Verhältnis zur Völkerwelt bestimmt hat. Im Grundsatz gilt auch hier, daß Israel seine Existenz allein seinem Gott verdankt. Wie es selbst nicht zu den mächtigen und großen Völkern gehörte, so auch nicht zu den ältesten, was die "Völkertafel" (Gen 10) indirekt dadurch belegt, daß Israel in ihr noch nicht namentlich angeführt ist. Nach alttestamentlicher Überlieferung weiß sich Israel durch seine Väter in die Geschichte gerufen, in ein Land, das ihm nicht ursprünglich, sondern als von Gott verheißenes und geschenktes Land zu eigen war. Das Deuteronomium spricht Israel an dieser Stelle an auf

"die großen und schönen Städte, die du nicht gebaut hast, Häuser von allerlei Gut, die du nicht gefüllt hast, ausgehauene Zisternen, die du nicht ausgeschaut hast, Weinberge und Olivengärten, die du nicht gepflanzt hast" (6.10f.).

Dennoch war Israel in seiner Geschichte mehr als nur einmal bereit, sich der Umwelt zu assimilieren und sich den übrigen Völkern gleichzustellen. Zumeist ist dieser Tatbestand nur noch an der Polemik ablesbar, die das Alte Testament, wenn auch nicht in allen, so doch in weiten Teilen, gegen die Völker und vornehmlich gegen die kanaänische Religion enthält.

Bei der Gründung des Königturns wurde der Wille sich der Umwelt anzupassen allerdings explizit ausgesprochen:

"Setze nun einen König über uns, daß er uns regiere, wie es bei allen Völkern Brauch ist",

fordert Israel von Samuel nach I Sam 8,5. Der nachfolgende Gottesbescheid verrät die ganze Spannung, die zwischen dem Volkswillen und den an der Erwählung Israels orientierten Kreisen bestand.

Das Königturn wird als geschichtliches Faktum akzeptiert, stellt aber theologisch einen Affront gegenüber Gott selbst dar. So lautet *JHWHs* Antwort an Samuel:

"Höre auf den Willen des Volkes in allem, was sie dir sagen; denn nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen, daß ich nicht König über sie sein soll. Ganz so wie sie mir getan haben seit den Tagen, da ich sie aus Ägypten heraufgeführt habe" (V. 7).

Daß diese Aussage im Umkreis deuteronomisch/deuteronomistischer Theologie formuliert wurde, ist kaum zu bestreiten, obgleich das darin angesprochene Problem schon älter sein dürfte. Das Königtum galt in diesen Kreisen als das große Einfallstor für fremdländische Einflüsse, durch die der wahre *JHWH*-Glaube in der Gefahr stand, aufgeweicht oder gar aufgelöst zu werden. Deuteronomistische Geschichtsschreibung hat deshalb die einzelnen Könige ausschließlich nach dem beurteilt, was sie zur Reinerhaltung und Stärkung des *JHWH*-Glaubens getan haben (vgl. nur II Kön 18, 1ff.; 22+23).

Im Jerusalem der Königszeit bestand durchaus die gegenteilige Auffassung: Das Königtum stellte dort die grundlegende Heilssetzung *JHWHs* für Israel dar. Der davidische König war *JHWHs* Erwählter, und in diesem Stand trat er als der eigentliche Mittler zwischen Gott und Volk in Erscheinung (vgl. neben II Sam 2; 23,1-5 die Königspsalmen 2; 45; 72; 89; 110; 132).

2.

Daß in diesem Traditionskreis das Verhältnis Israels zur Völkerwelt anders bestimmt werden mußte als unter der Voraussetzung deuteronomisch/deuteronomistischer Erwählungstheologie, liegt auf der Hand. Solange das Königtum in Jerusalem Bestand hatte, garantierte der davidische König in seiner Person Gottes heilschaffendes Wirken für Israel (Ps 89,20ff.). "Im Schatzen seines Gesalbten" lebte Israel im Status des Segens unter den Völkern (Klgl 4,20). Diese Vorstellung zielte kaum auf Abgrenzung und Aussonderung Israels von den Völkern (vgl. dagegen Num 23,9); handelt es sich doch hierbei um eine Tendenz, die dem Königtum ohnehin nicht zu eigen war. Vielmehr war Israel auf Grund der Gegenwart *JHWHs*, des machtvollen Eintretens seines Gottes, vor aller Welt herausgehoben. Den Völkern oblag es, Israel zu beachten und nicht umgekehrt. Eine Aussage wie Gen 12,3 dürfte hier ihren Hintergrund besitzen:

"Ich will segnen, die dich segnen,
und wer dich vervünscht, den will ich verfluchen.
Und in dir sollen sich segnen alle Geschlechter der Erde."

Es ist dabei unerheblich, ob der sog. Jahwist die Abrahamszusage (Gen 12,1-3) insgesamt im Blick auf das davidisch-salomonische Königtum formuliert hat (vgl. Num 24,9) oder ob ein ursprünglicher Segenswunsch für den König (Ps 72,17) erst zur Väterverheißung umgesprochen worden ist (vgl. Gen 18,18; 22,18; 26,4; 28,14; Jer 4,2). Israel im Status des Segens ist Einladung und Warnung an die Völker zugleich.

Eine etwa vergleichbare Vorstellung, allerdings thematisch völlig anders ausgeführt, finden wir später in der Zionstheologie wieder. *JHWH* ist der König des Zions (Ps 48,3), sein Bewohner und Schützer (Ps 46,5-8; 76,3). Deshalb ist der "Gottesberg" eine uneinnehmbare Burg und ein Bollwerk wider alle Feinde Israels (Ps 46,2-4). Die heranstürmenden Völker müssen an *JHWHs* Macht zugrunde gehen und sich beugen. Trotz des in mythischen Bildern dargestellten Völkerkampfes steht dann die Hoffnung, daß dereinst die Völker in friedlicher Wallfahrt zum Zion kommen (Jes 2,2-4/Mi 4,1-4; Jes 60; Sach 8,20-22 u. ö.).

3.

Wie völlig anders demgegenüber Israels Verhältnis zu den Völkern im Deuteronomium begriffen wird, läßt sich schon an wenigen Äußerungen aufzeigen: Die Völker sind Israels Feinde, mit denen Israel nichts gemeinsam haben darf (6,11; 7,1f.; 11,23ff.; 12,29 u. ö.). Charakterisiert werden sie durch die "Greuel", die sie begehen. Das Deuteronomium nennt voran die Götterbilder, die *JHWH* verabscheut (7,25f.; 27,15; vgl. auch 4,15ff.; 5,8f), dann aber auch ihren ganzen Gottesdienst samt allen kultischen und magischen Praktiken (18,9). Um dieser Greuel willen wird *JHWH* sie vor Israel vertreiben (18,12; vgl. 9,5). Deshalb hat Israel mit *JHWH* nicht einen solchen Umgang zu pflegen wie die Völker mit ihren Göttern (12,29ff.). Vielmehr soll Israel, um nicht deren Greuel nachzuahmen, an den besiegten Völkern den Bann vollstrecken (20,17f.); und falls sich einzelne oder Teile Israels zum Kult fremder Götter verleiten lassen, so sind diese aus Israels Mitte auszurotten (13,15; 17,4).

Das Deuteronomium weiß wohl, daß das Land, in dem Israel leben wird, bzw. lebt, kultisch und kulturell von der kanaanäischen Bevölkerung geprägt ist. Ebenso lassen die Verbote, sich in keiner Weise mit dieser Bevölkerung einzulassen, noch hintergründig die faszinierende Wirkung erkennen, die kanaanäischer Kult und kanaanäische Kultur für Israel besessen haben müssen. Auch in der Betonung der Mächtigkeit und Größe dieser Völker im Vergleich zu Israels Schwachheit (4,38; 7,7f.; 9,1f.) wird etwas davon nachklingen.

Sicher könnte man darüber streiten, worum das Deuteronomium in seiner Zeit mehr in Sorge war, um den wahren *JHWH*-Glauben oder um den Erhalt des Landes? Beides gehört im Deuteronomium allerdings untrennbar zusammen. So drängt das Deuteronomium auf Abgrenzung. Verständlich wird die Abgrenzung wiederum nur von daher, wie das Deuteronomium von Israels Erwählung spricht (s. o.).

Deshalb richtet sich der Blick des Deuteronomiums ganz nach innen, und alle Mahnungen und Gesetze zielen darauf, daß Verhältnis Israels zu seinem Gott vor allen äußeren und inneren Gefährdungen zu schützen. Israel hat sich abzusondern und alles aus seiner Mitte zu tilgen, was seine Erwählung rückgängig machen oder in Frage stellen könnte. Das Verhältnis Israels zu den umliegenden Völkern muß nach dem Deuteronomium notwendig negativ sein.

4.

Bei Deuterocesaja finden wir die Erwählung Israels und Israels Verhältnis zur Welt dann in ganz anderer Dimension ausgesprochen. Sicher sind die Traditionen des Deuteronomiums für diesen Propheten der Exilszeit ebenso vorauszusetzen, wie er nachweislich Jerusalemer Kulttraditionen in großem Umfang weiterverarbeitet hat. Aber all die von ihm aufgenommenen Traditionen haben ihren Wert weniger in sich und in ihrer Geschichte, sondern sie werden in *JHWH* als dem Schöpfer und Herrn der Welt völlig neu begründet. Für die Erwählungstheologie ist dies schon daran erkennbar, daß Monotheismus und Universalismus nicht einfach als unabdingbare Begleiterscheinung der Erwählung Israels folgen, sondern Monotheismus und Universalismus bilden hier den Hintergrund, auf dem sich Erwählung vollzieht, und den Raum, innerhalb dessen sich Erwählung realisiert.

In 41,8f. erinnert der Prophet Israel an seine Geschichte:

"Du aber, Israel, mein Knecht, du Jakob, den ich erwählt habe, Groß Abrahams, der mich liebte..."

Trotz dieses Rückgriffs geht es nicht mehr um Israels Geschichte im eigentlichen Sinne. Israels Erwählung steht wie die ganze Verkündigung des Propheten unter dem Zuspruch, daß Israels "Frondienst vollendet" und seine "Schuld abgezahlt" ist (40,2). Dem im Exil unruhigen und verzweifelten Volk ruft er zu:

"Gedenket nicht mehr an das Frühere und
des Vergangenen achtet nicht.
Siehe: Ich schaffe Neues!" (43,18).

So ist Israels Erwählung anders als im Deuteronomium nicht erst noch etwas in letzterer Instanz zu Realisierendes, sondern gleichsam Ausdruck eines Status. Als wichtiger Beleg dafür können die Begriffe "mein Knecht" und "mein Erwählter" angesehen werden, mit denen Deuterocesaja nicht nur Israels Verhältnis zu *JHWH*, sondern auch die Funktion des Perserkönigs Kyros im universalen Heilsgeschehen Gottes zu bestimmen vermag.

Verkörpert Kyros Gottes "auserwähltes Werkzeug" in geschichtlich konkreter Stunde, so wird Israel zum Zeichen dieses Heils in aller Welt. Den Einsatzpunkt findet der Prophet in der Davidtradition:

"Ich schließe euch einen ewigen Bund,
die unverbrüchlichen Gnadengaben Davids" (55,3).

Mit der Auslegung der Davidverheißung auf das Volk wird Israel zum Empfänger und Träger der früheren Zusagen. Das Jerusalemer Königtum ist untergegangen, aber die Erwartungen und Hoffnungen, die mit ihm verbunden waren (vgl. Ps 89,20ff.) bleiben. In die königliche Stellung des Knechtes ist Israel selbst eingetreten und ihm gilt die Zusage des Gotteskönigs:

"Meine Gnade wird nicht von dir weichen
und der Bund meines Heils nicht wanken" (54,10).

Hier wird dann auch eine im Alten Testament fast singuläre Aussage des Propheten verständlich, in der es heißt:

"Ich mache dich zum 'Verheißungsvolk', zum Licht der Völker" (42,6).

Was einst nach Jerusalemer Tradition die Stellung des davidischen Königs in Israel war, wird innerhalb der universalen Verkündigung Deuterocesajas Israels Platz unter den Völkern. Wenn wir im Alten Testament überhaupt an einer Stelle den Willen zur Mission finden, dann bei diesem Propheten.

Israel ist der *Gottesknecht*, an dem und durch den sich Gott verherrlichen will (49,3). Nicht die Völker werden zum Zion kommen; vielmehr wird Israel den Völkern das Recht bringen, auf das sie warten. Nicht mit Gewalt und Macht wird es durchgesetzt, sondern durch Gottes Geist (42,1-4). Mit der Gestalt des Gottesknechtes kann Prophet sich dann zu der wohl tiefsten Einsicht durchringen, daß sich Gottes Heil für die Welt im stellvertretenden Leiden vollenden wird (Kap. 53).

V.

Ein Volk aus vielen Völkern. Die Frage nach Israel ist nicht abtrennbar von seinem Bekenntnis, Gottes erwähltes Volk zu sein. In diesem Bekenntnis gründet Israels Selbstverständnis, und in dem Glauben, daß Gott sein Volk aus ägyptischer Gefangenschaft und Knechtschaft befreit hat, erlebte und durchlebte Israel seine Geschichte.

Der Kontakt zur Welt, die geschichtlichen Ereignisse wie die religiösen und kulturellen Begegnungen mit den Völkern der Umwelt, konnten letztlich nur von dieser Grunderfahrung her gedeutet werden. So wurde der Glaube an die Erwählung zum Verständnisschlüssel für alle inneren und äußeren Auseinandersetzungen und Geschehnisse, die Israel im Laufe seiner wechselvollen Geschichte durchzustehen und zu durchleiden hatte.

Die Welt war *JHWHs* Schöpfung. In der Geschichte wurde sie zu Israels Prüfung und zum Hintergrund des Handelns und der Taten Gottes an seinem Volk.

Israel vermochte deshalb die Welt mit ihren Völkern und Nationen weithin nur in Beziehung zu sich selbst zu setzen. Seine Blickrichtung blieb aufgrund des Glaubens an die Erwählung und aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen nach innen gerichtet.

Obwohl schon im Deuteronomium das Bekenntnis zu dem *einen und einzigen* Gott zum Durchbruch kam und Monotheismus und Universalismus in der Exilszeit zu Grundpfeilern des Glaubens werden, hat es mit Ausnahmen (Deuterocesaja) im Alten Testament kaum wirkliche Missionsbestrebungen gegeben. Monotheismus und Universalismus als Folgen des Erwählungsglaubens blieben auch in der Spätzeit des Alten Testaments und im Judentum die Rückwand eines im Grunde partikularen Themas. Erst durch die neutestamentliche Verkündigung hat sich an dieser Stelle eine grundlegende Veränderung vollzogen. Der Glaube an die Erwählung wurde in die Oekumene getragen.

In Anlehnung an FRANZ ROSENZWEIG hat A. ROY ECKHARDT das Verhältnis zwischen Synagoge und Kirche so beschrieben:

"Das Judentum ist der 'Stern der Erlösung', das Christentum die Strahlen dieses Sterns. Die Kirche ist 'Nachfolgerin' Israels *allein in einer Hinsicht und keiner anderen*: Kraft des christlichen Evangeliums ist die trennende Mauer zwischen Jude und Heide ein für allemal zerstört. Der bleibende Bund mit Israel ist entscheidend und definitiv in einer Weise für die Welt geöffnet, die jüdischer Glaube nicht vorsieht."⁵

⁵ Elder and Younger Brothers. The Encounter of Jews and Christians, New York 1973, 160, zitiert nach der Übersetzung von PETER VON DER OSTEN-SACKEN in: DERS., Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch, München 1982, 21f.

Die Archivalien zu J.H. Callenberg und dem Institutum Judaicum
von Thomas J. Müller

Einleitung

Der Theologe und Orientalist Johann Heinrich Callenberg (1694-1760) ist bisher von der Forschung kaum beachtet worden. Keines der kirchengeschichtlichen Nachschlagewerke widmet dem halleschen Pietisten und Begründer des ersten protestantischen Instituts zur Judenmission einen eigenen Artikel, nur am Rande werden er und sein Werk erwähnt¹. Dabei ist die Quellenlage vergleichsweise gut. Das gesamte Material zu diesem Thema liegt mit einigen wenigen Ausnahmen in den historischen Sammlungen von Archiv und Bibliothek der Franckeschen Stiftungen in Halle konzentriert beieinander.

Callenberg war, wie August Hermann Francke (1663-1727), in der Orientalistik und der Theologie gleichermaßen zuhause. Mit hohem Engagement trat er neben seinem Studium in die Arbeit des Waisenhauses ein und wuchs rasch zu einem unentbehrlichen wissenschaftlichen Mitarbeiter der Anstalten heran². Er war fast altersgleich mit Gotthilf August Francke (1696-1769), der nach dem Tod des Vaters die Anstaltsleitung übernahm. Callenberg unterstützte den jungen Francke nach Kräften gerade in der schwierigen Anfangszeit, in die 1728 auch das offizielle Gründungsdatum des Institutum

¹ RGG und EKL erwähnen das Werk Callenbergs mit wenigen Worten. Kurt Galling (Hg.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, dritte völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 3, Tübingen 1959, 785 und 977; Erwin Fahlbusch u. a. (Hg.), Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, Dritte Auflage (Neufassung), Bd. 2, Göttingen 1989, 855. Ein eigener bio-bibliographischer Artikel wird Callenberg auch in den dafür vorgesehenen Spezialwerken nicht eingeräumt. S. z.B. Friedrich Wilhelm Bautz (Hg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, zweite unveränderte Auflage, Bd. I., Herzberg 1990. Eine Ausnahme bildet der Artikel "Judenmission" in der TRE, Gerhard Müller u. a. (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd 17, Berlin/New York 1988, 327f. Dieser Artikel ist von Paul Gerhard Aring verfaßt, der auch die erste umfangreichere Studie zu Callenberg und dessen Institutum Judaicum seit dem 19. Jahrhundert veröffentlicht hat, die auf guter Kenntnis der halleschen Quellen beruht. Paul Gerhard Aring, Christen und Juden heute - und die "Judenmission"? Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt und untersucht am Beispiel des Protestantismus im mittleren Deutschland, zweite Auflage, Frankfurt/M 1989.

² Callenberg arbeitete z.B. redaktionell an der Herausgabe der periodischen Berichte über die hallesch-dänische Mission in Indien mit. Vgl. dazu AFSI/H K 3 : 31 [Inhaltliche Empfehlungen Callenbergs an G. A. Francke für das Vorwort der 25. Continuation, 25. 3. 1729].

Judaicum fiel. Der Generationenwechsel unter den halleschen Pietisten fand zu dieser Zeit gleichermaßen in den Anstalten und an der Universität statt. Sowohl Callenberg als auch G. A. Francke hatten 1727 ihre erste Professur erhalten³.

Die Ideen, die zur Institutsgründung führten, stammten noch aus der vorhergehenden Generation. Der Altdorfer Theologe Johann Christoph Wagenseil (1633-1705) und Johannes Müller (1649-1727) aus Gotha gehörten zu den geistigen Vätern. Callenberg nahm deren Ideen auf und setzte sie in die Praxis um. Kennzeichnend dabei ist die Übertragung bewährter Methoden aus dem Waisenhaus auf das Institutum Judaicum. So wurden beispielsweise die notwendigen Finanzmittel durch intensive Spendenwerbung erbracht, die nach dem gleichen Muster aufgebaut war wie im Waisenhaus: In periodisch erscheinenden Berichten wurde die Arbeit des Instituts dargestellt und für die Ziele der Mission geworben. Angesprochen wurden in diesen Berichtsreihen potentielle Geldgeber und Förderer. Ähnliches hatte A. H. Francke verschiedentlich erfolgreich initiiert, z. B. bei den Berichten über die Mission in Indien. Eine weitere Idee, die Callenberg von den Anstalten her kannte, war es, die Personalkosten niedrig zu halten, indem er engagierte Studenten für die Mitarbeit gewann.

Das Institut war schon durch die Person Callenbergs so eng mit den Anstalten verbunden, daß im Nachhinein leicht der Eindruck entstehen konnte, es sei ein integraler Bestandteil des Stiftungsorganismus gewesen. Auch wenn es aus der Ideenwelt des halleschen Pietismus heraus erwachsen war und die Arbeit in vieler Hinsicht von einer engen Bindung an die Anstalten profitierte, war das Institutum Judaicum doch von Beginn an rechtlich vollkommen eigenständig. Es existiert ein geschlossener Quellenbestand aus dem Institut, und es gibt darüber hinaus weiteres Material in den übrigen Beständen des Stiftungsarchivs, das von der engen personellen und organisatorischen Verflechtung beider Einrichtungen zeugt. Die institutseigenen Handschriften sind in ausgezeichnetem Zustand, nicht zuletzt deswegen, weil Callenberg sie bereits zu Lebzeiten

³Gotthilf August Francke erhielt 1727 seine erste ordentliche Professur an der theologischen Fakultät, sein Studienfreund Johann Jakob Rambach (1693-1735) erhielt 1727 den Lehrstuhl A. H. Franckes und Callenberg erhielt im selben Jahr eine außerordentliche Professur an der philosophischen Fakultät.

binden ließ und sorgfältig archiviert hat. Im folgenden möchte ich auf drei Fragen eingehen:

1. Wo ist das relevante Material zu finden?
2. Was haben die Bestände inhaltlich zu bieten?
3. Wie sind die Handschriften zu erschließen?

Ad 1:

Zunächst ist es notwendig, die Stellen aufzuzeigen, wo die handschriftlichen Quellen zur Institutsgeschichte, zu Johann Heinrich Callenberg und zu seinen Mitarbeitern zu finden sind. Das Archiv der Franckeschen Stiftungen ist in vier Abteilungen mit einer jeweils unabhängigen Binnensystematik gegliedert. Trotz dieser formalen Unabhängigkeit stehen die Quellen der unterschiedlichen Abteilungen inhaltlich oft in einem engen Verhältnis zueinander. Bei der Suche nach bestimmten Vorgängen oder zu bestimmten Themen ist es daher notwendig, stets den gesamten Quellenbestand des Archivs in Betracht zu ziehen. Hier sei nur kurz der Charakter der einzelnen Abteilungen beschrieben:

- Die *Handschriftenhauptabteilung* (AFSt/H) umfaßt die ursprüngliche Handschriftensammlung der Hauptbibliothek und ist erst in diesem Jahrhundert aus der Bibliothek in das Archiv übernommen worden. Sie enthält u.a. die umfangreichen Tagebücher und Briefwechsel August Hermann Franckes und seiner Nachfolger.

- Das *Wirtschafts- und Verwaltungsarchiv* (AFSt/W) stellt das ursprüngliche Archiv der Anstalten dar mit Verwaltungsakten und Dokumenten, die zur Rechtssicherung aufbewahrt wurden. Aus diesen Akten läßt sich der innere Organismus der Anstalten von Beginn an nachvollziehen.

- Im *Missionsarchiv* (AFSt/M) wurde schon im 18. Jahrhundert der gesamte Schriftwechsel gesondert gesammelt, der die Aktivitäten der Anstalten in Indien und Nordamerika betraf.
- Das *Schularchiv* (AFSt/S) enthält umfangreiches Material aus den zahlreichen pädagogischen Einrichtungen in den Franckeschen Stiftungen hauptsächlich allerdings aus dem 19. und 20. Jahrhundert.

Der Kernbestand der Archivalien zum Institutum Judaicum liegt in der Handschriftenhauptabteilung. Als das Institut 1792 aufgelöst wurde, ging der gesamte Besitz an die Franckeschen Stiftungen über. Dazu gehörten neben Immobilien u.a. die Restbestände des Verlags, eine über 1000 Bände umfassende Institutsbibliothek und ein umfangreiches Handschriftenarchiv. Die Übergabe wurde schriftlich festgehalten. Das Protokoll notierte am 29. 3. 1792:

"...Hiernechst begab man sich in die Stube, worin die Bibliothec aufgestellt, und ging solche nach dem darüber angefertigten Verzeichnisse durch, wo sich denn fand, daß selbige sämtlich vorhanden waren. Außer denen in Vier Bücher Schränken aufgestellten, die Bibliothec eigentlich ausmachenden Büchern befanden sich sowohl in dieser Stube, als auch in der daran stoßenden Cammer, ... noch eine in mehrere Tausende laufende Anzahl gefaltzter und in Packete gebundener Schriften in Jüdisch deutscher, Indostanischer, Persischer, Arabischer, Syrischer, Türckischer und Neugrichischer Sprache, welche einzeln, und solle es auch nur der Anzahl nach geschehen, zu verzeichnen nicht möglich gewesen, und davon ein eigener gedruckter Catalogus vorhanden ..."⁴

Wenige Wochen später, am 23. 4. 1792, wurde bei einer zweiten Begehung, an der das Direktorium der Franckeschen Stiftungen teilnahm, protokolliert:

"...Sodann schritt man zur Extradition der dem Institut gehörigen Bibliothec und der in größter Menge vorgefundenen in fremder Sprache gedruckten Schrifften. Von ersterer ward der geschriebene Catalogus vorgeleget, und da sich, nach verschiedenen desfalls gemachten Versuchen fand, daß die im Catalogo verzeichneten Bücher unter der darin nun angegebenen Nummer, besonders auch die in mehreren Folio Bänden vorhandenen zum Institut gehörigen Bittschriften vorhanden wa-

⁴AFSt/W XIII/-/3, 25r./v.

ren, so nahmen die ... Herrn Directoren die Bibliothec als richtig und vollständig überliefert an."⁵

Nicht alles, was die Direktoren vorfanden, wurde in die Stiftungen übernommen. So bestand an den erwähnten zahlreichen Verlagsdrucken kein Interesse. Möglicherweise wurden sie später an andere Einrichtungen weitergegeben. Die Institutsbibliothek wurde gesichtet und größtenteils in das Magazin der Hauptbibliothek eingestellt. Dennoch sind auch hier durch vorheriges Aussortieren Lücken entstanden. Im Zuge der Verlegung der alten Handschriftensammlung der Hauptbibliothek in das Stiftungsarchiv wechselten auch die fast 100 Folianten mit Handschriften des Instituts ihren Standort. In der Handschriftenhauptabteilung des Archivs sind sie heute unter der Signatur AFSt/H K 1 - 94 zu finden.

Dieser Kernbestand des eigentlichen Institutsnachlasses wird durch zahlreiche Schriftstücke und Akten in anderen Paskikeln ergänzt. Allein die Handschriftenhauptabteilung hält außerhalb der eigentlichen Institutsakten Schriftstücke Callenbergs und einiger seiner Mitarbeiter bereit. Dazu gehörte Stephan Schultze (1714-1776), der ab den 1730er Jahren ausgedehnte Reisen zum Zwecke der Judenmission unternahm und der ab 1760 das Institut leitete, dazu gehörten auch die Mitarbeiter Georg Widmann (1694-1754) und Johann Andreas Manitius (1707-1758), die aus dem gleichen Grund in den 1730er Jahren gemeinsam durch ganz Europa reisten. Am Ende der Handschriftenhauptabteilung, in der Signaturreihe "Q", sind fremdsprachige Handschriften gesammelt. Einige der dort befindlichen orientalischen Handschriften stammen aus dem ehemaligen Besitz des Instituts.

Die Akten des Wirtschafts- und Verwaltungsarchivs berühren die Institutsgeschichte kaum. Erst bei der Übernahme durch die Franckeschen Stiftungen entstand eine zweibändige sorgfältig geführte Akte, die einen recht genauen Einblick in den Zustand des Instituts am Ende seines Bestehens gewährt. Erhellend für das Verhältnis des Instituts zum Waisenhaus und den angeschlossenen Anstalten ist außerdem ein kurzes Schriftstück, in welchem über die Konkurrenzsituation zwischen der Waisenhausdruckerei und der

⁵AFSt/W XIII/-/3. 49v. - 41r.

des Institutum Judaicum bei Drucken in arabischen Lettern berichtet wird⁶.

Im Missionsarchiv sind ebenfalls ergänzende Schriftwechsel Callenbergs und seiner Mitarbeiter mit den Missionaren in Übersee, vor allem in Indien, zu finden.

In dem sogenannten Francke-Nachlaß, der sich heute in der Berliner Staatsbibliothek befindet, sind weitere 64 Callenberg-Briefe enthalten, die in unmittelbarem Zusammenhang mit den Archivalien in Halle stehen. Trotz Nachforschungen sind darüber hinaus keine weiteren Callenbergiana außerhalb des Archivs der Franckeschen Stiftungen bekannt geworden. Allerdings verfügt die Universitätsbibliothek in Rostock über einiges Material, das der Schüler und Mitarbeiter Callenbergs Oluf Gerhard Tychsen (1734-1815) als Orientalistikprofessor und Bibliothekar an der Universität zu Bützow in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gesammelt und hinterlassen hat.

Ad 2:

Bereits die von Callenberg angelegte Systematik der Archivalien läßt seine fast penible Gewissenhaftigkeit erkennen. Callenberg, der auch viele Jahre als Bibliothekar des Waisenhauses tätig war, neigte dazu, jeden Notizzettel mit Datum und Numerierung versehen aufzuheben und abzuheften. Alle Schriftstücke wurden streng chronologisch sortiert und gleichförmig eingebunden. Stets wurde das Entstehungsdatum eines Schreibens vermerkt sowie das Präsentationsdatum, später regelmäßig auch das Datum des jeweiligen Antwortschreibens. Auf diese Weise wirkt das umfangreiche Archivmaterial Callenbergs ungewöhnlich transparent.

Dank der akribischen Ordnung werden aber auch die Lücken schnell erkennbar. So beginnt die Sammlung mit 28 Folianten, in denen vornehmlich die Institutskorrespondenz bis 1740 gesammelt ist⁷. Danach bricht diese Überlieferung unvermittelt ab. Die vorhandenen Bände dokumentieren in einzigartiger Weise das Vorstadium und den Beginn der rasch wachsenden Institutsarbeit. So enthält der erste

⁶AFSt/W IX/III/20.

⁷AFSt/H K 1 - 20 [Documenta Instituti Judaic].

Die Archivalien zu J. H. Callenberg ...

Band u.a. einen Spendenaufruf für den Druck eines Manuskriptes zur Judenmission mit dem Titel "Licht am Abend" von dem Gothaer Theologen und Lehrer Callenbergs Johannes Müller⁸. Die Realisierung dieses Druckvorhabens in hebräischer Sprache steht in engem Zusammenhang mit den Anfängen des Instituts, denn Callenberg gründete eine eigene Druckerei, nachdem er herausgefunden hatte, daß die Schrift auf diese Weise am einfachsten und kostengünstigsten publiziert werden konnte. Während in den ersten Bänden noch der Schriftverkehr mehrerer Jahre zusammengefaßt ist, wurden 1730 schon zwei Halbjahresbände angelegt, danach waren drei und mehr Bände für die Korrespondenzen eines Jahres nötig. Insgesamt 3577 verzeichnete Einzelschriftstücke in diesen Folianten zeugen von einer ausgedehnten Korrespondenz mit Interessenten und Förderern in aller Welt:

Bandzahl ⁹	Laufzeit	Anzahl der Dokumente
Vol. I	(23. 09. 1720 - 28. 03. 1728)	35
Vol. II	(06. 04. 1728 - 31. 12. 1728)	89
Vol. III	(01. 1729 - 12. 1729)	140
Vol. IV	(01. 1730 - 15. 11. 1730)	153
Vol. V	(16. 11. 1730 - 31. 12. 1730)	48
Vol. VI	(01. 1731 - 05. 1731)	193
Vol. VII	(06. 1731 - 09. 1731)	140
Vol. VIII	(10. 1731 - 12. 1731)	132
Vol. IX	(01. 1732 - 03. 1732)	142
Vol. X	(04. 1732 - 06. 1732)	123
Vol. XI	(07. 1732 - 08. 1732)	201
Vol. XII	(09. 1732 - 10. 1732)	114
Vol. XIII	(11. 1732 - 12. 1732)	99
Vol. XIV	(01. 1733 - 04. 1733)	126

⁸AFSt/II K 1 : 24f.

⁹Die Bandzahl entspricht der Signatur (z.B. Bd. I = K 1). Band XXVII fehlt.

Vol. XV	(05. 1733 - 09. 1733)	149
Vol. XVI	(10. 1733 - 12. 1733)	113
Vol. XVII	(01. 1734 - 14. 1734)	117
Vol. XVIII	(05. 1734 - 18. 1734)	96
Vol. XIX	(09. 1734 - 11. 1734)	104
Vol. XX	(12. 1734)	47
Vol. XXI	(01. 1735 - 03. 1735)	128
Vol. XXII	(14. 1735 - 06. 1735)	120
Vol. XXIII	(06. 1735 - 09. 1735)	103
Vol. XXIV	(10. 1735 - 12. 1735)	79
Vol. XXV	(01. 1736 - 07. 1736)	172
Vol. XXVI	(08. 1736 - 12. 1736)	177
Vol. XXVIII	(01. 1740 - 12. 1740)	229
Vol. XXIX	(01. 1741 - 12. 1741)	208

Als hallescher Pietist hatte Callenberg bei seinen Missionsbemühungen die ganze Welt im Blick. Während er selbst das Institut in Halle leitete und von hier aus auch die Missionsarbeit organisierte und koordinierte, wurden vorwiegend studentische Mitarbeiter als reisende Missionare ausgesandt. Die Reisen dauerten unterschiedlich lange und führten durch ganz Europa bis in den Orient. Die Missionare führten Tagebücher, die dann z.T. als Grundlage für die periodisch erscheinenden Institutsberichte Callenbergs dienten¹⁰. Von den etwa 20 Missionaren, die im Laufe des Jahrhunderts für das Institut tätig waren, sind lediglich 20 Tagebücher der ersten beiden Widmann und Manitius aus den Jahren 1730-1737 erhalten geblieben, die außerdem z. T. als Kopien gekennzeichnet sind. Für

¹⁰Johann Heinrich Callenberg, Bericht an einige Christliche Freunde von einem Versuch das arme jüdische Volk zur Erkenntniß und Annehmung der Christlichen Wahrheit anzuleiten, 17 Teile, Halle 1728-1738 (im folgenden: Bericht); die Fortsetzung erschien unter dem Titel: Relation von einer weitem Jesum Christum als den Heyland des menschlichen Geschlechts dem jüdischen Volk bekannt zu machen, 30 Teile, Halle 1738-1751 (im folgenden: Relation).

den Zeitraum von Mitte 1738 bis Mitte 1739 existiert ein weiterer Band mit Auszügen aus Widmanns Aufzeichnungen¹¹:

Tagebuch	Laufzeit
Tagebuch Widmann/Manitius	(1. 11. 1730 - 5. 1. 1731) ¹²
Tagebuch Widemann	(6. 1. 1731 - 30. 4. 1731) ¹³
Tagebuch Manitius	(6. 1. 1731 - 30. 4. 1731) ¹⁴
Tagebuch Widmann/Manitius	(1. 5. 1731 - 25. 7. 1731) ¹⁵
Tagebuch Widmann/Manitius	(5. 5. 1731 - 25. 7. 1731) ¹⁶
Tagebuch Widmann	(26. 7. 1731 - 31. 12. 1731) ¹⁷
Tagebuch Manitius	(2. 8. 1731 - 31. 12. 1731) ¹⁸
Tagebuch Widmann	(6. 8. 1731 - 6. 11. 1731) ¹⁹
Tagebuch Widmann	(1. 1. 1732 - 31. 3. 1732) ²⁰
Tagebuch Widmann	(3. 4. 1732 - 1. 7. 1732) ²¹
Tagebuch Widmann	(1. 7. 1732 - 4. 1. 1733) ²²
Tagebuch Manitius	(1. 1733 - 31. 12. 1733) ²³
Tagebuch Widmann	(6. 1. 1733 - 4. 1. 1734) ²⁴
Tagebuch Manitius	(1. 1. 1734 - 30. 6. 1734) ²⁵
Tagebuch Widmann	(8. 1. 1734 - 29. 5. 1734) ²⁶

¹¹AFSt/H K 81 [Ephemerides Widmanni, aliqua ex parte descriptae, Juli 1738 - Juni 1739].

¹² AFSt/H K 45.

¹³ AFSt/H K 46.

¹⁴ AFSt/H K 47.

¹⁵ AFSt/H K 48.

¹⁶ AFSt/H K 49.

¹⁷ AFSt/H K 50.

¹⁸ AFSt/H K 52.

¹⁹ AFSt/H K 51.

²⁰ AFSt/H K 53.

²¹ AFSt/H K 54.

²² AFSt/H K 55.

²³ AFSt/H K 57.

²⁴ AFSt/H K 56.

²⁵ AFSt/H K 60.

²⁶ AFSt/H K 58.

Tagebuch Widmann	(1. 6. 1734 - 1. 12. 1734) ²⁷
Tagebuch Manitius	(1. 7. 1734 - 31. 12. 1734) ²⁸
Tagebuch Widmann	(23. 3. 1735 - 23. 11. 1735) ²⁹
Tagebuch Widmann	(1. 1737 - 7. 1737) ³⁰
Tagebuch Widmann	(8. 1737 - 27. 12. 1737) ³¹
Tagebuch Widmann	(7. 1738 - 6. 1739) ³²

Als Anhang zu den Tagebüchern enthalten zwei weitere schmale Bände Korrespondenz zwischen Callenberg und den beiden Missionaren³³. Außerdem existiert ein mächtiger Quart-Band mit dem Titel "Batavische Akten", der eine Materialsammlung zur Sondierung von Missionsaktivitäten im niederländischen Kolonialreich enthält³⁴. Die vornehmlich holländischen Handschriften wurden von Manitius im Institut bearbeitet und belegen das Interesse Callenbergs, die Mission systematisch über Landes- und Sprachgrenzen hinaus weltweit auszubauen.

Das führt zum nächsten, vielleicht interessantesten Handschriftenkomplex innerhalb der Institutsarchivalien, den Distributionsunterlagen. Den Kern des Institutum Judaicum bildeten Verlag und Druckerei, wo vorwiegend Missionsliteratur hergestellt wurde. Das wichtigste Instrument der von Callenberg ausgesandten Missionare waren die Druckschriften aus dem eigenen Verlag. Da sie selbst nur eine begrenzte Anzahl von Drucken auf ihre Reisen mitführen konnten, wurde bei Freunden und Förderern des Instituts über ganz Europa verteilt ein Netz von kleinen Lagern angelegt, aus denen sich die vorbeikommenden Mitarbeiter mit neuen Druckschriften versorgten. Ein eigenes Verzeichnis gibt über die Orte Auskunft, wo solche Lager existierten, über die Personen, bei denen diese eingerichtet waren und über den jeweiligen Bestand an

²⁷ AFSI/H K 59.

²⁸ AFSI/H K 61.

²⁹ AFSI/H K 62.

³⁰ AFSI/H K 63.

³¹ AFSI/H K 64.

³² AFSI/H K 81.

³³ AFSI/H K 65 [Additamenta Ephemeridum Widmanni, 16. 11. 1730 - 9. 9. 1739]; K 80 [Additamenta communia Ephemeridum Widmanni et Manitii, 16. 11. 1730 - 9. 9. 1739]

³⁴ AFSI/H K 30.

Druckschriften³⁵. Die Verbreitung der Institutsdrucke reichte natürlich weit darüber hinaus bis zu Einzelpersonen, die regelmäßig mit bestimmten Neuerscheinungen versorgt wurden. Verschiedene Verzeichnisse listen Namen, Orte und gelieferte Drucke auf. Diese einschlägigen Verzeichnisse sind stets mit einem alphabetischen Personen- und Ortsregister ausgestattet, so daß einzelne Informationen rasch zu erlangen sind. Dennoch handelt es sich hierbei nicht um nachträglich angefertigte Listen, sondern um die originalen Unterlagen, die deswegen besonders lebendig wirken, weil sie überall Ergänzungen und Verbesserungen enthalten³⁶. Es befindet sich bei diesen Unterlagen auch eine Art Adressenverzeichnis, in dem alle Förderer des Instituts festgehalten sind und an dessen Beginn eine kleine Statistik über Umfang und Ausdehnung der Institutsarbeit für die Jahre von 1736-1746 Auskunft gibt:

Erhebungs- datum	Anzahl der Orte (+ Zuwachs)	Anzahl der Wohltäter (+ Zuwachs)
1736 (1.1.)	219	468
1737 (2.3.)	245 (+ 26)	521 (+ 53)
1739 (15.4.)	288 (+ 43)	602 (+ 81)
1740 (4.5.)	314 (+ 26)	645 (+ 43)
1741 (24.3.)	326 (+ 12)	665 (+ 20)
1742 (14.3.)	350 (+ 24)	714 (+ 49)
1744 (17.3.)	369 (+ 19)	751 (+ 37)
1746 (6.4.)	413 (+ 44)	859 (+ 108)

In diesem Zeitraum hatte sich die Anzahl der Personen und Orte, mit denen man in Verbindung stand demnach fast verdoppelt³⁷.

In drei getrennten Verzeichnissen wurde festgehalten, wohin Drucke für Juden, für Moslems und für die christlichen Gönner der Missionsarbeit verschickt wurden. Das weist auf ein wesentliches Organisationsmerkmal des Instituts hin: Callenberg unterteilte die Institutsarbeit nach Zielgruppen. So waren auch die Publikationen

³⁵ AFSt/H K 31 [Verzeichnis, wo Bücher deponiert sind zum Gebrauch der des wegen des Instituts reisenden Studiosorum].

³⁶ AFSt/H K 32 - 36.

³⁷ AFSt/H K 33 [Index Evergetarum Instituti Judaici et Muhamedici].

des Verlags streng auf diese Zielgruppen ausgerichtet. Die Verlagsunterlagen, als einem weiteren Komplex innerhalb der Institutsarchivalien, enthalten u.a. Verlagskataloge des Instituts. Aus diesen läßt sich die Unterteilung deutlich ablesen. Die älteren Kataloge führten zunächst drei Abteilungen auf, in denen je die Schriften für die Judenmission, für die Moslems und für die christlichen Förderer des Instituts getrennt voneinander ausgewiesen waren. Später kam eine vierte Abteilung mit Schriften für die orientalischen Christen hinzu. Innerhalb dieser Gruppen wurde dann noch einmal nach Sprachen unterschieden. Im Laufe der Jahre entwickelte sich ein immer breiteres Verlagsangebot.

Nur aus einigen Jahren sind Exemplare von Verlagskatalogen erhalten geblieben. So befinden sich heute am Ende des Callenberg-Bestandes ein Katalog von 1739 und zwei Exemplare von 1748³⁸. Ein weiteres Exemplar von 1748 befindet sich im Verwaltungsarchiv³⁹. In der Universitätsbibliothek Rostock ist ein Katalogexemplar von 1736 vorhanden, das vermutlich durch Tychsen dorthin gelangte und schließlich sind in den gedruckten Berichten des Instituts ergänzende Angaben zu finden⁴⁰. Der folgende Vergleich der Kataloge von 1736 und 1748 belegt die kontinuierliche Erweiterung des Verlagsprogramms:

KATALOG 1736

I. Was zum Gebrauch der Juden herausgegeben:

- A. insgemein, oder zum Gebrauch derer, welche aller orten das Hebräische verstehen: (4 Titel).
- B. insonderheit, zum Gebrauch der
 - a. europäischen, in jüdisch-deutscher Sprache: (32 Titel).
 - b. ausländischen, a.) in arabischer Sprache: (2 Titel).
 - b.) in türkischer Sprache: (4 Titel).

II. Was zum Gebrauch der Muhammedaner in arabischer Sprache edirt:
(8 Titel).

III. Was zum Gebrauch der Christen, welche diese Bemühung befördern, in deutscher Sprache edirt worden:
(2 Einzeltitel; 1 Titel mit 16 Fortsetzungen).

IV. Miscellae Scriptiones, Latina & c. aliqua ex parte ad institutum istud pertinentes:

³⁸AFSt/H K 92.

³⁹AFSt/W XIII-/3. 27.

⁴⁰So listet Callenberg z.B. 1731 alle Publikationen auf, die seit 1723 im Institut erschienen waren: Bericht, Andere Fortsetzung, [mit eigener Seitenzählung nach der Vorrede].

(31 Titel).

V. Unterschiedliche kleine deutsche Schriften, die auch zum Theil gedachtes Institutum berühren:
(7 Titel).

KATALOG 1748

I. Was zum Gebrauch der Juden herausgegeben, und zwar

- A. in hebräischer Sprache: (8 Titel).
- B. in syrischer Sprache, mit hebräischen Buchstaben: (3 Titel).
- C. in jüdischdeutscher Sprache: (47 Titel).
- D. in arabischer Sprache: (1 Titel).
- E. in italienischer Sprache: (1 Titel).
- F. in französischer Sprache: (1 Titel).

II. Was zum Gebrauch der Muhammedaner herausgegeben; und zwar

- A. in arabischer Sprache: (10 Titel).
- B. in persischer Sprache: (1 Titel).
- C. in türkischer Sprache: (3 Titel).
- D. in indostanischer Sprache: (6 Titel).

III. Was zum Gebrauch der alten orientalischen Christenheit herausgegeben; und zwar in neugriechischer Sprache:
(9 Titel).

IV. Was zum Gebrauch der abendländischen Christen herausgegeben; und zwar in Verlag dieser Anstalt:

(8 Einzeltitel; 1 Titel mit 16 Fortsetzungen; 1 Titel mit 25 Fortsetzungen; 1 Titel mit 4 Fortsetzungen).

V. Was zum Gebrauch der abendländischen Christen herausgegeben; in anderm Verlag; in deutscher Sprache:
(9 Titel).

VI. Was zum Gebrauch der abendländischen Christen herausgegeben; in anderm Verlag; in lateinischer Sprache:
(14 Titel).

Zu dem Komplex der Verlagsunterlagen gehören auch 6 Bände mit Originalmanuskripten von Veröffentlichungen des Instituts. Allerdings handelt es sich hierbei nur um einen Bruchteil der ursprünglichen Manuskriptsammlung. Die Bände waren durchnummeriert. Aus nicht nachvollziehbaren Gründen sind nur folgende Teilbände erhalten:

Vol. II (Veröffentlichungen 6. 1728 - 2. 4. 1728)⁴¹.

Vol. IIIa (Veröffentlichungen 3. 4. 1728 - 5. 3. 1729)⁴²:

⁴¹AFSt/H K 38.

⁴²AFSt/H K 39.

Vol. XII (Berichte, 8. Fortsetzung, 1734)⁴³;

Vol. XVII (Berichte, 13. Fortsetzung, 1735)⁴⁴;

Vol. XIX (Veröffentlichungen 12. 1.- 8. 1736)⁴⁵;

Vol. XXI (Veröffentlichungen 2. 4.- 15. 7. 1738)⁴⁶;

Diese Bände enthalten die fertig vorbereiteten Druckvorlagen. In eigenen Bänden finden sich verschiedene Abschriften sowie Übersetzungen von "Licht am Abend"⁴⁷. Das hebräische Originalmanuskript Johannes Müllers, das Callenberg im September 1723 erhielt, ist gesondert eingebunden⁴⁸. Daneben sind verstreut unter den Institutsarchivalien weitere Verlagsmanuskripte zu finden⁴⁹. Zu den Verlagsunterlagen gehört auch ein Verzeichnis mit codierten Ortsnamen⁵⁰. In den gedruckten Berichten des Instituts wurden Orts- und Personennamen verschlüsselt wiedergegeben, indem statt der Namen ein bis drei Buchstaben gesetzt wurden. Die Codes selbst wurden in zwei Verzeichnisse nach Personen und Orten getrennt eingetragen. Unter den Archivalien in Halle findet sich nur das Verzeichnis der Ortsschlüssel. Auf ein weiteres wird dort zu Beginn verwiesen, leider scheint es verloren zu sein. In der Universitätsbibliothek Rostock befindet sich lediglich ein Verzeichnis ähnlich dem hiesigen, wobei es sich vermutlich um eine Abschrift handelt.

Zu seinem Lehrer Johannes Müller pflegte Callenberg ein enges Verhältnis. Müller hatte in Jena Theologie und Philosophie studiert, hatte 1670 sein Magisterexamen abgelegt und war zunächst als Informator beim Grafen von Hohenlohe-Gleichen in den Dienst getreten. 1694 übernahm er ein Diakonat in Gotha und bekleidete

⁴³AFSt/H K 43.

⁴⁴AFSt/H K 40.

⁴⁵AFSt/H K 41.

⁴⁶AFSt/H K 37.

⁴⁷AFSt/H K 67 - 69; K 79 [Frommanns Hochdeutsche Übersetzung des Lichts am Abend corrigirt von Jo. Heinr. Callenberg]; K 85 [Light in the Evening].

⁴⁸AFSt/H K 74.

⁴⁹AFSt/H K 70 [Gustav Georg Zeltner, Der Lehr=Spiegel der seeligmachenden Wahrheit auf Catechetische Weise In Frag und Antwort der Judenschafft. Zur Erkendtnus deß Heils in dem wahren Meßias aufgestellt, 1732]; K 77 [J.H. Callenbergs Neue summarische Nachricht ins Englische übersetzt von J.A. Minnigius, Beilage zum Tagebuch von Manitius aus dem Jahr 1735].

⁵⁰AFSt/H K 93.

dieses Amt bis zu seinem Tode 1727. Von dort aus ergriff Müller auch erste Initiativen zur Judenmission⁵¹. Dem halleschen Pietismus verbunden korrespondierte er mit August Hermann Francke. Aus den drei erhaltenen Briefen an Francke geht der große Respekt und die Verehrung Müllers für Francke und dessen Werk deutlich hervor⁵². Auch mit anderen pietistischen Glaubensfreunden stand er in brieflichem Kontakt, später vor allem aber mit Callenberg.

Nach Müllers Tod erhielt Callenberg von der Witwe einen Teil des Nachlasses, der in die Institutsakten einging und dort einen eigenen Handschriftenkomplex bildet. Neben einem Band, der vor allem frühe Predigtkonzepte Müllers seit 1677 enthält⁵³, gehört ein eigens eingebundenes Sendschreiben an die Judenschaft in hebräischer Sprache⁵⁴ dazu sowie ein schmaler Band mit zusammengefaßten Predigtkonzepten des Gothaer Superintendenten Georg Nitsch (1663-1729) von 1728 in der Handschrift der Schwägerin Müllers Johanna Buss⁵⁵. Schließlich findet sich dort eine kleine Sammlung privater Papiere Müllers, die z.B. Briefe seines Sohns an die Eltern enthält, Konzeptteile der Schrift "Licht am Abend", diverse Stellungnahmen, weitere Predigtkonzepte, Korrespondenzen und ein Schreiben des fürstlichen Oberkonsistoriums von 1725, in welchem Müller bei Strafandrohung verboten wurde, Privatbeichte in seinem Hause abzunehmen⁵⁶.

Callenberg immatrikulierte sich im April 1715 an der theologischen Fakultät der Friedrichs-Universität⁵⁷. Gleichzeitig erhielt er einen Platz an den Freitischen des Waisenhauses, an denen er vom März 1715 bis in die 1720er Jahre regelmäßig teilnahm⁵⁸. Neben seinem Theologiestudium beschäftigte er sich mit der Orientalistik. 1727 erhielt er zunächst eine außerordentliche, 1735 eine ordentliche Professur für orientalische Sprachen an der philosophischen

⁵¹Vgl. AFSt/H A 193 : 66 [J. Müller an Ph. J. Spener, 1702].

⁵²Diese Briefe befinden sich außerhalb des Callenberg-Nachlasses in der Handschriftenhauptabteilung. AFSt/H A 193 : 64 - 65 und 67.

⁵³AFSt/H K 86.

⁵⁴AFSt/H K 75.

⁵⁵AFSt/H K 66.

⁵⁶AFSt/H K 78.

⁵⁷Fritz Juntke (Hg.), Matrikel der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Arbeiten aus der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle a. d. Saale 2), Bd.1: 1690-1730, Halle 1960, 64.

⁵⁸Zunächst saß er am sog. Englischen Tisch, später wechselte er an andere Tische. AFSt/H D 11c, 316ff [Freitischlerverzeichnis 1711-1716] und D 11d, passim [Freitischlerverzeichnis 1716-1721].

Fakultät, und 1739 wurde er zum ordentlichen Professor der Theologie berufen. Der Bestand an Callenbergs Unterlagen aus seiner Studienzeit ist vergleichsweise umfangreich. Zunächst sind zwei von drei Bänden mit Briefen aus seiner Studentenzeit erhalten. Der erste Band fehlt. Die Sammlung von insgesamt 474 Briefentwürfen und Abschriften setzt 1715 ein und reicht bis 1721⁵⁹. Sie enthält sowohl Schreiben an Studienkollegen, Lehrer und Vorgesetzte als auch Verwandtenbriefe. Diese Sammlung gewährt einige Einblicke in das private Umfeld Callenbergs, die sonst trotz vergleichsweise guter Quellenlage selten sind. Ein Großteil der Schreiben ist entweder in lateinischer oder französischer Sprache abgefaßt. So gehört der Französischlehrer P. J. Bardin in Gotha zu den häufig wiederkehrenden Adressaten des Studenten Callenberg, bei dem er seine Französischkenntnisse systematisch ausbaute. Aus dieser Korrespondenz sind weitere Schreiben und Antwortbriefe in einem von drei Sammelbänden erhalten, in denen Callenberg die unterschiedlichsten Studienunterlagen zusammengefaßt hat⁶⁰. Diese drei Bände zeigen das ganze Studienspektrum Callenbergs, der neben theologischen und orientalistischen z.B. auch juristische Kollegien besuchte⁶¹. Weitere Bände enthalten die gesammelten Studien für einzelne Kollegien⁶². Hier teilen sich die Unterlagen in theologische und orientalistische Studien. Drei schmale Bände zeugen von seinem Studium bei Joachim Lange (1670-1744) und A.H. Francke⁶³. Weitere vier Bände enthalten die orientalistischen Studienmanuskripte. Dazu gehören die Notizen aus den Kollegien bei Salomon Negri (ca. 1670-1729) und Carolus R. Dadichi (gest. 1734), Arbeiten am Koran und ein Heft mit orientalischen Schriftübungen⁶⁴.

⁵⁹AFSt/H K 91b [Epistolae a me Scriptae vol. II, 28, 12, 1715 - 9, 10, 1718] und K 91c [Epistolae a me Scriptae vol. III, 10, 10, 1718 - 28, 5, 1721].

⁶⁰AFSt/H K 84a und K 84b [Miscellanea formae quartae vol. I und II]; die erwähnte Ergänzung zur Französischkorrespondenz s. K 90c [Miscellanea formae quartae vol. III].

⁶¹S. die Mitschrift eines Kollegs bei dem Juristen Johann Gottlieb Heineccius, AFSt/H K 84a, Bl. 80ff.

⁶²Ein typisches Beispiel bietet AFSt/H 76 [Collegium Theticum ao 1716 a me frequentum].

⁶³AFSt/H K 72 [J.M. Langii D. Schriftmäßige Gedancken über das Sechzehende Capitel der Offenbarung Johannis]; K 71 [Paraenesis A.H. Franckii, ejus jussu in ordinem redacta a Jo. Henr. Callenbergio]; K 73 [Notata in collegiis A. H. Franckii, formae quartae].

⁶⁴AFSt/H K 82 [Pars Versionis Coranicae cum variis observationibus exceptae in Collegio Cl. Sal. Negri a Jo. Henr. Callenbergio]; K 83 [In Scholis Dadichianis observata a J. H. Callenbergio]; K 83 [Versio Latina Comentarii in Alcoranum].

Als umfangreichstes Ergebnis der wissenschaftlichen Arbeit Callenbergs ist eine von ihm verfaßte Kirchengeschichte überliefert, die nie zum Druck gelangte und deren Manuskript in 24 Bänden außerhalb des Institutsnachlasses in der Handschriftenhauptabteilung des Archivs liegt⁶⁵. Teile der vorbereitenden Materialsammlung für dieses Werk befand sich an unterschiedlichen Stellen teils auch bei den Institutsakten. Heute liegen sie in der Handschriftenhauptabteilung beieinander und bieten eine Fülle interessanter Dokumente in gedruckter und ungedruckter Form zur frühneuzeitlichen Kirchengeschichte vor allem im Hinblick auf die Auseinandersetzungen zwischen lutherischer Orthodoxie und Pietismus⁶⁶. Abseits dieser von Callenberg angelegten Forschungsunterlagen liegen zwei Bände mit ca. 1000 Abschriften aus der Korrespondenz des Augsburger Theologen Gottlieb Spizels (1639–1691). Obwohl sich diese Folianten im Institutsnachlaß befinden, wurden sie ursprünglich auf Veranlassung A. H. Franckes angelegt, der die Originalbriefe 1718 aus Süddeutschland nach Halle übersandte mit der Anweisung, sie mit höchster Sorgfalt und unter dem Siegel der Verschwiegenheit abschreiben zu lassen⁶⁷. Möglicherweise hat Callenberg dieses Konvolut später für seine eigenen Forschungen herangezogen und im Institut behalten. Allerdings ist es nicht in die Institutsbibliothek eingestellt worden.

Das führt zum letzten Handschriftenkomplex innerhalb der Institutarchivalien, den Bibliotheksunterlagen. Dazu gehören handschriftliche Kopien gedruckter Bücher, die in der Institutsbibliothek standen und später dem Archiv übergeben wurden⁶⁸. Einige davon wurden dabei dem Institutsnachlaß entnommen und der Archivabteilung für orientalische Handschriften zugeordnet. Dort sind

conscripti ab Muhammed Elhasin Ibn Masud, Bagurensis, cognomine Elkora; K 87 [Negriana formae quartae].

⁶⁵AFSt/H F 30–32 [Jo. Heinr. Callenbergs Neueste Kirchenhistorie von 1689 an.]

⁶⁶AFSt/H D 77a und D 77b [Documenta historiae ecclesiasticae recentissimae a me, Jo. Henr. Callenbergio, in itinere Dresdensi MDCCXXVII collecta vol. 1–2].

⁶⁷"Es werden in einem besondern Kasten über Nürnberg einige Sachen gesandt, dabey sind 4 Volumina Epistolarum ad Spizelum scriptarum autographarum in fol. von D. Spenern, Scrivern a. andern Theologis und sonst von literas celebrioribus. ... Inzwischen ... können treue und verschwiegene Leute zum abschreiben bestellt werden ...". AFSt/H A 171 : 81 [Schreiben A. H. Franckes nach Halle aus Augsburg am 6. 2. 1718], Bl. 1r.

⁶⁸Z. B. die saubere Abschrift eines lateinischen Drucks aus der Reformationszeit. AFSt/H K 89 [Victoria Porcheti adversus impios Hebraeos, Paris 1529].

sie in der Regel sofort am Institutseintrag im Einband zu erkennen⁶⁹.

Insgesamt existieren drei Bibliothekskataloge des Institutum Judaicum. Nur einer davon war bisher bekannt. Bei diesem handelt es sich sehr wahrscheinlich aber nicht um einen originären Bibliothekskatalog sondern um ein später - vielleicht aus Anlaß der Institutsauflösung - angelegtes Verzeichnis⁷⁰. Es besitzt weder den institutstypischen Einband noch den Institutsvermerk im Einband, an dem jedes zur Institutsbibliothek gehörige Exemplar sofort zu erkennen ist. Dieser Katalog listet insgesamt 1044 Titel mit Erscheinungsjahr und -ort aber ohne Angabe von Signaturen lediglich nach fünf Größengruppen geordnet in sich aber unsortiert auf. Ein Großteil der hierin genannten Titel findet sich im Bestand Hauptbibliothek wieder. Bei der Übernahme 1792 wurden im Magazin die Regale 129 bis 134 bereitgestellt, um die ca. 1000 Bücher unterzubringen. Dem bei dieser Gelegenheit angefertigten Standortverzeichnis ist zu entnehmen, daß doch etwa 1/3 der Institutsbibliothek ausgesondert wurde⁷¹. Der Anteil dürfte jedoch weit darunter liegen, wenn man die Schriften hinzurechnet, die der Bibliothekar an anderer Stelle im Magazin eingeordnet hat. Dennoch ist bis heute ein Großteil der ursprünglichen Institutsbibliothek in den vor 200 Jahren dafür vorgesehenen Regalen wiederzufinden.

Zwei weitere Bibliothekskataloge habe ich erst vor kurzem in einem abseits stehenden Barockschränk der Hauptbibliothek entdeckt⁷². Sie enthalten den typischen Institutsvermerk im Einband und die Eintragungen sind z.T. von Callenbergs Hand. Der erste Band scheint eine Art Sachkatalog zu sein, der zweite listet die Titel nach Verfassern geordnet jeweils mit einer Signaturangabe auf. Stichproben haben ergeben, daß die meisten Titel aus diesem Verfasserkatalog in dem aktuellen Katalog der Hauptbibliothek wiederzufinden sind, bei dem Sachkatalog ist dieser Beleg nicht so eindeutig zu erbringen. Dennoch dürfte es sich bei diesen beiden Exemplaren

⁶⁹Z. B. AFSt/H Q 20 [Tractatus theologicus, auctore Omar filio Muhammedi, in arabischer Schrift].

⁷⁰AFSt/H K 31.

⁷¹Der zuständige Bibliothekar vermerkte: "Die Schräncke 129 bis 134 haben die Bibliothek des ehemaligen jüdischen Instituts, so weit ich ... diese für brauchbar u des Aufbewaltens werth hielt, in sich. Die übrigen Bücher wurden verauktionirt." Standortkatalog der Hauptbibliothek 108-112, 773.

⁷²Jetzt: AFSt/H K 94.

um frühe Kataloge der Institutsbibliothek Callenbergs handeln, die ein interessantes Licht auf die Kernbestände der Institutsbibliothek werfen.

Ad 3:

Da es bisher kaum Forschungsliteratur zu Callenberg und dem Institutum Judaicum gibt, müssen für die Annäherung an die Quellen andere Wege gewählt werden. Ein hilfreicher Schritt kann hier der Umweg über die gedruckten Berichte und Relationen Callenbergs sein, die regelmäßig seit der Institutsgründung 1728 bis 1751 erschienen. In diesen Publikationen legte Callenberg die Arbeit des Instituts dar. Eine wichtige Grundlage hierfür bildeten seine Korrespondenzen und vor allem die Tagebücher der reisenden Sendboten des Instituts, von denen er jeweils Auszüge veröffentlichte. Auf diese Weise erhält der Leser einen chronologischen Überblick über die Entwicklung des Instituts und gleichzeitig über wesentliche Handschriftenkomplexe des Institutsnachlasses. Darüber hinaus bieten die gedruckten Berichte ergänzende Informationen dort, wo Lücken im Handschriftenkorpus bestehen. Für die erste Berichtsreihe existiert ein besonderer ausführlicher Registerband, der den Zugriff weiter erleichtert⁷³.

Die Handschriften selbst sind vergleichsweise gut katalogisiert, die Findmittel des Archivs werden laufend vervollständigt und modernisiert. Den Ausgangspunkt bilden die Repertorien der Handschriftenhauptabteilung, in denen die Titel der einzelnen Faszikel in der Reihenfolge ihrer Signatur zu finden sind. Wichtiger für den Zugriff auf einzelne Schriftstücke innerhalb der Faszikel ist die alphabetische Verfasserkartei, in der jedes Schriftstück nach Verfasseramen sortiert erfaßt ist. Dieser Katalog ist inzwischen ergänzt durch eine Empfängerkartei und ein Ortsregister, so daß mit diesen Findmitteln der Zugriff auf jedes einzelne Schriftstücke von drei verschiedenen Richtungen aus ermöglicht wird.

⁷³D. Jo. Heinrich Callenbergs Ausführliche Anweisung zum genauern Gebrauch seines Berichts von einem Versuch das arme jüdische Volk zur Erkenntnis und Annehmung der christlichen Wahrheit anzuleiten so in einem sechsfachen Register bestehet, Halle 1744.

Für das Missionsarchiv existieren ebenfalls sowohl Findbücher als auch Verfasser- und Empfängerkarteien. Für das Wirtschafts- und Verwaltungsarchiv steht ein Findbuch mit angefügtem Stichwortregister zur Verfügung.

Schluß

Callenberg hat der Nachwelt einen vergleichsweise wohlgeordneten Quellenbestand zu seiner Arbeit und der des Instituts hinterlassen. Sowohl seine gedruckten als auch die handschriftlichen Sammlungen stehen bis heute recht geschlossen beieinander. Die vorhandenen Lücken bei den Handschriften sind allerdings unübersehbar. Keine der einzelnen Materialsammlungen ist tatsächlich vollständig erhalten geblieben. Meistens fehlt mindestens ein Band, wie z.B. bei Callenbergs Studentenbriefen. Oft fehlen scheinbar wahllos mehrere Bände, wie bei der Manuskriptsammlung des Verlags. Zwar ergänzen sich die einzelnen Komplexe zeitlich in gewisser Weise. Ab Anfang der 1740er Jahre versiegt das Handschriftenmaterial aber allmählich: Die Sammlung der Grundakten endet 1741, die Tagebuchsammlung der Missionare endet 1737 bzw. 1739, die Manuskriptsammlung des Verlages bricht Mitte 1738 ab, und selbst die Distributivunterlagen scheinen in den späteren Jahren nicht mehr ordentlich geführt worden zu sein. Die Lücken sind bereits vor der Auflösung des Instituts entstanden, denn das Standortverzeichnis der Hauptbibliothek von 1792 weist denselben Bestand aus, den wir heute vorfinden. Es ist die Vermutung geäußert worden, nach Callenbergs Tod 1760 habe bereits die Zerstreuung des Materials eingesetzt. Naheliegenderweise fällt der Verdacht auf Stephan Schultze, den Nachfolger Callenbergs in der Institutsleitung. Aber es existiert ein Auktionskatalog von dem Nachlaß Schultzes aus dem Jahr 1777⁷⁴. Darin tauchen zumindest keine Titel von Manuskripten auf, die auf eine Herkunft aus dem Institut hindeuten. Für die

⁷⁴Verzeichnis derer Bücher und einer sehr starken Anzahl und Sammlung der neuesten theologischen, juristischen, medicinischen und philosophischen Disputationen, welche der sel. Hr.: und Oberdiaconus Stephan Schultze hinterlassen, so den 26sten May 1777, und folgende Tage Nachmittags von 2 - 4 Uhr in dem Pfaconathause bey der St. Ulrichskirche, gegen baare Bezahlung an den Meistbiethenden durch Auction verlassen werden soll. Halle 1777. Diesen Hinweis verdanke ich Dr. Ulrich Moennig in Hamburg.

Zeit nach Callenbergs Tod ist die mangelhafte Quellenbasis sicher auch auf einen veränderten Arbeitsstil im Institut zurückzuführen. Es gibt keine Hinweise darauf, daß die Akten so genau weitergeführt wurden wie zu Callenbergs Zeiten. Ein weiterer Grund ist im allgemeinen Rückgang des pietistischen Eifers zu sehen, denn auch in anderen Beständen des Stiftungsarchivs versiegen spätestens ab den 1760er Jahren nach und nach die Quellen.

Während die Lücken in den Handschriftenbeständen verschiedene Ursachen haben, sind die Fehlbestände der ursprünglichen Institutsbibliothek hausgemacht. Da das Institut zu einer Zeit aufgelöst wurde, als in Halle jegliches Interesse für Callenbergs Judenmission erloschen war, bestand auch keine Neigung, das Erbe des Instituts möglichst vollständig zu erhalten, sondern man selektierte den Bibliotheksbestand danach, was nach zeitgenössischen Gesichtspunkten brauchbar erschien. Dennoch spiegelt gerade die übernommene Büchersammlung diese besondere Mischung zwischen Mission und wissenschaftlichem Interesse wider, die die Arbeit Callenbergs und des Institutum Judaicum geprägt hat. Die Verlagsdrücke des Instituts, die in großer Fülle vorhanden sind, wenn auch über die ganze Hauptbibliothek verstreut zumeist in Sammelbände gebunden⁷⁵, bieten hierzu eine Ergänzung. Die gedruckten und handschriftlichen Quellensammlungen zur Arbeit der ersten organisierten Judenmission in der Geschichte des Protestantismus eröffnen vielfältige Möglichkeiten zur Erforschung des 18. Jahrhunderts weit über den rein theologie- und kirchengeschichtlichen Bereich hinaus.

⁷⁵Typisch ist z.B. der Sammelband mit 41 Drucken in der Hauptbibliothek mit der Signatur 65 II 8.

Zur Geschichte des Institutum Judaicum et Muhammedicum (1728-1792)

Christoph Bochinger, München

1. J.H.Callenberg

Johann Heinrich Callenberg, der Gründer und langjährige Leiter des Institutum Judaicum et Muhammedicum in Halle, wurde 1694 in Molschleben bei Gotha geboren.¹ Er entstammte ärmlichen Verhältnissen, erhielt aber durch Gönner die Möglichkeit, das Gymnasium in Gotha zu besuchen. Dort wirkte der Pietist Gottfried Vockerodt als Rektor. Im Frühjahr 1715 kam Callenberg zum Studium nach Halle. Er wohnte im Waisenhaus, "im neuen Gebäude, dem andern Hauße vom Pädagogio an zu rechnen, eine Treppe hoch No. 1",² d.h. wohl im Haus 12 der heutigen Franckeschen Stiftungen. Gegenüber lebte zu dieser Zeit der syrische Gelehrte Salomo Negri, bei dem er arabisch zu lernen begann. 1716 ging Callenberg nach Gotha zurück, um seiner Schwester bei einem Prozeß zu helfen. Ende 1718 kam er wieder nach Halle und schrieb sich in Philosophie, später in Theologie ein. Von da an verbrachte er die meiste Zeit seines Lebens in Halle. Schon bald galt er bei den Hallenser Pietisten als Spezialist für orientalische Sprachen, insbesondere das Arabische. Anfang der 20er Jahre wollte ihn deshalb der Hallenser Christian Haumann als Arabisch- und

- ¹ Der folgende Beitrag entstammt einem laufenden religionswissenschaftlichen Forschungsprojekt, das im Sommerhalbjahr 1994 von der Fritz-Thyssen-Stiftung, Köln, gefördert wurde. Die Callenbergforschung ist im wesentlichen noch auf dem Stand des grundlegenden Werks von Johannes F.A. de le Roi: *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission historisch betrachtet*, 3 Bde., Leipzig, Karlsruhe, Berlin 1884-92 (und Nachdruck Leipzig 1974), hier Bd. 1 und 2. An neuerer Literatur ist v.a. zu nennen: Paul G. Aring: *Christen und Juden heute*, Frankfurt a.M. 1989, hier 51-154; weitere kirchengeschichtliche Literatur bei Christoph Bochinger: *J.H.Callenbergs Institutum Judaicum et Muhammedicum und seine Ausstrahlung nach Osteuropa*, in: J. Wallmann (Hg.): *Halle und Osteuropa* (Arbeitstitel), Halle ca. 1995 (in Druckvorbereitung). Von orientalistischer Seite vgl. Johann Fück: *Die arabischen Studien in Europa bis an den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 1955, hier 95-97; Manfred Fleischhammer: *Die Orientalistik an der Universität Halle (1694-1937)*, in: *WZ Halle-Wittenberg, Ges.-Sprachw. R. VII/4* (1958), 877-884, hier 878; Konrad Schröder: *Biographisches und bibliographisches Lexikon der Fremdsprachenlehrer des deutschen Raumes* Bd. 1, Augsburg 1987, hier 215f; Dominique Bourel: *Die deutsche Orientalistik im 18. Jahrhundert. Von der Mission zur Wissenschaft*, in: H. Graf Reventlow u.a. (Hg.): *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, Wiesbaden 1988, 113-126, hier 116.123; Hartmut Bobzin: *Geschichte der arabischen Philologie in Europa bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*, in: W. Fischer (Hg.): *Grundriß der arabischen Philologie* Bd. III, Wiesbaden 1992, 155-187, bes. 160.169.
- ² AFS/H; K 91b, Bl. 56r, zit.n. Franz Th. Adler: *Mittheilungen aus Johann Heinrich Callenberg's Briefen*, Halle 1867, 11.

Französischlehrer an die lutherische Schule nach Moskau holen, doch Callenberg lehnte ab.³ 1727 wurde er ao. Professor für orientalische Sprachen und Geschichte der Gelehrsamkeit an der philosophischen Fakultät der Universität Halle. 1735 erhielt er eine ordentliche Professur an dieser Fakultät, 1739 schließlich eine Professur in der theologischen Fakultät.

Über Callenbergs akademische Lehre schreibt Moser im Jahr 1740: "Er lieset 1. über die Historie der Gelehrsamkeit überhaupt und jeder Disciplin ins besondere, 2. über die ganze Bibel philologice, 3. über die neuere Jüdische Literatur, 4. über das Arabische, da, nach praemittierter Erklärung der grammaticalischen Lehren, ein Stück des Alcorans expliciret wird, 5. über das Syrische, 6. über die Rechte der Christen unter den Muhammedanern, 7. über die Metaphysic, sonderlich deren Application in der Theologie, 8. Rabbinisch, 9. Jüdisch-teutsch, endlich hält er eine ascetische Stund".⁴ Die Nachrichten über seine Qualitäten als akademischer Lehrer sind eher gemischten Charakters, sowohl was das Inhaltliche⁵ als was die Begeisterungsfähigkeit anbelangt: Callenbergs zweites Kolleg über "Licht am Abend" im Oktober 1729 hatte nach seinen eigenen Aufzeichnungen zunächst 26, am letzten Tag nur noch 6 Hörer.⁶

Callenberg produzierte ein umfangreiches Kleinschrifttum, teilweise wissenschaftlicher, teilweise eher propädeutischer Art, darunter verschiedene Sprachführer. Ein eigenes Thema sind die von ihm besorgten Publikationen des Institutum Iudaicum.⁷ Neben seiner Professur muß auch die langjährige Mitarbeit in den Glauchaer Anstalten erwähnt werden. Seine nur handschriftlich vorhandene Neueste Kirchengeschichte ist eine unersetzliche Quelle für die Erforschung des Pietismus und seiner Voraussetzungen.⁸ Außerdem verfaßte Callenberg verschiedene Berichte im Auftrag der Hallenser, z.B. einen Teil der Relationen für die Ostindienmissionare.⁹ Schließlich wirkte er als Bibliothekar und Archivar im Waisenhaus. Mehrere Abteilungen des Handschriftenhauptarchivs der Franckeschen Stiftungen gehen auf seine Archivierungstätigkeit zurück, wie sich aus zahlreichen handschriftlichen Einträgen und anderen Archivbelegen ergibt.

In allen diesen Publikationen und sonstigen Arbeiten zeigt sich in erster Linie eine akribische Sammlernatur. Callenberg war ein penibler Enzyklopädist, aber offenbar kein besonders selbständiger Denker. In den theologischen Schriften beruft er sich zumeist auf anerkannte Autoritäten des

³ Vgl. Eduard Winter: Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde im 18. Jahrhundert, Berlin 1953, 301.

⁴ Johann Jacob Moser: Beytrag zu einem Lexico der jetzlebenden Lutherisch- und Reformirten Theologen in und um Deutschland ..., Züllichau, in Verlegung des Waysenhauses bey Benjamin Gottlob Frommann, 1740, 119-138, hier 119.

⁵ Cf. Le Roi (wie Anm. 1), Bd. I, 251.

⁶ Cf. AFST/H: K3, Bl. 331.

⁷ Callenberg erstellte selbst ein Register seiner Publikationen in mehreren Folgen, das seinen Institutsberichten beigegeben wurde und bis 1744 reicht. Dabei unterscheidet er die auf Kosten des Instituts, d.h. aus Spendenmitteln publizierten Schriften durch ein Sternchen von den "auf sonst gewöhnliche Weise zum Druck beförderten" (Chronologisches register der von mir edirten tractate und piccen, [Halle, März 1731], hier S. 1, beigegeben an: Andere Fortsetzung seines Berichts ..., Halle 1731). Eine kritische Bibliographic der Institutspublikationen ist z.Zt. in Arbeit.

⁸ AFSI/H: F 30 a-m; F 31; F 32 (Konzeptbände).

⁹ AFST/M: III M Iff (ab Jahrgang 1733; die zuvor verfaßten Jahrgänge sind in Halle nicht verzeichnet).

Pietismus. Außerdem bemüht er sich mit allen Kräften, als frommer Mensch zu erscheinen, der jeden seiner Gedanken, Worte und Werke Gott unterstellt und lieber gar nichts unternimmt, wenn er nicht überzeugt ist, daß es nicht Gottes Wille sei. So erwecken z.B. die exakten Statistiken über Spendengelder, Anzahl und jährlicher Zuwachs von Spendern sowie Orten, aus denen Spenden kommen,¹⁰ den Eindruck, daß Callenberg auf diese Weise Gottes Willen erforschen wollte.

In der Sekundärliteratur wird Callenberg aufgrund solcher Charaktereigenschaften oft als Zauderer hingestellt. Doch im Licht einer modernen phänomen-orientierten Religionswissenschaft kann man diese Eigenschaften auch als ausgesprochen fortschrittlich beschreiben, weil sie eine brauchbare Faktenerhebung für weitergehende Deutungen ermöglichten. Auch Callenbergs Haltung zur Mission gewinnt durch diese Charakterzüge eine eigene Färbung.

2. Hintergründe des Instituts: islamische und jüdische Perspektiven

Das 1728 gegründete Institutum Judaicum et Muhammedicum war eng mit der Person Callenbergs verknüpft. Es war formal selbständig und unabhängig vom Glauchaer Waisenhaus. Die Impulse zur Judenmission kamen im wesentlichen nicht aus Halle selbst, sondern einerseits aus Gotha, andererseits von dem ersten "reisenden Studiosus", dem Württemberger Pietisten Johann Georg Widmann.¹¹ Gleichwohl bemüht sich Callenberg mit einem gewissen Recht, die Hallenser Autoritäten, insbesondere den verstorbenen August Hermann Francke, dafür in Anspruch zu nehmen. Die stärker akademisch orientierten Impulse zur Beschäftigung mit dem Islam, die 'orientalistischen' und insbesondere arabistischen Momente sind im wesentlichen eine Frucht der Hallenser Studienzeit Callenbergs. Doch auch hier weist eine wichtige Spur nach Gotha, wo die Kontakte nach Abessinien zur Zeit Herzog Ernst des Frommen ausgewertet werden sollten.¹²

Zeitlich zuerst liegt in Callenbergs Biographie nicht der Impuls zur Judenmission, sondern das arabistische Moment. Callenberg war in der Hallenser Studienzeit von dem schon genannten Salomon Negri aus Damaskus entscheidend geprägt worden.¹³ Negri (ca. 1665-1729), ein von Jesuiten erzogener syrischer Christ, lebte seit etwa 1683 im Westen, u.a. in Clermont, Paris und London. 1701 schickte ihn Heinrich Wilhelm Ludolf von London aus erstmals nach Halle.¹⁴ Damals

¹⁰ Cf. AFS/H: K33, Vorsatzblatt.

¹¹ Vgl. dazu unten, Abschnitt 4.

¹² Vgl. dazu Anm. 18 und 19.

¹³ Über Negri vgl. Johann Anastasius Freylinghausen: Memoria Negriana, Halle 1764; auch J.H. Callenberg (Hg.): Spicilegium Instituti Muhammedici monumentis subserviens, Halae 1743, Caput primum; zusammenfassend Fück (wie Anm. 1), 95-97.

¹⁴ Zu Ludolf vgl. Winter, Ausgangspunkt (wie Anm. 3), 33-36 et passim; ders.: Die Pflege der west- und südslavischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert, Berlin 1954, 147ff et passim; Joachim Tetzner: H.W. Ludolf und Rußland, Berlin 1955; Hermann Goltz: Ecclesia universa. Bemerkungen über die Beziehung H.W. Ludolfs zu Rußland und zu den orientalischen Kirchen, WZ Halle-Wittenberg, Ges.-Sprachw. R. 28,6 (1979), 19-37; ders. (Hg.): Tausend Jahre Taufe Rußlands, Berlin 1993; Ulrich Moennig: O S. Schultz kai o A. Fr. Woltersdorf. Pelates sto bibliopölcio toy Bortoli stê Benetia (1750), in: Mnêmôn 15 (Athen 1993), 149-173.

lernte u.a. der spätere Hallenser Orientalist Christian Benedict Michaelis bei ihm arabisch. Nach mehrjährigem Aufenthalt an der Hohen Pforte in Konstantinopel und in Rom kam Negri ein zweites Mal im Jahr 1715/16 nach Halle und lehrte wiederum im Waisenhaus arabisch. Unter seiner Führung übersetzte Callenberg Luthers Kleinen Katechismus, Franckes Anfang christlicher Lehre und Freylinghausens Ordnung des Heils ins Arabische.¹⁵ Auch begann er bereits mit Negri, an verschiedenen Büchlein zur Erlernung vulgärarabischer Sprachen zu arbeiten, die er Jahre später publizierte.¹⁶ Die Bemühung um solche gesprochenen Volkssprachen im Unterschied zur arabischen Hochsprache war damals nicht selbstverständlich und ist - nebenbei bemerkt - ein typisches Kriterium für Missionsbemühungen. Eine ähnliche Motivation steht hinter den späteren Bemühungen Callenbergs um die Vermittlung "jüdisch-deutscher" Sprachkenntnisse, wobei er hier bereits an ältere ähnliche Arbeiten, z.B. von Johann Christof Wagenseil, anknüpft.¹⁷

Da Callenberg wohl im Frühjahr 1715 nach Halle kam und im Herbst 1716 wieder zurück nach Gotha ging und Negri Halle verließ, beschränkte sich das Arabischlernen mit Negri auf einen Zeitraum von höchstens 18 Monaten. Callenberg nennt als weiteren Arabisch-Lehrer Carolus Rali Dadichi, der angeblich aus Aleppo stammte und 1718 in Halle weilte. Im gleichen Jahr, vermutlich vorher, wohnte er für einige Zeit in Gotha bei Vockerodt.¹⁸ Callenberg hat in Gotha nachweislich mit ihm zusammengearbeitet.¹⁹ Vielleicht begleitete er ihn anschließend nach Halle.

Der zweite Impuls zur Institutsgründung war der zur Judenmission. Er beginnt mit dem Bemühen Callenbergs zu Beginn der 20er Jahre, eine "jüdisch-deutsche" Schrift des Gothaer Theologen Johann Müller zu publizieren, die den Titel *ôr le'êt 'arab*, "Licht am Anbruch des Abends" trug.²⁰ Zunächst warb Callenberg Spendengelder ein. Unter den Spendern waren August Hermann Francke, Johann Heinrich und Christian Benedict Michaelis und viele andere Autoritäten des Hallenser Pietismus.²¹ Nach mehrjähriger vergeblicher Suche nach einem geeigneten und bezahlbaren Verleger oder Drucker ließ Callenberg die Schrift schließlich mit eigens beschafften rabbinischen Lettern (sog. Raschi-Schrift) setzen und in Kommission drucken. Die Setzerarbeit übernahm ein Hallenser

¹⁵ Später im Institutum Judaicum publiziert: Catechismus Lutheri minor Arabice, quem olim sub ductu b. Sal. Negri Damasceni in hanc linguam transtulit Ioh. Henr. Callenberg, Halae 1729; Prima doctrinae christianae elementa rudioribus scripta a b. A.H. Franckio. In usum gentium quarundam Muhammedanarum Arabice reddidit Joh. Henricus Callenberg, Halae 1730; Via salutis, descripta a J.A. Freylinghausenio, iam in usum quorundam moslemorum arabice exposita a J. H. Callenbergio, Halae 1731.

¹⁶ Colloquia Arabica idiomatis vulgaris. Sub ductu b. Sal. Negri Damasceni olim composuit iamque in usum scholae suae vulgavit ' Jo. Henr. Callenberg, Halae [Part. 1], 1729, Part. 2, 1740.

¹⁷ Auf Wagenseils "Belchrung der Jüdisch-Teutschen Red- und Schreibart", Königsberg 1699, bezieht sich Callenberg häufig in Korrespondenz und Institutsberichten.

¹⁸ Über Dadichi, der vermutlich aus Südfrankreich stammte, vgl. Wolfram Suchier: C.R. Dadichi oder wie sich deutsche Orientalisten von einem Schwindler dämpfen ließen, Halle 1919; vgl. auch C.F. Seybold: Der gelehrte Syrer Carolus Dadichi, in: ZDMG 64 (1910), 591-601, und ebd. 74 (1920), 292 und 464f. Über die Tätigkeit Dadichis im Hause des Rektors Vockerodt in Gotha vgl. auch Christian Ferdinand Schulze, Geschichte des Gymnasiums zu Gotha, Gotha 1824, hier 190.

¹⁹ Cf. Suchier (s. vorige Anm.), 9.

²⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Christoph Rymatzki im vorliegenden Band.

²¹ Vgl. u.a. AFS/H: K I, Bl. 24f. Memorial Joh. Müllers vom 23.1.1725 mit Vermerk der beteiligten Unterstützer.

konvertierter Jude namens Heinrich Christian Immanuel Frommann. Wie Callenberg mehrfach dokumentiert, stammte die entscheidende Idee zur eigenen Druckerei von Frommann.

Die Druckschrift wurde Ende 1727, kurz vor dem Tod Müllers, fertiggestellt. Zur Benachrichtigung der Spender verfaßte Callenberg Anfang 1728 seinen ersten "Bericht an einige christliche Freunde von einem Versuch, das arme jüdische Volck zur Erkenntnis und Annehmung der christlichen Wahrheit anzuleiten". Das Erscheinungsdatum dieser Schrift, der 3. April 1728, wird von Callenberg selbst als Gründungsdatum des Instituts bezeichnet, weil es Anlaß zu weiteren Spenden und den nun einsetzenden kontinuierlichen Aktivitäten war.²²

In diesem ersten Bericht über die Institutsarbeit findet sich am Schluß die Idee Callenbergs, mit möglichen Spenden auch arabische Lettern zu beschaffen und entsprechende Schriften herauszugeben. Auch dieser Aufruf hatte Erfolg, insbesondere kam eine größere Einzelspende aus Estland.²³ Sie ermöglichte die Anschaffung der Lettern, so daß die ersten beiden Texte 1729 erscheinen konnten: Luthers Kleiner Katechismus und ein Auszug aus der Bergpredigt.

Der Druck der arabischen Schriften war schon vor der Institutsgründung ein Thema gewesen. Das zeigt sich in einem Brief von Georg Jacob Kehr aus Leipzig an Heinrich Milde in Halle, datiert 23. Mai 1727, mit dem Callenberg auch in Sachen "Licht am Abend" eng kooperierte.²⁴ Kehr antwortet hier auf eine Anfrage Mildes, ob er bereit sei, einen "Ermahnungsbrief an die Mohammedaner" ins Arabische zu übersetzen, den Callenberg bereits auf deutsch konzipiert habe. Das spricht nicht gerade für Callenbergs Autorität als Arabisch-Spezialist! Er verfaßte außer den drei genannten Übersetzungen aus der Zeit mit Salomo Negri keine weiteren arabischen Texte; auch in den anderen Sprachen wurde fast ausschließlich fremdes Material publiziert, das Callenberg allerdings häufig durchsah und veränderte. Ausnahme ist eine "jüdisch-teutsche" Übersetzung von Jes 53, ein zentraler Text der Hallenser Judenmission, die Callenberg selbst besorgte.²⁵

²² "Bericht an einige Christliche Freunde von einem Versuch, das arme Jüdische Volck zur Erkänntniß der Christlichen Wahrheit anzuleiten", Halle 1728, 1730. In den folgenden Jahren erschienen zunächst 16 Fortsetzungen des "Berichts", von der ersten Fortsetzung an folgt: "Nebst einer Nachricht von einer Bemühung auch den Muhammedanern mit einem heilsamen Unterricht zu dienen"; sie reichen bis 1736. Die spätere Institutsentwicklung ist in weiteren Berichtserien dokumentiert: Relation von einer weitem Bemühung, Jesum Christum [...] dem jüdischen Volck bekannt zu machen, 1738-1751; Fortwährende Bemühung um das Heil des jüdischen Volkes überhaupt, 1752-1758; Christliche Bereisung der Judenörter, 1754-1759; Nachricht von einem Versuch, die verlassene Muhammedaner zur heilsamen Erkänntniß Christi anzuleiten, 1739-1753; Weitere Fürsorge für das Heil der Muhammedaner überhaupt, 1754-1758; Einige Fürsorge für die alte orientalische Christenheit überhaupt, 1750-1754; Reisegeschäfte zum Besten der alten orientalischen Christenheit, 1757. Nach Callenbergs Tod erschienen weitere Berichte, herausgegeben von den Nachfolgern in der Institutsleitung, Stephan Schultz und Justus Israel Beyer.

²³ Näheres dazu s. Bochinger (wie Anm. 1).

²⁴ AFSu/H: K3, Bl. 65f; cf. auch ebd., Bl. 72 (Brief Kehrs an Milde vom 8.7.1727).

²⁵ Erschienen Halle 1735.

3. Das Institut als Verlagsdruckerei

Insgesamt ist die verlegerische Aktivität des Instituts - abgesehen von Callenbergs eigenen akademischen Traktaten - beachtlich. Sie umfaßt folgende neun Hauptbereiche²⁶:

- 1) "Jüdisch-teutsche" Schriften, u. a. die Schrift "Licht am Abend" und zwei Sendschreiben an die Judenschaft von Johann Müller aus Gotha; eine komplette Übersetzung des Neuen Testaments;²⁷ ein Sermon Johann Anastasius Freylinghausens von der wahren Kindschaft Abrahams (Übersetzung Frommann); die Confessio Augustana (Übersetzung Frommann); Caspar Calvoers Judenkatechismus und zahlreiche andere Tractate Calvoers über einzelne Bibelstellen u. a.,²⁸ die Schrift "Lehrer Christlicher Erkenntnis", eine Gemeinschaftsproduktion auf der Grundlage des Judenkatechismus von Caspar Calvoer (bearbeitet von J. G. Widmann, Übersetzung durch Frommann); die schon genannte Übersetzung von Jes 53 durch Callenberg selbst; verschiedene Traktate Frommanns; J. G. Widmanns "Christliche Gebete eines sich bekennenden Juden"; mehrere Teilausgaben von Johann Arnds "Vier Büchern vom wahren Christentum";
- 2) Eine deutsche Ausgabe der hebräischen Bibel in der Übersetzung Martin Luthers, gesetzt in Raschi-Schrift (Bücher Genesis bis Richter, außerdem Esra und Nehemia, Psalmen, Daniel);
- 3) Texte in hebräischer (rabbinischer) Sprache, das Lukas-Evangelium in der Übersetzung Frommanns und einige Traktate missionarischen und erbaulichen Charakters, darunter (Johann) Heinrich Horches Schrift "praeco salutis ad obstetricandum spei Israelis" (Original 1705, bei Callenberg 1735 gedruckt);
- 4) arabische Texte: Teilübersetzungen des NT, die drei genannten, von Callenberg übersetzten lutherisch-pietistischen Grundschriften (Luthers Kleiner Katechismus, Franckes Anfang christlicher Lehre; Freylinghausens Ordnung des Heils); Hugo Grotius, De Vero Christianismo (in der Übersetzung Edward Pocockes); Thomas a Kempis, De imitatione Christi (in der Übersetzung des Karmeliters Petrus Golius); eine Kirchengeschichte (Nachdruck eines arabischen Traktats der Londoner SPCK);
- 5) türkische und persische Teilausgaben des NT (Nachdrucke bestehender Übersetzungen);
- 6) eine syrische Bibelausgabe (dto.);
- 7) hindostanische Schriften, verfaßt von dem ehemaligen Ostindienmissionar Benjamin Schultze nach dessen Rückkehr 1743;
- 8) eine neugriechische Bibelausgabe;

²⁶ Quelle: Chronologisches Register ... (s. o. Anm. 7).

²⁷ Callenberg unterscheidet zwischen den Teilausgaben Frommanns, der 1735 verstarb und sein Werk nicht vollenden konnte ("judaicogermanice") und den nach 1735 zur Komplettierung verwendeten Texten der älteren Ausgabe von Christian Moller (Original: Frankfurt/Oder 1700) ("germanice, litteris judaicogermanicis"); er nimmt damit eine Kritik Frommanns auf, daß die Mollersche Ausgabe wenig mit dem tatsächlich gesprochenen "Jüdisch-Teutschen" zu tun habe.

²⁸ Vgl. dazu Rymatzkis Beitrag im vorliegenden Band.

9) deutsche Berichte für die Förderer.

Die Schriften wurden allesamt zum Zweck der Mission und der Erbauung veröffentlicht. In ihrer Aufmachung gibt es gewisse Gemeinsamkeiten. "Licht am Abend" erschien unter dem Pseudonym "Jochanan Kimchi", einer von Frommann gewählten hebräischen Umschreibung von "Johann Müller", der sich als jüdischer Autor zu 'verkleiden' versuchte. Die Frage nach dem tatsächlichen Verfasser der Schrift war zumindest in den ersten Jahren von einiger Bedeutung - doch war zumindest den Hallenser Juden schnell klar, daß sie 'aus dem Waisenhaus' kommen mußte. Bei den arabischen Schriften gab es zumeist zwei Versionen. Die eine hat ein lateinisches Titelblatt mit Verlagsangabe des Instituts und ein ebenfalls lateinisches Vorwort mit Anweisungen für die christlichen Freunde, die in die Austeilung involviert waren. Diese Exemplare waren gewissermaßen unter Verschluss; Callenberg erläutert regelmäßig in seinen Briefen, wie damit zu verfahren sei. Der größte Teil der Auflage wurde dagegen ohne Titelblatt anonym gedruckt. Dafür gibt Callenberg selbst zwei Gründe an: Erstens hofft er, daß auf diese Weise die islamischen Leser von dem Geist dieser Schriften erfaßt würden, bevor sie merkten, woher 'der Wind weht'. Der zweite Grund ist, daß man die Schriften vor den Jesuiten im Orient schützen wollte, damit diese sie nicht aus dem Verkehr zögen.²⁹ Allerdings hatten die Jesuiten selbst schon im 17. Jahrhundert den Gedanken einer unmittelbaren Mission von Muslimen im Osmanischen Reich aufgegeben.³⁰

4. Entwicklung des Instituts

Die weitere Entwicklung der beiden Zweige des Instituts verlief ziemlich unterschiedlich. Es erscheint gleichwohl nicht gerechtfertigt, das "muhammedische" Institut als 'Aschenputtel' zu bezeichnen,³¹ denn zeitweise, z.B. im Jahr 1729, nahm es - am Umfang der Akten gemessen - wesentlich größeren Raum ein als die Bemühungen um die Judenmission.³²

Doch zeigt sich aufgrund der unterschiedlichen Rahmenbedingungen und der persönlichen Voraussetzungen beim Gründer des Instituts eine Diversifizierung der Bemühungen: Die sog. Muhammedanermision hat ihren Hintergrund in Callenbergs orientalistischen Studien und seinem diesbezüglichen Ruf. Sie hängt zusammen mit seinen zahlreichen mehr oder weniger gelehrten Abhandlungen zu islamischen und orientalischen Themen. Auffälligerweise hat Callenberg im Bereich des Judentums nichts Entsprechendes verfaßt. Abgesehen von den Texten des Instituts selbst

²⁹ Vgl. dazu AFSI/H: K 4, Bl. 35 (Brief A.H. Walbaums an Callenberg vom 9.2.1730). Schon im Briefwechsel zwischen Leibniz und A.H. Francke spielen Jesuiten als 'Konkurrenz' im Blick auf die Arbeit im Orient eine wichtige Rolle; vgl. dazu Winter, Ausgangspunkt (wie Anm. 3), 44.

³⁰ Vgl. dazu Peter M. Holt: *The Study of Arabic Historians in Seventeenth-Century England. The Background and the Work of Edward Pococke*, in ders.: *Studies in the History of the Near East*, London 1973, 27-49, hier 29.

³¹ So sinngemäß Aring (wie Anm. 1), 138-141.

³² Vgl. AFSI/H: K 3.

publizierte er lediglich zur "jüdisch-teutschen" Sprache und ihrer Didaktik, z.B. das "Jüdisch-Teutsche Wörterbüchlein" von 1736. Ein ganz anderes Bild ergibt sich z.B. aus Johann Christof Wagenseils "Belehrung der Jüdisch-Teutschen Red- und Schreibart" von 1699, die Callenberg mehrfach zitiert. Wagenseil tritt hier, besonders in der ausführlichen Vorrede, wortreich und anerkennungsheischend als Sachverständiger für das Judentum auf. Callenberg hat eine entsprechende Funktion nur in Ausnahmefällen eingenommen und wohl auch nicht erstrebt. So war er an keinem der Gutachten der Hallenser Theologischen Fakultät über die Juden beteiligt.³³

Ganz anders stand die Sache im praktischen Bereich. Denn es war der auf die Juden bezogene Teil der Unternehmung Callenbergs, der aus dem ursprünglichen Selbstverlag mit eigener Druckerei ein praktisches Missionsunternehmen machte. Die sog. Muhammedanermision hatte dagegen kaum eine unmittelbare missionarische Wirkung. Für die Neuentwicklung im Bereich der Judenmission waren zwei Impulse verantwortlich:

1729 begann Callenberg, sich um getaufte Juden in Halle zu kümmern. Auch hier hatte er zunächst gezögert. Er hielt diese Fürsorge, wie auch die Unterweisung bekehrungswilliger Juden, für die Sache der jeweiligen Ortsgemeinden. Doch besann er sich aufgrund des offensichtlichen Bedarfs eines anderen und führte die Regel ein, daß durchreisende getaufte Juden für eine Woche vom Institut beköstigt wurden und zugleich Unterweisung erhielten.³⁴ Des weiteren versuchte er in Einzelfällen, mittellosen getauften Juden Arbeit oder eine Lehrstelle zu verschaffen. Dieser Zweig der Institutsarbeit dehnte sich rasch aus und führte häufig zu Problemen. So beklagt auch Schultz mehrfach in der späteren Zeit, das Institut sei mit solcher Arbeit überfordert.³⁵

Die zweite, weit wichtigere Neuerung in der Judenmission wurde wiederum nicht von Callenberg selbst inszeniert. Im Oktober 1730 tauchte in Halle ein reisender Theologe aus Württemberg auf, der Magister Johann Georg Widmann. Dieser war in Wien auf Callenberg aufmerksam gemacht worden. Er war bereits zwei Jahre auf eigene Faust umhergereist, um mit Juden ins Gespräch zu kommen. Nachdem Callenberg ihn einige Wochen lang inspiziert hatte, nahm er ihn zusammen mit einem eigenen Schüler, Johann Andreas Manitus, in seine Dienste, und beide gingen mit einer großen Zahl jüdischer Büchlein auf die Reise.

Zunächst reisten sie über Berlin und Frankfurt an der Oder Richtung Danzig in die polnischen Orte Meßeritz, Obersitzki, Scharnikowa (Czarnków), Schneidemühl (Pila), Flato und Friedland nach

³³ Vgl. dazu Udo Arnoldi: Pro Iudaeis. Die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jahrhundert zu Fragen der Judentoleranz, Berlin 1993 (SKI 14).

³⁴ Vgl. zusammenfassend Aring (wie Anm. 1), 124-137, 143; Vgl. auch: Summarische Nachricht von diesem Instituto (1730), in: J. H. Callenbergs andere Fortsetzung seines Berichts von einem Versuch ..., Halle 1731, 117-121, hier 119; J. H. Callenbergs Nacherinnerungen zu der dritten Fortsetzung seines Berichts von einem Versuch ..., Halle 1733, 3f.

³⁵ Zusammenfassend: Stephan Schultz: Kurtze Nachricht von einer zum Heil der Juden und Muhamedancr ... errichteten ... Anstalt, Halle 1765, hier 44-46.

Cunitz. Dort verbrachten die beiden den Winter und reisten dann weiter durch Polen und Brandenburg zurück nach Halle.³⁶

Ähnliche Reisen führten Widmann und Manitius in den folgenden Jahren durch Mitteldeutschland, Pommern und verschiedene polnische Gebiete, Schlesien, Böhmen, Süddeutschland, Norddeutschland, die Niederlande, auch nach England, Dänemark und Ostpreußen. Callenberg richtete, um sie unterwegs besser versorgen zu können, an verschiedenen Orten Bücherdepots ein, jeweils "in einem verschlossenen Holzkasten des Instituti". Die meisten dieser Orte waren im Raum Frankfurt (Oder) bis Stettin und in Mitteldeutschland.³⁷

Ermöglicht durch eine Spende von 1000 Thalern, wurde 1736 Stephan Schultz aus Königsberg als dritter reisender Studiosus angeworben.³⁸ Er hatte am Collegium Friedericianum studiert und war durch seinen Hausherrn in Königsberg, einen Freund der Hallenser, auf Callenberg aufmerksam geworden. Seit 1738 reiste er kontinuierlich mit den anderen. 1739 schied Widmann aus. Manitius zog bis 1744 mit Schultz weiter, wobei gelegentlich noch andere Studiosi für ein bis zwei Jahre teilnahmen.³⁹ 1744 schied auch Manitius aus. Nun reiste Schultz mit verschiedenen Begleitern weiter, 1745 nach Schweden und Petersburg, um sich dort über mögliche Wege in den Orient zu informieren, dann wieder durch Ostpreußen, das Rheinland, Polen, Ungarn, Schlesien, Dänemark, Süddeutschland, die Schweiz bis nach Italien und außerdem nach England.⁴⁰

Von 1752 bis 1756 fand seine große Orientreise statt, über Venedig durch die Ägäis nach Smyrna, dann nach Konstantinopel, nach Alexandrien und Kairo, über Zypern nach Antiochia, dann nach Osten bis zum Euphrat, zurück nach Aleppo, über Syrien nach Jerusalem, dann zurück bis Akko (Ptolemais), wo der Begleiter Woltersdorf 1756 an einer verschleppten Fußverletzung starb.⁴¹ Schultz fuhr allein zurück nach Halle und gab alsbald seine Reisetätigkeit auf. Er erhielt eine Stelle als Oberdiakon in Halle an St. Ulrich und übernahm seit dem Tod Callenbergs im Jahr 1760 bis zu seinem eigenen Tod 1776 die Leitung des Instituts.

Der Charakter dieser Großen Orientreise verbindet verschiedene Aspekte miteinander: Islammission im großen Stil konnte im osmanischen Reich nicht erfolgen; es war in der Öffentlichkeit nicht möglich, Schriften an die Muslime auszuteilen. Begegnungen mit Juden waren schon eher möglich und erfolgten im bisher praktizierten Stil. Doch selbst die orientalischen Christen waren wohl im ganzen nicht sehr empfänglich für die Propaganda aus Halle, wie die Beschreibungen anderer Reisender dokumentieren.⁴² So bleibt als einziger nachweislicher 'Erfolg' der Reise von Schultz und

³⁶ Vgl. AFSU/H: K 93 (Ortsschlüssel der in den "Berichten" Callenbergs verwendeten Ortskürzel); vgl. auch K 45-65: Tagebücher Widmanns und Manitius'.

³⁷ Vgl. dazu AFSU/H: K 32 ("Depositio libri iudaei germanici maxime ad distribuendam inter ludacos").

³⁸ Vgl. Schultz: Kurtze Nachricht (wie Anm. 35), 48f.

³⁹ Übersicht bei Aring (wie Anm. 1), 144.

⁴⁰ Vgl. Schultz: Kurtze Nachricht (wie Anm. 35), 27f.

⁴¹ Vgl. zusammenfassend ebd., 28-36.

⁴² Jonas Korte: Reise nach dem weiland gelobten ... Lande, Halle 1743 (1741), 614f. Korte, ein frommer Altonaer Buchhändler, schreibt aus Aleppo: "Oftgedachter Herr Seitz [ein "teutscher Kauffmann aus Nürnberg"] hatte auch von der andern Hand aus Italien eine Parthey von dem Tractätgen des Herrn Prof. Callenbergs gesandt

Woltersdorf - abgesehen von der allgemeinen Erkundungsfunktion - die Bitte von Lutheranern in Smyrna, einen Prediger aus Halle zu schicken.⁴³

Nach Schultz' Rückkehr gibt es keine weiteren Versuche mehr, reisende Studiosi in den Orient zu schicken. Noch bis zum Ende des Instituts im Jahr 1792 waren solche Mitarbeiter beim Institut beschäftigt und reisten durch die schon genannten europäischen Gebiete. Aber die Dynamik nahm anscheinend schnell ab. Schultz klagte 1765, Callenberg sei bei seinem Tod mit den Berichten 12 Jahre im Rückstand gewesen. Außerdem konnte er angeblich die Adressenverzeichnisse Callenbergs nicht finden, weshalb die Spender nicht mehr regelmäßig mit Schriften beliefert wurden und infolgedessen die Spenden stark zurückgingen.⁴⁴ Neue Druckerzeugnisse wurden - abgesehen von den Berichten - anscheinend nicht mehr publiziert. Nach Schultz' Tod 1776 übernahm Justus Israel Beyer, ein Hallenser Pastor, die Leitung des Instituts. Er besorgte schließlich die Vorarbeiten zur Auflösung im Jahr 1792 aufgrund eines königlichen Erlasses. Der Besitz einschließlich der Bibliothek wurde den Franckeschen Stiftungen einverleibt.⁴⁵

5. Motivstrukturen der Institutsarbeit

Die Frage nach den Motiven der Callenbergischen Bemühungen ist nur im weiteren Kontext des Hallenser Pietismus zu verstehen:

- Callenberg bezeichnet seine aktiven Mitarbeiter als "reisende Studiosi" und im allgemeinen nicht als Missionare. Das hatte einen formalen Grund. Callenberg schreibt 1732:

"Im übrigen erinnere nur noch / daß diese beyden Personen nicht anders zu consideriren / als andere Studiosi Theologiae / welche auch zuweilen sich auf Reisen begeben / um sich mit gelehrten und gottseligen Theologen und andern geschickten Männern bekant zu machen / und den Zustand der Kirchen besser einsehen zu lernen. Wie nun diese zuweilen auf ihren Reisen nebst solchem generalen Zweck sich vornehmen / eine Sache mit besonderen Fleiß und Application zu untersuchen; also haben sich die beyden Personen / [...] vorgesetzt / nebst erstgedachtem generalen Zweck insonderheit den heutigen Zustand des Judenthums nach einer

bekommen, die er zur Bekehrung der Juden und Mahometaner in der Arabischen Sprache drucken lassen. So hatte auch Herr Schermann, ein englischer Kaufmann, das Neue Testament ... so die Englische Societät de propaganda fide in eben dieser Sprache ... drucken lassen, in Commißion. Beyde aber klagten, daß sie kein Stück wußten unterzubringen. Denn an die Türcken dürften sie keine geben, die auch keine Bücher verlangen, die von Christen kommen; die miserablen Christen aber wären solche Feinde davon, daß sie dieselbe verbrennen, wenn sie solche erst geschenkt bekommen und mit Höflichkeit angenommen haben, weil sie einen Haß, wie die Römischen, haben gegen die Bücher, welche von Ketzern herkommen, ohne sie zu prüfen, ob sie gut oder böse sind."

⁴³ Kurtze Nachricht (wie Anm. 35), 37. Über den Erfolg der Bemühungen Callenbergs und Schultz' nach dessen Rückkehr, einen solchen Prediger zu finden, ist bis jetzt nichts bekannt.

⁴⁴ Vgl. Kurtze Nachricht (1765), 40f. Diese Nachricht mutet seltsam an, da ein sorgfältig geführtes Adressenverzeichnis Callenbergs über Spender und Distributionswege der Institutsberichte bis heute im Archiv erhalten ist (AFS/H: K 33: "Index energetarum [evergetarum?] Instituti Iudaici et Muhammedici"). Allerdings wurde das Verzeichnis offenbar nur bis 1746 regelmäßig aktualisiert, so daß evtl. in Callenbergs letzten Jahren einige Unordnung entstanden war.

⁴⁵ Auflösungsakten im Verwaltungsarchiv der Franckeschen Stiftungen.

von mir empfangenen Anleitung / durch eine familiäre Conversation mit dem Jüdischen Volck zu erforschen / und dabey zugleich / was ich ihnen von Büchern zusende / auf eine gute Art denselben zu ihrer Erleuchtung und Besserung in die Hände zu bringen.⁴⁶

Callenberg sah den Dienst seiner Mitarbeiter als vorübergehend an und wollte ihn nicht in der Weise institutionalisieren, daß er hinterher verheiratete und pensionsberechtigte Angestellte zu versorgen haben würde. Darum nennt er sie im Unterschied zu den Angehörigen der Dänisch-Hallischen Ostindienmission nicht "Missionare". Aus diesem Umstand erklärt sich auch, warum die "Studioli" keinen einzigen Juden taufte. Anders als die Ostindienmissionare waren sie nicht ordiniert und daher zur Ausübung dieses sakramentalen Akts nicht ermächtigt. Sie schickten bekehrungswillige Juden zum jeweils zuständigen "ministerium", d.h. zur Ortsgemeinde. Das deckt sich wiederum mit der ekklesiologischen Überzeugung Callenbergs, getaufte Juden nicht in eigenen Gemeinden zu organisieren (und so erneut zu ghettoisieren), sondern in das 'normale' christliche Gemeindeleben zu integrieren.

Stephan Schultz, der insgesamt etwa 18 Jahre lang den Status des "reisenden Studiosus" innehatte, wurde erst 1756, im Alter von 42 Jahren, ordiniert. Ähnlich lange Zeiten gelten für die beiden ersten "reisenden Studioli", Widmann (zwei Jahre vor der Kontaktaufnahme mit Callenberg plus 9 Jahre Institutsdienst) und Manitus (14 Jahre).

- Neben Juden und Muslimen nennt Callenberg zwei weitere Adressatenkreise für die Institutsarbeit: die altorientalischen Christen und die heimischen Förderer. Beide Bereiche stehen im engen Zusammenhang zur Strategie und Organisation des Hallenser Pietismus im ganzen. Callenberg benutzte seine arabischen Sprachkenntnisse und die Druckerei, um entsprechende Schriften zur Verfügung zu stellen. Er steht mittelbar und z.T. auch unmittelbar in der Kontinuität anderer Hallenser Bemühungen wie z.B. des von 1702 bis 1720 bestehenden "Collegium orientale".⁴⁷

Bei diesen Bemühungen zeigt sich das Ineinander unterschiedlicher Motive:

- (1) sprachwissenschaftlich-philologische und sonstige 'orientalistische' Interessen als solche;
- (2) das Interesse an der eigenen Kirchengeschichte und Exegese;
- (3) das Interesse an einer Einflußnahme auf die orientalischen Kirchen;
- (4) das Interesse an der Missionierung nichtchristlicher Bevölkerungsanteile in den jeweiligen Ländern;
- (5) ein gelegentlich erkennbares Interesse an Jerusalem, insbesondere am "Neuen Jerusalem" (Apg 21f) und anderen endzeitlichen Weissagungen im Bezug auf diese Stadt (z.B. Jes 60).⁴⁸

Auch bei anderen von Halle geprägten Ansätzen kann man ein ähnliches konzeptionelles Ineinander nachweisen, etwa in Bartholomäus Ziegenbalgs Werken über das "Malabarische Heidenthum". Diese Kombination unterschiedlicher Interessen ist nicht neu. Vorläufer dazu gibt es z.B. schon im 16. Jahrhundert in England.⁴⁹

⁴⁶ Anderer Theil der dritten Fortsetzung seines Berichts ..., (1732), Vorrede.

⁴⁷ Vgl. dazu die in Anm. 14 angegebene Literatur!

⁴⁸ Vgl. z.B. AFS/H. K3, Bl. 11f (Brief Mag. Hoffmann an H. Milde, o.O., 1.2.1729)

⁴⁹ Vgl. dazu Holt (wie Anm. 30), 29.

- Blickt man nun auf die tatsächliche Wirkung des Instituts, so konkretisiert sich das eben Gesagte: Stephan Schultz schreibt 1765 im Rückblick, es seien insgesamt 30000 jüdische Schriften verteilt worden⁵⁰ (von den arabischen Schriften ist hier gar nicht mehr die Rede). Die Zahl steht in einem seltsamen Verhältnis zu Angaben Callenbergs aus dem Jahr 1732, das Institut habe 20 000 jüdische wie auch 20 000 arabische Schriften gedruckt.⁵¹ Auch die letztlich angestrebte Missionswirkung ist im einzelnen schwer zu überprüfen, weil die reisenden Studiosi nur Gespräche führten und bekehrungswillige Juden zur weiteren Betreuung und zum Taufunterricht an die örtlichen Kirchengemeinde verwiesen. Schultz schätzt 1765 rückblickend, daß mindestens 1000 Juden zur Annahme des Christentums gebracht worden seien, besonders in Polen. Ferner führt er an, daß die Studiosi durch ihr bescheidenes Auftreten und die Bereitwilligkeit gegenüber den Juden eine allgemeine klimatische Verbesserung bewirkt hätten, die die abschreckende Wirkung üblicher christlicher Arroganz gegenüber den Juden ausgleichen helfe.⁵²

Der Erfolg der arabischen Schriften ist noch wesentlich schlechter zu ermitteln, dürfte aber insgesamt kaum hoch eingeschätzt werden. Die meiste Aufmerksamkeit erweckte das Institut anscheinend im Kreis der pietistischen Förderer. Hier deckte es offensichtlich ein lange bestehendes Bedürfnis ab, was allein die erstaunliche Eigendynamik erklärt. So nennt auch Callenberg selbst als Gründungsdatum, wie schon bemerkt, nicht das Erscheinen von "Licht am Abend" im Herbst 1727, sondern den 3. April 1728, das Datum seines ersten Institutsberichts. Dieser Bericht wurde in einer Auflage von 1000 Exemplaren gedruckt und mußte bereits nach zwei Jahren neu aufgelegt werden. Auch die zahlreichen Fortsetzungen und die verschiedenen Nachfolgebpublikationen wurden zumeist in einer Auflage von 2000 Exemplaren gedruckt. Anders als bei den verschiedenen Missionsbemühungen gibt es hier auch Rückmeldungsbelege, denn es setzte schnell eine umfangreiche Korrespondenz ein.

Während das Gros der jüdischen Schriften im deutschen Sprachraum verteilt wurde (und zwar einerseits durch die reisenden Studiosi, andererseits durch zahlreiche Freunde und Förderer jeweils am Wohnort), liefen bei der Verteilung arabischen, türkischen sowie persischen Schrifttums die Hauptverbindungslinien über Rußland, Venedig und Wien. In den entsprechenden Verzeichnissen⁵³ finden sich als Vorposten die Orte Tobolsk, Archangelsk, Astrachan, Venedig, Wien, Constantinopel, Smyrna u. a. sowie die pauschale Angabe "Europa, Asia et Africa", die Callenberg 1752 bei der Abreise von Schultz und Woltersdorf und wohl auch bei einigen 'Nachlieferungen' eintrug.

- Für Kontakte nach Nordafrika und in den Nahen Osten ist der Hof des Herzogs Christian Ernst von Sachsen-Saalfeld und insbesondere dessen Privatsekretär Anton Heinrich Walbaum die wichtigste

⁵⁰ Kurze Nachricht (wie Anm. 35), 50.

⁵¹ Neue summarische Nachricht [...] als ein Anhang zu der dritten Fortsetzung des Berichtes von dieser Sache, Halle 1732, hier 45.76.

⁵² Kurze Nachricht (wie Anm. 35), 50f.

⁵³ Bes. AFS/H: K 34.

Kontaktstelle. Über ihn werden Schriften nach Regensburg und weiter nach Wien und Konstantinopel bis Aleppo geschickt, ebenso über Venedig an verschiedene Orte des Mittelmeers.

- Eine weitere wichtige Linie muß an dieser Stelle genannt werden, bei der auch die Judenmission wieder eine Rolle spielt: Die dänisch-hallische Ostindienmission mit ihrem Zentrum in Trankebar sowie die Kooperation mit der englischen Mission in Madras. Callenberg schreibt 1729 an den Missionar Walther: "Ich möchte gerne wissen, ob sich auch Juden in Indien aufhielten."⁵⁴ Auf entsprechende Auskünfte schickt er später hebräische Schriften nach Indien. Das ist ein Beleg für die weltweiten Ambitionen der Unternehmung, zeigt aber zugleich, daß die Missionarbeit des Instituts nicht aus dem Interessengeflecht aus orientalistischen Informationen, erbaulicher Gelehrsamkeit und pietistischer Kommunikation gelöst werden kann.

6. Wie gingen die Institutsangehörigen mit den Juden um?

Callenbergs Stellung zum Judentum läßt sich aus den genannten Gründen nicht wie z.B. bei Wagenseil aus gelehrten Texten entnehmen. Aus theologischer Argumentation hält er sich zumeist heraus. Typisch erscheint sein Kommentar in der Vorrede der zweiten Fortsetzung des "Berichts", mit dem er an Spencersche Deutungslinien anschließt:

"Was in den inserierten Extracten der eingelaufenen Schreiben dogmatisches enthalten ist, das unterwerfe eines jeden Lesers weiterer Überlegung; und versichere dabey, daß, ob ich schon für die das jüdische Volk betreffenden göttlichen Verheißungen, deren Erfüllung - nach der Auslegung vieler erfahrenen Ausleger der heiligen Schrift - zum Teil noch zu erwarten ist, die gehörige Ehrerbietigkeit habe, ich doch bei dieser Bemühung vornehmlich die gemeine Pflicht, welche das Gebot von der Liebe des Nächsten uns unter dergleichen Umständen auferleget, und den bekannten Lehrsatz unserer Evangelischen Kirche, daß Gott aufrichtig wolle, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, zum Beweggrunde habe."⁵⁵

Die Position Callenbergs zu den Juden muß daher aus der praktischen Arbeit des Instituts ermittelt werden. Dabei zeigen sich aus heutiger Sicht divergierende Tendenzen: In der Auseinandersetzung mit den Juden selbst bemüht sich Callenberg seit seinen frühesten Kontakten um ein sachliches, vorurteilsfreies Gespräch. Ähnliches gilt offenbar - sofern die Selbstberichte und ihre Hallenser Rezensionen wahrheitsgetreu sind - für die reisenden Studiosi. Dagegen zeigt schon der Titel des ersten Institutsberichts nach heutigem Urteil wenig Verständnis für die Realität interreligiöser Existenz. In der Korrespondenz finden sich viele Zeugnisse für Ausfälligkeiten und Vorurteile gegenüber Juden, die Callenberg teilweise auch abdruckte. Insofern ist die Frage der historischen Bewertung seiner Bemühung im Rückblick problematisch.

Andererseits unterscheiden sich die hallischen Judenmissionare in ihren Umgangsformen erheblich von anderen Verhaltensmustern ihrer Zeit gegenüber den Juden. Für den Württemberger Pietismus

⁵⁴ AFS/H: K 3, Bl. 296f.

⁵⁵ Andere Fortsetzung seines Berichts ... (1731), 15f. -57-

zeigt das Martin Jung.⁵⁶ Er kommt - pauschalisiert - zum folgenden Ergebnis: Die Württemberger Pietisten waren judenfreundlich in der Theorie und judenfeindlich in der Praxis; d. h. man kehrte sich zwar von antijüdischen Positionen der überkommenen Dogmatik ab, wollte aber mit den Juden selbst nichts zu tun haben. (Es wäre eine Untersuchung wert, inwiefern diese von Jung prägnant herausgearbeitete Ambivalenz für die Tendenz protestantischer Gegenwartstheologie mitverantwortlich ist, jüdische Geschichte und und Theologie seit Abschluß des biblischen Kanons aus dem eigenen Bild des Judentums auszublenden und dadurch ein 'Judentum ohne Juden' zu konstruieren - angesichts der Ereignisse des 20. Jahrhunderts eine makabre Position, die gleichwohl weit verbreitet ist und auch bei der Tagung "Von Halle nach Jerusalem" gelegentlich aufschien. Aus religionsgeschichtlicher Sicht ist ein solches Vorgehen schon deshalb zu kritisieren, weil es ein historisch gewachsenes christliches Selbstverständnis mit einem idealisierten, allein aus dem Kanon der hebräischen Bibel gewonnenen Judentumsverständnis konfrontiert - als ob Nicänum und Chalcedonense, Confessio Augustana und andere selbstverständliche Grundlagen protestantischer Bibelexegese schon im biblischen Kanon enthalten wären!)

Die Hallenser in Callenbergs Institut wendeten sich dagegen den Juden selbst zu und versuchten, ernsthafte Religionsgespräche in Gang zu bringen, in denen das Gegenüber durchaus ernstgenommen wurde. Gelegentlich verbündeten sie sich mit den Juden gegen die Katholiken, die oft als Sündenbock für Verständigungsschwierigkeiten dienten. Schon bei seinen ersten Gesprächen mit einem Juden in Halle etwa 1720 argumentiert Callenberg, als sein Gesprächspartner von polnischen Zwangsbekehrungen redet, folgendermaßen:

"Ich: Dieses Verfahren verabscheueten wir, und lehrten, daß niemand zu unserer Religion zu zwingen sei, sondern daß man einem zwar bey Gelegenheit Unterricht geben, aber ihm dabey auch seinen freyen Willen, solchen anzunehmen, oder zu verwerfen, lassen müsse. Ich bedaure ihr armes Volck, daß es so gedruckt werde. ... Jene aber, die Papisten, suchten nicht sowol Christen, als Unterthanen zu machen, und es sey ihnen bloß um die Herrschaft über andere Menschen zu thun. ... Wir nun zwüngen niemand zur Annehmung der christlichen Religion, sondern gäben nur Unterricht davon, und liessen im übrigen einem jeden seine Freyheit"⁵⁷

Eine interessante Variante ist die Argumentation von Widmann und Manitus in der Gefangenschaft in Böhmen 1733. Sie waren von den Habsburger Autoritäten wegen unerlaubter Einfuhr fremden Schrifttums festgesetzt worden und saßen fast ein halbes Jahr unter harten Haftbedingungen im Gefängnis, bis Callenberg ihren Aufenthaltsort ermittelte und durch diplomatische Beziehungen ihre Freilassung erreichte. Die beiden freundeten sich im Gefängnis mit einem Juden und dessen Angehörigen an, führten Gespräche und wurden von diesen mit Nahrung versorgt. Als ein Dominikaner die Hallenser zum Katholischen Glauben zu bekehren versuchte, argumentierten sie (zumindest lt. Selbstdarstellung), daß seine "römische Lehre" identisch mit der jüdischen sei (Stichwort: "Werkgerechtigkeit") und daher, wenn seine Gründe stichhaltig seien, die Juden das ältere Recht hätten, weshalb sie dann lieber zum Judentum konvertieren würden.⁵⁸ Das ist zwar

⁵⁶ Die württembergische Kirche und die Juden in der Zeit des Pietismus, Berlin 1992 (SK1 13).

⁵⁷ Andere Fortsetzung seines Berichts... (1731), 208f. 213.

⁵⁸ Vgl. Le Roi (wie Anm. 1), Bd. 1, 288ff; Aring (wie Anm. 1), 105-107.

immer noch polemisch gegenüber der jüdischen Religion, zeigt aber doch das Bemühen um ein unkonventionelle Rahmensetzung.

Die Kategorie der Zuwendung zu den Juden aber ist die missionarische. Anders als in missionarischen Kategorien können sich die Hallenser ein Religionsgespräch nicht vorstellen. Das gilt ganz gewiß auch für Callenberg selbst. Sein Verstehensmodell läßt sich in der Formel: "Religionsbegegnung als Mission" zusammenfassen. An diesem Punkt treffen sich auch die scheinbar widersprüchlichen Elemente in Callenbergs Haltung. Das sei an einem weiteren Beispiel belegt:⁵⁹

Eine bekehrungswillige Jüdin aus dem Hessischen kam am 27.12.1730 zu Callenberg. Sie sei von jüdischen Leuten in Halle, in deren Diensten sie stand, angeblich geschlagen und schlecht behandelt worden. Darauf sei sie zu einem jüdischen Wirt geflohen und habe ihm anvertraut, daß sie Christin werden wolle. Die Juden (wohl ihre Arbeitgeber) hätten sie dort aufgesucht, worauf sie sich aus Halle entfernt habe. Ein Proselyt aus dem Institut ging ihr hinterher, fand sie in einem Dorf und brachte sie zu Callenberg. Dieser schreibt:

"Als ich sie fragte, was sie bewegte, die christliche Religion annehmen zu wollen, so sagte sie: weil sie von ihrer Jüdischen Herrschaft so hart sey gehalten worden. Ich gab ihr aber zu erkennen, daß bloß das harte Tractament, so sie etwa von den Juden erlitten, nicht bewiese, daß ihre Religion falsch sey. ... wenn sie ietzo sich vest entschlosse, ihren Jüdischen Glauben zu verlassen, da sie von dessen Ungrund [sic] noch keine Überzeugung habe; so würde sie sich versündigen. Es solte ihr aber jemand dasjenige, was die heutige Juden glaubten, weil sie auch solches nicht recht wisse, samt deren Irrthümer treulich anzeigen, und ihr zugleich von dem alten Jüdischen Glauben, welcher jetzo von dem Namen des Meßiae oder Christi, der christliche genennet werde, einen rechten Begriff beybringen. Inzwischen würden die Christen ihr die Liebe erweisen, und sie mit der leiblichen Nothdurft versorgen, weil sie vor der Hand keine Gelegenheit hätte, sich solche selbst zu verschaffen. Wenn sie nun besagten Unterricht würde empfangen haben, als denn würde es erst Zeit seyn, unter hertzlichem Gebet beyde Religionen, oder die Wahrheit und Irrthümer gegen einander zu halten, und aus beyden jene zu erwehlen. Man würde sie auch nach Ertheilung eines solchen Unterrichts gar nicht nöthigen, den christlichen Glauben anzunehmen; sondern sie würde die Freyheit haben, so sie wolte, zu den Juden zurück zukehren."⁶⁰

Callenberg merkt an, es hätten ihm bei anderer Gelegenheit Juden gesagt, sie würden sich sehr ärgern, "daß wir allerley liederliches Gesindel, das bey ihnen nicht gut thun wolte, aufnehmen, und es der christlichen Kirche einverleiben."⁶¹ Um solchen Ärger abzuwenden, habe er einen Studiosus zu der jüdischen Herrschaft der Frau geschickt. Seine Aufgabe sei es gewesen, sie zu benachrichtigen "und [zu] bezeugen, wie wir nach den Lehrsätzen unserer Religion nicht anders könnten, als daß wir solchen, die es verlangten, sie möchten auch seyn, wer sie wolten, einen hinlänglichen Unterricht ertheilten usw." Hätte aber die Frau ihnen einen Schaden zugefügt, so würde man sie nicht annehmen, bis sie ihn ersetzt habe. Die Juden hätten freundlich reagiert: Sie sei "in der Unwissenheit

⁵⁹ Vierte Fortsetzung seines Berichts... (1733), 1-6

⁶⁰ Ebd., 2f.

⁶¹ Ebd., 3f.

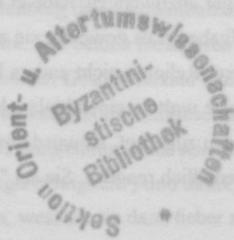
aufgewachsen", es gebe einigen Verdacht gegen sie, den man aber nicht unmittelbar als Beschuldigung verstehe.⁶²

Nach dieser Erkundigung nimmt Callenberg die Jüdin zur Belehrung an:

"Nun war nöthig, sie in einen solchen Zustand zusetzen, daß sie ihr nothdürftig Essen, Trincken und Wohnung während der Information hätte: welches aber desto schwerer ist, ie vorsichtiger man seyn will, daß man diese insgemein sehr harte Gemüther zur wahren Busse und Glauben an Christum bringe, und sie also zu einen würdigen Gebrauch der heiligen Taufe recht präparire; weil darzu oft geraume Zeit erfordert wird."⁶³

Callenberg schickte sie schließlich "mit Übernehmung der Transportsunkosten" an auswärtige Gönner, "um die Last zu theilen".⁶⁴

Das Beispiel zeigt nochmals das Nebeneinander von pragmatischen Umgangsformen in der Auseinandersetzung mit der jüdischen Religion und der Überzeugung, daß alle Hindernisse bei der Verständigung der Verirrung dieser Religion zuzuschreiben sei. Ob Callenberg selbst wirklich so dachte, wie er es in seinen öffentlichen Berichten schreibt, ist schwer zu sagen. Auch in den Briefen hält er sich mit der Artikulation seiner eigenen Meinung zurück. So muß die Frage offen bleiben, ob das Institut mehr ein Instrument zur Verständigung und religiösen Bildung oder ein Katalysator für die Aktivierung latenter Vorurteile zwischen den Religionen war. Aus 250jähriger Distanz scheint das letztere näher zu liegen. Aber man sollte nicht übersehen, daß die Verständigungsmöglichkeiten der Gegenwart durch Aktivitäten wie die des Institutum Judaicum auf den Weg gebracht wurden.



62 Ebd.
63 Ebd., 4f
64 Ebd., 5.



**Ein paar Bemerkungen zu den Drucken des Institutum Judaicum in Halle im
18. Jahrhundert**
Paul Raabe

Die von H. Tröger (UB Rostock) und S. Bochinger (München) vorbereitete Bibliographie der Publikationen des 1728 von Johann Heinrich Callenberg in Halle gegründeten Institutum Judaicum wird die verlässliche Grundlage zur Erforschung von Druck, Vertrieb und Verbreitung seiner Missionsschriften sein. Bis zum Erscheinen dieses Quellenwerks wird man vor allem die nicht vollständigen, aber aufschlußreichen gedruckten Kataloge des Institutum Judaicum, soweit überliefert, buchgeschichtlichen Untersuchungen zugrunde legen. Im folgenden werden nur einige wenige Beobachtungen zu dieser Publikationsform der Missionsschriften des 18. Jahrhunderts mitgeteilt, die auf das Thema aufmerksam machen sollen.

Es handelt sich bei den Drucken des Institutum Judaicum um von der Forschung wenig beachtete kleine Schriften und Traktate. Man kennt die Flut der Reformationschriften, die zum erstenmal die damals noch junge Druckkunst in den Dienst religiöser Propaganda stellte und damit zum erstenmal die kulturpolitische Bedeutung des Buchdrucks belegte. Diese Flugschriften im Umfang bis zu drei oder vier Bogen wurden in gehefteter Form von Buchbindern, fliegenden Händlern und Buchführern unter das Volk gebracht, wie hundert Jahre später die Neuen Zeitungen, die über die Ereignisse des Dreißigjährigen Krieges in der gleichen Form schnell gedruckter Flugschriften berichteten.

Für den Hallischen Pietismus war der Buchdruck ein Mittel christlicher Erziehung und Mission. Neben den pädagogischen Schriften, den Erbauungsbüchern und vor allem der Bibel trugen die im Duodezformat gedruckten Predigten von August Hermann Francke wesentlich zur Verbreitung pietistischer Frömmigkeit bei. Der Gründer der später nach ihm benannten Anstalten eröffnete 1698 die Buchhandlung und den Paul Raabe

Verlag des Waisenhauses, dem drei Jahre später eine eigene Druckerei angeschlossen wurde. Zum erstenmal wurde so mit großem Erfolg eine Institution Träger eines Buchhandelsgeschäfts in Deutschland. Zwar verstand sich der erste Leiter der Waisenhaus-Buchhandlung, Heinrich Julius Elers, auch als Verleger. Doch im Gegensatz zu den großen Verlagsgeschäften von Gleditsch, Weidmann, Fritsch etc. in Leipzig erschien nicht der Verlegername, sondern die Institution auf dem Titelblatt, wie es dann auch bei den Bibeldrucken der in den Franckeschen Stiftungen 1713 gegründeten Cansteinschen Bibelanstalt der Fall war.

Vor diesem Hintergrund hat man Johann Heinrich Callenbergs Gründung von Buchdruckerei und Verlag des Institutum Judaicum zu verstehen: in ganz ähnlicher Weise sollte Mission durch Bücher betrieben werden. Im pietistischen Zentrum Halle entstand so eine Anstalt, die nicht nur Kleinschrifttum vertrieb, wie seither viele religiöse Gruppierungen in Deutschland, sondern vor Ort Bücher in fremden Sprachen zur Verbreitung im Ausland druckte. Diese Form der Mission stand wiederum in der Tradition August Hermann Franckes, in dessen Druckerei und Verlag Bücher in fremden Sprachen zu Missionszwecken hergestellt wurden.

Paul Raabe

Das Institutum Judaicum konzentrierte sich in seiner Arbeit bekanntlich auf die sogenannte Juden- und Mohammedanermision, auf die an dieser Stelle nicht eingegangen zu werden braucht. Uns interessiert das Schrifttum, das für die Missionare gedruckt, zu ihrer Unterweisung hergestellt oder zur Verteilung vor Ort publiziert wurde. Die vier zufällig überlieferten gedruckten Verlagskataloge des Instituts erschienen zwischen 1733 und 1748 und verzeichnen vermutlich die meisten der gedruckten Traktate und Schriften. Es handelt sich um folgende:

1. Katalog von 1733. Beigegeben zu: Kaspar Calvör, Lehrer der christlichen Erkenntnis. Den Jüdischen Irrthümern entgegengesetzt. Halle, Gedruckt in der Buchdruckerey des Jüdischen Instituti, den 17. Dezember 1733. Zwischen Titelblatt und Vorrede abgedruckt. 4 Seiten. 8° (ULB Halle: Ad 263 [6])
2. Catalogus 1736. Halle, gedruckt in der buchdruckerey des jüdischen Instituti, den 21. April 1736. 12 S. 8° (UB Rostock: Clc 1401, 13a)
3. Catalogus 1739. Halle, gedruckt in der Buchdruckerey des jüdischen Instituti, den 8. October 1739. 14 S. 8° (Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen. K 35)
4. Catalogus 1748. Halle, gedruckt in der Buchdruckerey des Jüdischen Instituti, den 28. August 1748. 20 S. 8° (Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen. K 92)

Die anfängliche Gliederung der Hauptgruppen wurde in den Katalogen wenig geändert:

- I. Was zum Gebrauch der Juden herausgegeben.
- II. Was zum Gebrauch der Muhammedaner ediret worden.
- III. Was zum Gebrauch der Christen, welche diese Bemühung befördern, in Teutscher Sprache ediret worden.
- IV. Miscellae scriptiones latina etc. aliqua ex parte ad institutum istud pertinentes.
- V. Unterschiedliche kleine teutsche Schriften, deren einige auch gedachtes Institutum berühren.

"Zum Gebrauch der Juden" wurden laut Katalog von 1748 acht Schriften in hebräischer Sprache gedruckt: Immanuel Frommans Übersetzung des Lukas-Evangeliums, auch mit seiner Erklärung "im rabbinischen Dialect", Christianis Übersetzung des Briefes an die Hebräer sowie einige Aufklärungsschriften.

"In jüdischteutscher Sprache", also offensichtlich in Jiddisch, wurden dagegen nach den Katalogen 67 kleine Schriften zwischen 1728 und 1748 gedruckt. Die

Kataloge von 1733, 1736, 1739 und 1748 verzeichnen jeweils 12, 32, 56 und 51 solcher Drucke. Die Durchsicht zeigt, daß offenkundig manche Traktate vergriffen waren und in späteren Katalogen deshalb nicht mehr aufgeführt wurden. Wichtigste und früheste Schrift war das Grundwerk der Judenmission, das "Licht am Abend", 1728 in 1000 Exemplaren gedruckt, 1731 in zweiter Auflage in 2000 Drucken hergestellt, weitere werden gefolgt sein. Rund 20 verschiedene Übersetzungen aus dem Neuen, aber auch aus dem Alten Testament erschienen, darunter einzelne Evangelien, die Apostelgeschichte, einzelne Episteln, die Offenbarung Johannes; die fünf Bücher Moses, die historischen Bücher des Alten Testaments, der Psalter, das Buch Hiob etc. Kaspar Calvör publizierte neun Hefte mit Erklärungen von prophetischen Bibelstellen des Alten Testaments, dazu zehn verschiedene missionarische Traktate aus seiner Feder, ferner seinen Juden-Katechismus. Der andere Hauptautor war Immanuel Frommann, von dem allein 15 verschiedene bekannte jüdische bzw. missionarische Traktate publiziert wurden. Auch Schriften von Johann Arnd und J.A. Freylinghausen wurden ins Jiddische übersetzt, wie auch die Confessio Augustana und "Christliche Gebete eines bekehrten Juden".

Das Institutum Judaicum versuchte hauptsächlich, die europäischen Juden durch Schriften in Jiddisch für den christlichen Glauben zu gewinnen. Für die orientalischen Juden wurde 1733 die Schrift des holländischen Rechtsgelehrten Hugo Grotius "Von der Autorität des Neuen Testaments", 1736, 1739 und 1748 seine "Behauptung der christlichen Religion wider die Juden" in arabischer Sprache verbreitet und in türkischer Sprache 1736 kurze Texte aus dem Neuen Testament gedruckt: Die Bergpredigt; der Anfang des Johannes-Evangeliums; Auszüge aus den Briefen des Petrus und des Johannes. 1748 wurden drei Hefte mit Texten aus dem Neuen Testament "in syrischer Sprache, mit hebräischen Buchstaben" angezeigt. Zur Vervollständigung soll nicht unerwähnt bleiben, daß 1748 unter den Schriften "Zum Gebrauch der Juden" ferner Übersetzungen der Schrift "Das Licht am Abend" in italienischer und französischer Sprache, also offensichtlich für Juden in den romanischen Ländern, genannt wurden.

Sehr viel schmäler als das Angebot an Schriften für die Judenmission waren die Publikationen, die "zum Gebrauch der Muhammedaner ediret worden". Abgesehen davon, daß die in türkischer Sprache bereits genannten Texte aus dem Neuen Testament in den Katalogen von 1738 und 1748 unter der Rubrik der Mohammedaner-Mission aufgeführt wurden, sind es wiederum die schon genannten Schriften des Hugo Grotius, die auch für die Muslime gedruckt wurden. Allerdings wurde seine "Behauptung der christlichen Religion wider die Juden" zu einer Apologie "wider die Mohammedaner". Die Schriften befinden sich unter den acht bzw. elf Titeln in arabischer Sprache in den Katalogen von 1736 und 1739. Um diese Zeit sah man offensichtlich die größte Chance für eine erfolgreiche Arbeit im Vorderen Orient. "Lucä Beschreibung der Auferstehung Christi", "Die Erweckung des Lazarus", "Christi Gespräch mit dem samaritanischen Weibe" und "Sein hohepriesterliches Gebet" waren Texte aus dem Neuen Testament, die den Moslems die Gestalt Jesu näherbringen sollte. Im Katalog von 1748 dagegen wurden vier andere Texte aus dem Neuen Testament genannt: das Matthäus-Evangelium, die Apostel-Geschichte, die Briefe an die Römer und an die Hebräer. Darüber hinaus waren - in den Katalogen von 1736, 1739 und 1748 verzeichnet - Martin Luthers "Kleiner Katechismus", Thomas a Kempis' "Von der Nachfolge Christi", August Hermann Franckes "Anfang der christlichen Lehre" und Johann

Anastasius Freylinghausens "Ordnung des Heyls" wohl als Einführungen in den christlichen Glauben gedacht.

Über die genannten Schriften in arabischer und türkischer Sprache hinaus wurden im Katalog von 1748 das Lukas-Evangelium in persischer, türkischer und "indostanischer" Sprache angezeigt. Was die von Benjamin Schultze übersetzten Texte für die Missionierung der Moslems in Indien betrifft, so wurden fünf weitere Schriften in indostanischer Sprache genannt: Anfang der Genesis; der Psalter; der Römerbrief und zwei Aufklärungsschriften: "Kurzer Inhalt der christlichen Lehre" und eine "Summarische Widerlegung des Alcurans".

Schriften in hebräischer, jiddischer, syrischer, arabischer, türkischer, persischer, indostanischer, auch in italienischer und französischer Sprache wurden also, wie wir gesehen haben, für die Missionierung der Juden und Moslems in Halle gedruckt. Darüber hinaus wurden 1748 neun kleine Schriften "zum Gebrauch der alten Orientalischen Christenheit" in neugriechischer Sprache hergestellt: einige Texte aus dem Neuen Testament und einige apologetische Schriften.

Auch das weitere Angebot "Zum Gebrauch der abendländischen Christen" in deutscher und lateinischer Sprache, zum großen Teil Veröffentlichungen von Johann Heinrich Callenberg, soll hier nicht näher eingegangen werden. Es handelt sich um die für die Erforschung des Institutum Judaicum heute unentbehrlichen periodisch erschienenen Berichte aus dem Institut, das schon genannte "Licht am Abend", um Calvörs bekannten Juden-Katechismus und um weitere Schriften, die die Missionstätigkeit betrafen.

Die für die Missionierung der Juden und Moslems hergestellten Schriften wurden auf Kosten des Institutum Judaicum gedruckt. Die sehr geringen Preise sind den Titeln in den Katalogen beigefügt. Über ihre Verteilung und ihren Vertrieb durch die Missionare und die auswärts wohnenden Korrespondenten des Instituts geben die den Katalogen seit 1736 beigegebenen "Erinnerungen" Auskunft. Darin heißt es 1739:

"Die Muhammedaner bekommen die zu ihrem Gebrauch herausgegebene Büchlein geschenkt. Eine gleiche Wohlthat genießen auch die Juden, in Absicht der für sie gedruckten Tractätgen, wo sie nicht freywillig etwas dafür offeriren; das aber zur Zeit selten geschehen.

Was hievon einkommet, das bis dato ein Weniges gewesen, wird, samt dem überschickten freywilligen Beytrag christlicher Personen, zur Fortsetzung des Instituti angewendet.

Weil die auswärtigen Buchbinder sich oft nicht haben in die Jüdische und Arabische Sache finden können; so werden sie nun geheftet und mit Papier überzogen an Christen verkauft, und ist in Bestimmung des Preises mit darauf gesehen worden.

Der hier angesetzte Preis gehet auf einen solchen Fall, wenn Christen die Büchlein für sich begehren. Wenn aber bekannte christliche Personen einige Exemplare zur Austheilung unter Juden und Muhammedanern verlangen, empfangen sie solche umsonst."

Auf die in diesem Beitrag einleitend mitgeteilte Gliederung nach römischen Ziffern beziehen sich die dann folgenden Mitteilungen:

"Wenn die Beförderer, und Wohlthäter, (durch deren freywilligen Beytrag dieses Institutum unterhalten wird,) von denen unter Num. I. II. III., gemeldeten Schriften ein Exemplar für sich begehren, wird ihnen damit umsonst gedienet: verlangen sie aber etwas von den unter Num. IV. und V. specificirten Tractätgen, welche nicht auf Kosten des Instituti gedruckt sind; so wird es von ihnen, a part, oder von ihrem Beytrag bezahlet.

Wenn jemand, nach Anleitung des jährlichen Catalogi dieser Schriften, etwas davon verschreibet, und die verlangte Sachen nur mit den Ziffern exprimiret; so ist nöthig, daß er zu vörderst die oben stehende Jahrzahl des Catalogi mit melde."

Schließlich wird auf den Inhalt der Schriften hingewiesen: "Wer eine umständlichere Nachricht von diesen Schriften zu haben begehret, findet sie in deren chronologischem Register, welches theils der andern, theils der dreyzehnten Fortsetzung des Berichts von dem Jüdischen Instituto beygefügt ist."

Über die weltweite Verteilung und zur Verbreitung der Schriften des Instituts sind wir durch die im Archiv der Franckeschen Stiftungen aus dem Nachlaß des Instituts überlieferten Adressenbücher vorzüglich informiert. Es handelt sich um ein "Verzeichnis, wo Bücher deponirt sind zum Gebrauch der des Instituti wegen reisenden Studiosorum (K 32), den "Index Evergetarum Instituti Judaici et Mohamedici" (K 33), "Oerter, wohin für die Muhammedaner Bücher gesendet worden" (K 34), "Oerter, wohin für die Juden Bücher geschickt worden" (K 35). Eine Auswertung dieser verschiedenen, teilweise aufeinander bezogenen Register könnte eine Vorstellung davon geben, wie intensiv im Deutschen Reich die Judenmission versucht und betrieben wurde. Zugleich lernt man die Stützpunkte in allen europäischen Ländern für diese Missionstätigkeiten kennen. Allein in St. Petersburg wohnten 36, in Kopenhagen 27, in London 23 und in Stockholm 17 Adressaten. Darüber hinaus aber werden auch in Indien und Amerika Korrespondenten verzeichnet. Für die Forschung liegt hier ein reiches Quellenmaterial zur Auswertung vor.

Insgesamt gibt die Tätigkeit des Institutum Judaicum einen Einblick in das Kommunikationsnetz des 18. Jahrhunderts. Die Mission erscheint als Frühform internationaler Beziehungen des Buchtransfers. Man lernt die Bedeutung der Traktatliteratur kennen, die seither eine für alle religiösen Bestrebungen typische Publikationsform darstellt. Daß unsere Kenntnis dieses nicht kommerziellen, außerhalb des offiziellen Buchhandels bestehenden Buchmarkts relativ gering ist, liegt daran, daß die Quellen, die Traktate und kleinen Schriften, meist nicht aufgehoben wurden. Heute sind die Bibliothekare für diese sogenannte graue Literatur außerhalb des Buchhandels längst sensibilisiert. Für die Erforschung der Literatur im 18. Jahrhundert sind wir auf Zufallsfunde angewiesen. Aber die Kataloge und Berichte über die Schriften des Institutum Judaicum bieten sekundäre Quellen. Mit der eingangs genannten Bibliographie wird sich der buchgeschichtlichen Forschung - dies sei am Ende dieses kurzen Berichts anhand der vier bisher bekannten Verlagskataloge nochmals betont - ein neues Arbeitsfeld erschließen.

Johann Müllers "Licht am Abend". Ein Beitrag zur Charakterisierung der theologischen und geistesgeschichtlichen Ausrichtung des Instituts anhand seiner bedeutendsten Missionsschrift.

1.	Christoph Rymatzki, Halle Einleitung: Zum Verhältnis Judentum - Christentum im 17./18. Jh.	1
2.	Zur Person Johann Müllers	
2.1.	Biographie	2
2.2.	Müllers theologischer Werdegang	3
2.3.	Judenmissionarische Bemühungen Müllers	4
3.	Licht am Abend	
3.1.	Zum Inhalt	5
3.2.	Verwendung rabbinischer Literatur	7
4.	Untersuchung auf theologische Abhängigkeiten und geistige Verwandtschaft	8
5.	Geistes- und theologiegeschichtliche Einordnung der Bemühungen Müllers um die Juden	11

1. Einleitung: Zum Verhältnis Judentum - Christentum im 17./18. Jh.

Wie läßt sich pietistische Judenmission im 18. Jh. charakterisieren - als Aufbruch zu Toleranz und Mitmenschlichkeit, Auswuchs eines christlichen Antijudaismus' oder als ein reiner Niederschlag geistesgeschichtlicher Umbrüche in Kreisen des Christentums? Anhand des Traktates "Licht am Abend" aus dem Callenbergischen Institut soll der Frage nachgegangen werden, welche geistes- und theologiegeschichtlichen Merkmale dieses Institut gekennzeichnet haben. Mit der Untersuchung zu lediglich einer Schrift, kann es sich dabei zwangsläufig nur um einen Aspekt des Instituts handeln. Da selbiges Traktat jedoch eines der herausragenden in seiner Bedeutung für das Missionsinstitut darstellte, darf durchaus ein repräsentatives und aufschlußreiches Charakteristikum erwartet werden. Außerdem sollen hiermit erste Ergebnisse zu Untersuchungen vorgelegt werden, welche sich mit der Person des Gothaer Johann Müller beschäftigen.

Auf den ersten Blick manifestieren sich die Eckpunkte des Verhältnisses Judentum - Christentum des 18. Jhs. als Übergang von mittelalterlicher Polemik zu aufgeklärter Toleranz. So erscheint es in überblicksartigen Geschichtsdarstellungen als durchaus typisch, daß zu Beginn des 18. Jhs. in J. A. Eisenmengers "Entdecktes Judenthum..."¹ die Vielzahl mittelalterlicher Vorwürfe gegen das Judentum vom Christus- bis zum Ritualmord neu aufgewärmt und propagiert wurden, während der Ausgang des Jahrhunderts im Zeichen der Freundschaft zwischen Moses Mendelssohn und Lessing erscheint. Eine derartige Pauschalisierung darf jedoch durch ein bei weitem vielgestaltigeres Bild des deutschen Protestantismus ergänzt werden. Im Folgenden sollen kurz einige Linien der protestantischen Beschäftigung mit dem Judentum im 17. und 18. Jh. als Deutungshorizont für den Müllerschen Traktat skizziert werden.

In Aufnahme von de le Roi² stellte P. G. Aring³ u.a. den Aspekt heraus, daß sich im Vorfeld pietistischer Judenmission ein breites Interesse protestantischer Gelehrsamkeit, sei es dogmatisch interessierter Theologie oder der Orientalistik, dem Judentum zuwandte.⁴

¹ Eisenmenger, Johann Andreas: Entdecktes Judenthum/ oder Gründlicher und Wahrhafter Bericht/ Welchergestalt Die verstockte Juden die Hochheilige Drey=Einigkeit/ Gott Vater/ Sohn und Heil. Geist/ erschrecklicher Weise lästern und verunehren ..., Königsberg 1711.

² Vgl. De le Roi, J. F. A., Die evangelische Christenheit und die Juden ..., Bd. I, Karlsruhe, Leipzig 1884, S. 62. "Zeitalter der gelehrten Beziehungen zu den Juden in der ev. Christenheit" und ff.

³ Aring, Paul Gerhard, Christen und Juden heute - und die "Judenmission"? 2. Aufl., Frankfurt/M 1989, S. 10ff

Jenseits von Judenhaß und apoletischer Polemik fand sich eine weitere Ausprägung des Verhältnisses Judentum-Christentum, die sich mit einem "Philosemitismus" kennzeichnen läßt, wie ihn Hans-Joachim Schoeps für die Barockzeit charakterisierte. Für die Analyse eines pietistischen Traktates mag es von Bedeutung sein, auf chiliastische und missionarische Ausprägungen des Philosemitismus hinzuweisen. Hans-Joachim Schoeps konstatierte bei chiliastischen Spiritualisten der Barockzeit⁵ eine Aufgeschlossenheit für das Judentum, die sich in einer theologischen Neuorientierung gegenüber dem Judentum äußerte. Die weitere Forschung belegt sogar Beispiele für Übertritte zum Judentum.⁶ Interessant erscheint, daß gerade in radikalpietistischen Kreisen eine judenfreundliche Haltung nachgewiesen wird.⁷ Als Vertreter eines *missionarischen* Philosemitismus werden der Hamburger E. Edzard, der Altdorfer Orientalist J. C. Wagenseil u.a. genannt.⁸

Neben dem bereits erwähnten radikalen Pietismus ist in der Pietismusforschung der letzten Jahre verstärkt das Verhältnis von damaligen Hauptrepräsentanten aus Theologie und Kirche zum Judentum untersucht worden. Dabei stellte sich heraus, daß die Hoffnung auf eine endzeitliche Judenbekehrung seit Luther ein latenter Motor zur Judenmission und zum freundlichen Umgang gewesen ist und: "als eine Art Gegengift zur Neutralisierung des Giftes" vom christlich geprägten Verstockungsvorwurf diente.⁹ Martin Friedrich, der das gesamte 17. Jh. unter dem Gesichtspunkt Orthodoxie - Judentum untersucht hat, stellte zudem heraus, daß es zum Ende des 17. Jhs. einen Flügel gegeben habe, der einer zukünftigen Judenbekehrung ablehnend gegenüberstand. Mit dieser Einstellung sei eine zunehmende Verhärtung und Polemik gegenüber Juden einhergegangen. Eisenmengers "Entdecktes Judentum" oder Hosmanns "Schwer zu bekehrendes Juden=Hertz" 1699 repräsentieren diesen Flügel der Orthodoxie. Das andere Lager habe an einer ausstehenden Judenbekehrung festgehalten und damit eine eher positiv-offene Verhältnisbestimmung zum Judentum ermöglicht.¹⁰ Diese theologische Richtung habe in P. J. Spener insofern einen Höhepunkt erreicht, da er nicht nur eine Erweckung im Judentum erwartete, sondern auch in der Kirche. Mit derartigen Erwartungen eines künftig besseren Zustandes hat Spener gleichzeitig in der Missionsgeschichte einen Meilenstein gesetzt. Dadurch, daß er derartige Erwartungen aussprach und theologisierte, bereitete er den Weg für konkrete Taten.

2. Zur Person Johann Müllers
2.1. Biographie

In der Thüringischen Stadt Ohrdruf wird am 28. März 1649 Johann Müller geboren.¹¹ Nach der Schul- und Gymnasialzeit in der Nachbarschaft Herzog Ernst des Frommen geht der Sohn eines Weißgerbers 1666 zum Studium nach Jena. Theologiegeschichtlich steht die Jenaer Fakultät, vor allem durch Johannes Musäus, unter dem Einfluß der Helmstedter Irenik. Damit ist die Fakultät seit Jahrhundertmitte in den Synkretistischen Streit verwickelt.¹² So ließe sich ein schlichtend-vermittelndes Interesse bei Müller erklären, jedoch sind keine Abhängigkeiten direkt nachweisbar. Während seiner vier Studienjahre trifft Müller wahrscheinlich auch mit dem dortigen Studenten und späteren Superintendenten von Clausthal-Zellerfeld, Caspar Calvör zusammen.¹³ Nach dem Magisterabschluß und kurzer Hauslehrertätigkeit wird Müller 1674 Prediger in Pferdungsleben bei Gotha und ab 1694 Diakon in Gotha, an St. Margarethen und Augustin. Damit gerät er in die dort

⁴ Ohne an dieser Stelle eine genauere Differenzierung zwischen gelehrtem Interesse und dem Bemühen um fundierte orthodoxe Apologie vorzunehmen, soll hier lediglich auf die Bereitstellung rabbinischer Quellen für die zeitgenössische Theologie und das vorhandene Interesse daran hingewiesen werden.

⁵ Vgl. Schoeps, H.-J., *Philosemitismus im Barock*, Tübingen 1952, zu P. Felgenhauer, A. Kempe, Oligier Pauli, Isaac de la Peyrere.

⁶ Z.B. bei Moses Germanus und Moses Pardo. Vgl. dazu Philipp, Wolfgang: *Spätbarock und frühe Aufklärung. Das Zeitalter des Philosemitismus*. In: Rengstorf, K.H./Kortzleisch, S. v., *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*. Bd. II, München 1988, S. 23ff.

⁷ Vgl. Schrader, Hans-Jürgen, *Sulamiths verheißene Wiederkehr*. In: Horch/Denkler, *Conditio Judaica: Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jh. bis zum Ersten Weltkrieg*. Teil I, Tübingen 1988.

⁸ Vgl. Philipp, W. a. a. O.

⁹ Katz, Jacob, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700-1933*, Berlin 1990, S. 30.

¹⁰ Vgl. Friedrich, Martin, *Zwischen Abwehr und Bekehrung*, Tübingen 1988, S. 106, 141.

¹¹ Zu den allgemeinen Lebensdaten vgl. *Wiedergabe einer Autobiographie bei Aring*, S. 52.

¹² Vgl. Jauerung, R., Musäus, J., in *GGG*,³ IV, Sp. 1193.

¹³ Vgl. Jöcher, Christian Gottlieb, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, unv. Nachdruck Hildesheim, New York 1981, Bd. I, Sp. 1585.

tobenden Auseinandersetzungen um den Pietismus¹⁴, zu welchem seine weitere Entwicklung hintendiert. Fortan bleibt er bis zu seinem Tode 1727 in Gotha und von hier aus entfaltet er auch diejenigen Aktivitäten, die näheren Aufschluß über seine Person zulassen. Er unterrichtet am Gymnasium, das unter dem Rektorat des Pietisten Gottfried Vockerodt steht und das auch der junge Callenberg, dessen späterer Institutsangestellter I. Frommann¹⁵ und künftige Förderer des Instituts, z.B. Loder oder Haumann, besuchen. Ein enges Verhältnis zum dortigen Vertreter des Pietismus J. H. Wiegleb entwickelt sich.¹⁶

2.2. Müllers theologischer Werdegang

Über Müllers theologische Prägung geben - unabhängig von seinen judenmissionarischen Schriften - seine kurze Autobiographie, seine Korrespondenz und eine Streitschrift Auskunft.

Eine knappe handschriftliche Autobiographie, als Nachlaß im Archiv zu finden, erhält im Anhang Bemerkungen zum religiösen Werdegang. Müller tadelt seine Jugendsünden als bedenkenlosen Umgang mit den Adiphora (habe "mich durch weltliche Jugendlüste, weil sie sich gewöhnlichen Meinungen nach, als indifferent, diffidiren ließen, ...mehrmals vom rechten Wege des lebendigen Glaubens ... abgewendet.") und lobt die Gnade der Wiedergeburt und des neuen Lebens als Sieg über die Welt und das Fleisch.¹⁷

Die im AFSt erhaltene Korrespondenz Müllers läßt deutlich werden, daß der Gothaer Diakon Kontakte zu führenden pietistischen Repräsentanten besaß, z.B. Francke, Spener oder J. H. May. In einem Brief an Francke beklagt er 1699, daß ihm aufgrund seiner catechetischen Tätigkeit in selbigem Jahr kein Besuch in Halle möglich sei, aber die räumliche Trennung einer engen Verbindung ihrer Herzen nicht wehren könne. Bezugnehmend auf eine Predigt Franckes über den Abendmahlsmißbrauch äußert Müller in demselben Brief völlige Übereinstimmung, entschuldigt jedoch, daß er aufgrund der strengeren kirchlichen Beaufsichtigung in Gotha Francke nicht in den Konsequenzen folgen könne, sondern es bei einem häuslichen Beichtgespräch im Vorfeld des Abendmahls belassen müsse.¹⁸

Weiteren Aufschluß über den Theologen Müller gibt eine in Halle 1725 erschienene Stellungnahme Müllers¹⁹ zur Schrift des Leipziger Geistlichen Gottfried Olearius "Seelen=Chur", die im Raum Gotha Verbreitung fand. Müller kritisiert an dem Leipziger Theologen, daß dieser den Christen Tanzen, Karten- und Würfelspielen...zugestehe, obwohl der Ernst einer rechten christlichen Bekehrung und zahlreiche Bibelsprüche deutlich dagegen stünden. Neben der Behandlung der Adiphora äußert sich Müller darin aber auch zu Fragen der Bekehrung und der Zukunftshoffnung. Über die Bekehrung wird gelehrt, daß sie für jeden getauften Christen nötig sei, und zwar nicht nur als intellektuelle Anerkennung von christlichen Lehrsätzen, sondern als willentlicher Entschluß. Im Willen setze die Bekehrung an. "Die Furch des HErrn (nicht die blosse Lehre von der Furch des HErrn, sondern die Furch des HErrn selber, so im Willen ihren Sitz hat) ist der Weisheit Anfang."²⁰ Indem Müller hier den Begriff der Bekehrung nicht auf Juden oder Heiden bezieht, sondern auf Christen, läßt er eine pietistische Bekehrungslehre erkennen, wie sie in Halle geprägt wurde. Er betont sogar ausdrücklich, sich in diesem Punkt mit den Hallenser Professoren einig zu wissen.²¹ In der Frage der Zukunftshoffnung geht Müller von Offenbarung 20 aus und stellt fest, daß sich das 1000-jährige Reich noch nicht in der Geschichte verwirklicht habe und daher noch ausstünde. Dies sei keineswegs im Widerspruch zu Confessio Augustana, da er ein irdisches Reich der Frommen auch ablehne, ebenso wie das Ausdeuten von Einzelzügen der Parusie. Vor der allgemeinen Totenauferstehung müßten lediglich in Erfüllung gehen: der Fall Babels und der Sturz des Antichristen und "es muß auch die Weissagung von Bekehrung der Juden in so grosser Anzahl, daß sie das ganze Israel heissen mögen, noch in Erfüllung gehen."²²

¹⁴ Vgl. Schmidt, Martin: Pietismus. In: RGG³Bd. V, Sp. 374.

¹⁵ Vgl. Plitt, Gustav, Geschichte der luthenschen Mission ..., Leipzig 1894, S. 283.

¹⁶ Vgl. Notizen vom 23.11.1727 über die letzten Lebensstage Müllers, die dessen Freund Wiegleb zugeleitet werden sollen AFSt (Archiv der Franckeschen Stiftungen, Halle/Saale), HH (Handschriftenhauptabteilung) A 78b, Bl. 201ff

¹⁷ Vgl. Aring, S. 52f.

¹⁸ Vgl. AFSt, HH A 193: Bl. 64ff

¹⁹ J. Müller, Gottfried Oleari, ... Belehrung, Wie man sich gegen die Spieler zu verhalten habe. Halle, 1725.

²⁰ A. a. O., S. 28.

²¹ Vgl. a. a. O., S. 29.

²² A. a. O., S. 36f.

Es ist also festzuhalten, daß Müller in Verbindung mit wichtigen Vertretern des Pietismus stand und geistige Verwandtschaft ausdrückte. Er vertrat eine pietistische Bekehrungslehre sowie einen subtilen Chiliasmus, der vor allem auf die konkrete Erwartung noch ausstehender Verheißungen orientiert war.

2.3. Judenmissionarische Bemühungen Müllers

Über Müllers Bemühungen um Juden ist bislang wenig bekannt. Er findet lediglich in der Vorgeschichte zum Institutum Judaicum Erwähnung. Außer dem, was im Zusammenhang mit den Vorbereitungen zur Herausgabe von "Licht am Abend" über Müller bekannt ist, weiß man, daß er bereits 1716 eine deutsche Schrift verfaßt hat, seinen "Unvorgreiflichen Entwurf" wie mit denen Juden freundlich umzugehen/ und von wahrer Hertzens-Bekehrung zu reden seyn möchte²³ und daß sich im Nachlaß ein jiddisches Sendschreiben an die Judenschaft befand, welches Callenberg 1729 und 1732 herausgab. So also der Forschungsstand bei de le Roi, M., Schmidt (im Handbuch "Kirche und Synagoge") und Aring. Eine Untersuchung der gedruckten Quellen und vor allem die Heranziehung der handschriftlichen Korrespondenz lassen jedoch deutlich werden, daß Müllers Bemühungen, die Juden zu erreichen, weiter zurückzuverfolgen sind.

Als frühester Hinweis ist ein Brief an P. J. Spener von Bedeutung, datiert am 29. 11.1702.²⁴ Darin bekennt Müller, daß er "von Kindheit an herzlich bekümmert gewesen um das arme ... Jüdische Volk und von Herzen gewünscht... ..daß es bekehret und von Gott wiederum zum Volck aufgenommen würde." Weiter berichtet Müller, daß er in Gotha Gelegenheit zu Gesprächen mit Juden gehabt hat, wobei ihm deutlich wurde, daß im Judentum oft falsche Vorstellungen vom christlichen Glauben herrschten, "dadurch den armen Juden das Christenthum als ein wild-gesetzloses Heidenthum verhaßt gemacht worden". Anlaß des Briefes war ein jiddisches Sendschreiben gewesen, das Müller im September 1701 an einige Juden versandt habe und dessen deutsche Übersetzung er Spener zu "christlicher Überlegung" vorlege. Über Reaktionen Speners auf diesen Brief schweigt der Korrespondenznachlaß Müllers im hiesigen Archiv. Aus einem späteren Brief Müllers an Loder geht jedoch hervor, daß J. H. Michaelis in Halle dieses jiddische Sendschreiben drucken ließ.²⁵ Äußerst aufschlußreich ist jedoch eine kurze Inhaltsangabe seines Sendschreibens, die Müller im Brief macht. Im dessen Mittelpunkt habe Müller Jes. 53 gestellt, da, wie er schreibt, "deßen durchdringende Krafft an meiner eigenen Seelen erfahren". Messianische Erwartungen aufgreifend bestärke Müller seine Adressaten in der Hoffnung auf das Kommen eines glorreichen Messias und besserer Zeiten. Nur müße eine rechte Bekehrung vorausgehen, die jedoch nicht an eigenen Bußwerken orientiert sein dürfe, sondern am Leiden des Gottesknechtes, der stellvertretende Sühne geschaffen habe. Dies habe Müller noch mit Zitaten aus dem Talmud und anderen Rabbinen belegt und - eine weitere Disputation umgehend - lediglich dazu aufgerufen, den Messias um Sündenerlaß anzurufen und von den Sünden abzulassen. Die Zielrichtung seines Unterfangens beschreibt Müller wie folgt: daß die Juden "nicht bloß im Verstande zur Wißenschaft und Beypflichtung derer Christlichen Lehrsätze, sondern vornehmlich zur wahren Hertzens-änderung, mit Christo der Sünden warhaftig abzusterben und der gerechtigkeit aufzustehen, und also so wohl des Verdienstes desselben sich zu trösten, als deßen Krafft bey sich zu einer warhaftig änderung in das Herz dringen zu laßen, müßen gebracht werden". Zusammenfassend läßt sich diesem Brief an Spener entnehmen, daß Müller Gespräche mit Juden führte und bereits 1701 ein Sendschreiben unter Heranziehung rabbinischer Literatur verschickt hatte. Sein Anliegen umschreibt er mit Begriffen wie "Hertzens-änderung", "nicht bloß im Verstande", "trösten", "Krafft...in das Herz dringen laßen", womit auf ein empirisches Bekehrungsverständnis abgehoben wird.

Jiddische und hebräische Briefe belegen weiterhin Müllers Korrespondenz mit Juden, z.B. mit einem Rabbi Levi sowie einem Juden in Erfurt.²⁶ 1716 erscheint dann Müllers "Unvorgreiflicher Entwurf" mit einem Vorwort von Johann Heinrich May, der die Schrift in Gießen drucken ließ. Da eine Auswertung dieses Vorwortes bisher unterblieb, kam es noch zu keiner richtigen

²³ Müller, Johann, Unvorgreiflicher Entwurf wie mit denen Juden freundlich umzugehen ..., Gießen 1716, Leipzig 1720.

²⁴ AFSt. HH A 193, Bl. 00^r et v

²⁵ AFSt. DIJ. K 78, S. 97f

²⁶ Vgl. AFSt. DIJ. K 78, Bl. 40ff, 80ff

Verhältnisbestimmung von Müllers beiden Schriften "Unvorgreiflicher Entwurf" und "Licht am Abend". Aus dem Vorwort²⁷ wird deutlich, daß Müller nach dem Sendschreiben von 1701 an ähnlicher Traktatliteratur weiterarbeitete. Bereits am 15.5.1714 schickte Müller das Manuskript von "Licht am Abend" an May mit der Bitte, einen Druck in hebräischen Lettern zu ermöglichen. Nach vergeblichen Bemühungen bei seinem Frankfurter Freund J. J. Schudt schickte May das Manuskript, wie aus einem späteren Brief Müllers²⁸ an Callenberg hervorgeht, mit Bitte um Veröffentlichung nach Halle. Jedoch versprach er, in Gießen eine deutsche Fassung zum Druck zu befördern. Müller arbeitete daraufhin seine Schrift um, indem aus dem Dialog zweier Juden ein Gespräch eines Christen mit einem Juden wurde, praktisch als Anleitung zum Führen derartiger Missionsgespräche. Inhaltliche Besonderheiten sollen unten im Zusammenhang mit "Licht am Abend" erörtert werden. Weiteren Einblick in seine Unternehmungen gibt ein Brief Müllers an seinen Freund Loder vom 22.10.1720.²⁹ Darin wird Loder gebeten, A. H. Francke ein Exemplar des [in Leipzig] neu aufgelegten "Unvorgreiflichen Entwurf" zu überreichen. Müller weist bei dieser Gelegenheit auf das Manuskript von "Licht am Abend" hin, das sich seit 1716 in Halle, wahrscheinlich bei J. H. Michaelis befindet. Inzwischen habe Müller außerdem eine jiddische Einleitung zum Neuen Testament verfaßt, wie auch schon May in einem Brief 1718 von weiteren "nützlichen tractätlein contra Judaeos" aus der Feder Müllers zu berichten weiß.³⁰ Das bekannteste blieb jedoch "Licht am Abend", von dem Müller 1723 nochmals ein Manuskript nach Halle schicken mußte, da das erwähnte scheinbar unauffindbar blieb. Ein gutes Jahr später, am 23.1.1725, folgte ein begleitender Spendenauftrag³¹ zur Sammlung der Druckkosten. Interessant sind darin die Hinweise auf Einflüsse Müllers. So zitiert er aus J. C. Wagenseils "Hoffnung der Erlösung Israels"³² und weist auf Spener hin.

Aus Müllers Aktivitäten wird deutlich, daß es ihm daran gelegen war, Juden auf persönlichem Wege zu erreichen, was er vor allem durch Traktate zu verwirklichen suchte. Inspiriert wurde er durch persönliche Begegnungen mit Juden, durch private Gespräche und Briefwechsel. Scheinbar entstanden u. a. hieraus Anstöße, Gespräche in Traktatform zu verfassen bzw. dazu anzuleiten und sich in Sendschreiben einem breiten Adressatenkreis brieflich mitzuteilen. Es wird außerdem erkennbar, daß Müller seine judenmissionarischen Aktivitäten in enger Anlehnung an den kirchlichen Pietismus betrieben hat und deren Unterstützung suchte. Abgesehen von der partiellen Unterstützung J. H. Michaelis' und Mays gelang es ihm jedoch nicht, diese zwei oder Spener und Francke zu umfassenderen Aktivitäten zu inspirieren.

3. Licht am Abend

3.1. Zum Inhalt

"Der Herr segne euch!" Rabbi Menachem begrüßt den Kaufmann Samuel und fragt ihn nach den Geschäften, worauf dieser antwortet: "Mein Herr, wie es geht. Wir sind in der gefangenschaft, Dieses erfahren wir überall: und bekommen oft in unserm handel und wandel mit denen Gallachim zusprechen, welche uns immer bereden wollen, daß unsere hoffnung auf die erlösung vergeblich sey."³³ Müller setzt wie im Sendschreiben von 1701 mit dem Wecken von Hoffnungen und Erwartungen ein, die einen glücklicheren Zustand in Aussicht stellen. Dem oberflächlichen Betrachter tun sich auf den nun folgenden Seiten unzählige alttestamentliche Belegzitate und seitenweise Auszüge aus rabbinischer Literatur auf. Doch wird die Schrift als ganze betrachtet, so zeichnet sich ein logischer Aufbau ab, der folgendes Muster aufweist: Wecken von künftigen Heilserwartungen und

²⁷ Vgl. Müller, Unvorgreiflicher Entwurf, Gießen 1716, Vorrede Mays, S. 2) (2ff).

²⁸ Vgl. AFSt DJJ K 1, Bl. 4f.

²⁹ Vgl. AFSt DJJ, K 78, S. 96ff.

³⁰ A. a. O., S. 23.

³¹ AFSt DJJ, K 1, Bl. 24f und abgedruckt bei Aring, S. 54f.

³² Wagenseil, J. C., Hoffnung der Erlösung Israels und Übunge allhier beygedruckte Opuscula Wagenseilina, Nürnberg, Altdorf 1707.

³³ אור לילת ערב. אוֹר לַיְלַת עֶרֶב. (dt.: [Müller, Johann] Jochanan Kimchi, Das Licht gegen Abend zu erleuchten die Augen Israels, daß es sehe den Trost Zions, wenn Gott Zion bekehren wird, wovon Rabbi Menachem, ein Sohn Joseph, ein Kaufmann, untereiset und von der Erlösung und von der Buße disputiert. Nachdem dieser Kaufmann solches hat gelernt, hat er sich bekehret zu dem Gott seiner Väter, zu halten alle Gebote von ganzem Herzen, und von ganzter Seele. Halle 1728), S. 1ff. / Das Licht am Abend. Wodurch Die Juden zur Annehmung der christlichen Wahrheit zubereitet werden. Hochdeutsch [von I. Frommann]. Zum Druck befördert von Joh. Heintz Callenberg, Ph. Prof. ord., Halle In der druckerey des jüdischen Institut, 1730.

des Gespräches zusammen: "Allein lasset uns nur wahre busse thun; ... So werden wir vergebung der sünden erlangen durch den Meßias, unsere gerechtigkeit; wie geschrieben stehet: durch seine wunden sind wir geheilt worden. ...also wird die wunde an der seelen, welches die sünde ist, geheilt durch die vergebung mit der busse."³⁵

Bei einer Analyse der Schrift werden zwei Ebenen derselben deutlich. Einerseits bietet sie eine dogmatische Abhandlung wesentlicher Glaubensinhalte. Sie beginnt mit der Eschatologie. Dabei läßt Müller nicht nur die Erwartung einer endzeitlichen Judenbekehrung deutlich werden, sondern auch chiliastische Vorstellungen, die sich eng an jüdisch-prophetische Messiaserwartungen anlehnen und die Rückführung ins gelobte Land nicht ausschließen. Hier läßt sich ein Einfluß durch chiliastischen Philosemitismus oder Radikalpictismus vermuten, was mittels Vergleich unten näher untersucht wird. Es zeigt sich jedoch, daß Müller u.a. mit seinen Ausführungen zum himmlischen Jerusalem derart gewichtet, daß trotz aller irdischen Erwartungen vorrangig auf ein jenseitiges Leben orientiert wird. Bei den weiteren Ausführungen zur Sünde ist das Fehlen der Vorwürfe von Christumord und Verstockung erwähnenswert. Müllers Bemühen, die lutherische Rechtfertigungslehre zu erläutern, setzt sich nach Durchführung des Gesetzes- und Erbsündenverständnisses in der Darstellung der Gnadenerlösung durch den Messias fort. Indem Müller - ohne den Namen Jesus von Nazareth zu erwähnen - die Deutung des Todes Jesu als Schuldopfer nach Jes 53 in den Mittelpunkt seiner Schrift rückt, greift er auf traditionelle Argumentationsmuster dem Judentum gegenüber zurück und zeigt keine prinzipiellen Neuansätze. Erinnert sei jedoch an die Bemerkung Müllers, er habe diese messianische Weissagung aufgrund eigener Meditationserfahrungen ausgewählt und nicht wahllos rezipiert. Mit den Erläuterungen zum Gekommensein des Messias und seiner Gottmenschlichkeit fährt der dogmatische Abriss fort. Kürzer dargelegt finden sich weiterhin Trinitätslehre, Kernpunkte christlicher Ethik und die Sakramentenlehre. "Licht am Abend" erscheint als eine Art Judenkatechismus.

Doch in der Schrift tritt eine zweite Ebene zutage. Der Dialog zwischen Menachem und Samuel stellt ein Gespräch dar, ein missionarisches Gespräch. Als solches möchte es nicht nur Inhalte vermitteln, sondern das christliche Evangelium existentiell transparent werden lassen. Dies zeigt sich in der Betonung der Applikation. Jeder Schritt in der Argumentation soll vom Gegenüber durch existentielle Aneignung nachvollzogen werden, so sollen Hoffnungen aber auch Angst um das Seelenheil geweckt, sowie zu einem persönlichen messianischen Bekenntnis geführt werden. Müller bestätigt diese Vorgehensweise auch in einem brieflichen Kommentar zum Aufbau seines "Unvorgreifliche[n] Entwurff[s]"³⁶. Der Traktat zielt also auf ein individuelles Bekehrungserlebnis ab, das den eigenen Willen und eine persönliche Entscheidung unbedingt voraussetzt.

3.2. Verwendung rabbinischer Literatur

Die Schrift weist insgesamt ca. 55 rabbinische Zitate auf. Sie entstammen verschiedenen Talmudtraktaten (Sanhedrin, Berachot, Ioma, Succa), dem Targum Jonathan, den Pirke Aboth, der Midraschimsammlung Jalkut, Raschi, dem Buch Ikkarim v. Joseph Albo, dem Sohar und einem Dutzend weiterer Schriften.

Da aus der Biographie Müllers nicht hervorgeht, daß er ausführliche rabbinische Studien getrieben hat, bleibt zu fragen, woher die Vielfalt der herangezogenen Belegstellen stammt. Bei einem Teil der angezogenen Stellen ist durch Verweise oder genauere Seitenangaben der Hinweis auf eine direkte Quellenbenutzung gegeben. Dies ist bei folgenden Büchern der Fall:

- Jiddische Bibel (AT), Amsterdamer Ausgabe 1679 (Erwähnung in "Licht am Abend" z.B. S. 34)
- Talmud (Sanhedrin - erwähnt S. 10 Berachot - S. 28 Ioma - S. 64 Succa - S. 61)
- Jalkut, eine Ausgabe ohne Verweis (evtl. Lublin 1641 ?) und eine Frankfurter Ausgabe (F.a. Main 1687 oder F.a.d. Oder 1709 ?)
- Sohar. Cremona 1559, Kl. Sohar (Frankfurt 1684?). Chr. Knorr v. Rosenroth - Sultzbach 1677
- Kaphthor Vaphrach, Baseler Ausgabe
- Ir haggibborim
- Beth Elohim von Rabbi Detrana

³⁵ A. a. O. S. 162f.

³⁶ "Wann das Hertz durch bußfertig-gläubige Erkenntnis des Messiae nachdruckl geändert, kann auch das Geheimnis seiner Gottheit und der hochheil. Dreyeinigkeit kraftig und überzeugend erörtert werden." AFS DJ, K 78, S. 9^v

Die übrigen, nicht durch die Quellenangaben bestimmten Zitate entstammen evtl. Sammelwerken und Kompendien. Darüber können Untersuchungen auf geistig-theologische Abhängigkeiten Aufschluß geben. Darum soll es nun im Folgenden gehen.

4. Untersuchung auf theologische Abhängigkeiten und geistige Verwandtschaft

Die Biographie hat bereits Anhaltspunkte zur theologischen Einordnung Müllers gegeben und seine Beziehungen zu Vertretern des Pietismus deutlich werden lassen. Mit seinen judenmissionarischen Bemühungen steht Müller jedoch erst am Anfang einer "pietistischen Judenmission". Welche Einflüsse waren es, die nicht nur Müller, sondern mit ihm auch die Hallische Judenmission prägen? Zunächst ein Blick auf die von Müller selbst im Spendenaufruf vom 23.1.1725 erwähnten Traditionsträger Spener (1635-1705) und Wagenseil. Ein Vergleich mit Spener anhand zweier Bedenken (1681-4?, 1702) und Predigten über Jesu Messianität (1686/99)³⁷ zeigt, daß sowohl in den Mitteln (Zwangspredigten, ab 1702 auch Laiengespräch) als auch in der Argumentationsweise (ausgehend von der Lehre Jesu) unterschiedliche Konzeptionen gegeben sind. In der Frage des Chiliasmus ist dagegen eine Abhängigkeit Müllers festzuhalten. Denn er nennt in seinem Sendschreiben von 1725 nicht nur Spener, sondern referiert auch dessen Meinung³⁸, zahlreiche Verheißungen der Propheten stünden noch aus und dürfen nicht allegorisch als erfüllt betrachtet werden. Dieses verarbeitet er dann in "Licht am Abend" (S.3). Speners Ablehnung der jüdischen Rückkehr nach Palästina³⁹ zeigt wiederum Müllers Selbständigkeit.

Verheißungsvoller scheint dagegen ein Blick auf den Altdorfer Orientalisten Wagenseil (1633-1705). Jedoch ergibt eine Untersuchung erwähnter "Hoffnung der Erlösung Israels" auf Hinweise zur Judenmission, daß der bei Müller zitierte Rat Wagenseils, jiddische Traktate zu drucken, lediglich als abschließender Vorschlag zur Judenmission untergeordnet erscheint, während der Aufbau einer tragfähigen Prosehtenkasse und eines Hauses für rabbinische Studien zu Missionszwecken im Mittelpunkt stehen. Hinsichtlich von Argumentationsmustern für Gespräche zeigt Wagenseil eine Skepsis gegenüber dogmatischen Erörterungen, empfiehlt aber rabbinisch kundigen Christen den Katechismus von Josua Placeus⁴⁰, der keine Ähnlichkeiten mit "Licht am Abend" aufweist. Den Müllerschen Dialogtraktaten sehr nahe steht dagegen Wagenseils Schrift "Der bey denen Juden erregte Zweifel wegen Warheit ihrer Glaubens=Lehr. Das ist' wie ein Christ in zufälliger Unterredung mit einen Juden sich zu verhalten hat/ damit ihm ein Zweifel wegen der Warheit seiner Jüdischen Glaubens=Lehr erregt werde."⁴¹ Hier wird jedoch deutlich, daß Wagenseil, obwohl lutherisch orthodox, bereits Züge eines aufklärerischen Umgangs mit Nichtchristen trägt. Zwar argumentiert er gegen das Judentum und stellt den "Schafstall"⁴² der Kirche als Ziel für die Juden heraus, doch stehen bei ihm Gründe der Vernunft und Einsicht vor theologischen Fragen. Wie er sich gegen die verräucherten, wachstverunreinigten Synagogen äußert, so polemisiert er jedoch auch gegen haltlose Vorwürfe die Juden betreffend sowie gegen blinden Haß und Unkenntnis christlicher Theologen im Rabbinischen. Er förderte mit seiner "Beredung der jüdisch-teutschen Red- und Schreibart"⁴³ den christlichen Zugang zu jüdischer Tradition, wie er andererseits assimilierende Tendenzen im Judentum (deutsche Sprache, Feiern christl. Feste, Mode...⁴⁴) als Zeichen einer nahenden Bekehrung lobt. Für Wagenseil wird der Grundsatz der christlichen Nächstenliebe zum Leitmotiv christl.-jüdischer Kontakte. So beginnt er in "Hoffnung der Erlösung Israel." mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter und läßt in der Schrift "Der bey denen Juden erregte Zweifel" den Christen auf eine Bitte des Juden folgendes antworten: "Will es gern tun/ Wie denn auch die Christliche Religion von mir und allen Christen scharf erfordert/ daß wir euch/ als unsere Nächsten lieben sollen wie uns selbst: euch an eurem Leib keinen Schaden noch Leid thun/ sondern euch helfen und

³⁷ Vgl. Friednch, S. 131ff.

³⁸ Vgl. Spener, Behauptung der Hoffnung Künftiger Besserer Zeiten, Frankfurt a. M. 1693, S. 12, 168f.

³⁹ Vgl. Friednch, S. 129.

⁴⁰ Vgl. Wagenseil, *Tela ignea satanae*, Altdorf 1681, S. 48^r - 50l (In der Argumentation wird vom NT auf eine nötige

Gottlichkeit des Messias geschlossen, Jes 53 erscheint überhaupt nicht.)

⁴¹ Vgl. in: *Hoffnung der Erlösung Israels und übrige alluer beygedruckte Opuscula Wagenseilina*, Nürnberg, Altdorf 1707.

⁴² Vgl. Wagenseil, *Hoffnung der Erlösung*, S. 126.

⁴³ Vgl. Wagenseil, *Beredung*, Königsberg 1699.

⁴⁴ Vgl. Wagenseil, *Hoffnung*, S. 001f.

fördern sollen in alle Leibes Nöthen" (S. 9). Genau dieselbe Passage zitiert Johann Müller mit leichten Änderungen am Schluß seines "Unvorgreifflichen Entwurff, wie mit denen Juden freundlich umzugehen...sey"⁴⁵ und zeigt sich damit von der tolerant-nächstenliebeorientierten Einstellung Wagenseils beeinflußt oder beweist zumindest geistige Übereinstimmung.

Eine geistesgeschichtliche Einordnung Müllers hat zweifelsohne die dem Missionsanliegen beizuordnende Forderung der Nächstenliebe und des Mitleids festzuhalten, die in dem Juden nicht mehr den Verstockten oder nur das Missionsobjekt sieht, sondern den Mitmenschen. Eine derartige Tendenz zeigt sich nicht zuletzt auch in der neu stilisierten Missionsform des Gesprächs gegenüber der orthodoxen Forderung nach Zwangspredigten. Zwar gab es den Aufruf zu Gesprächsmission auch im 17. Jh. (der Hamburger J. Müller⁴⁶, Michael Havemann⁴⁷, Friedlieb⁴⁸, Micrälius⁴⁹), doch war dieser meist apologetisch bestimmt. Es zeichneten sich jedoch mit Crisenius 1616⁵⁰, Joh. Conr. Dannhauer⁵¹, T. M. Beckmann⁵² einige wenige Vorläufer Müllers ab, die sich für ein freundliches, friedliches Glaubensgespräch einsetzten, bzw. in den Gelehrten C. Frommüller⁵³, Rittangel⁵⁴ oder H. v. d. Hardt⁵⁵ fand Müller Vorgänger, welche sich freundlich in Form von Briefen oder Sendschreiben an Juden wandten. Derartige Beispiele sind jedoch auf viele Jahrzehnte verteilt äußerst spärlich gesät. Auf der Suche nach selbiger Literatur in jiddischer Sprache muß man bereits ins 16. Jh. zurückgehen, zum Staßburger Elias Schädäus. Als Vorbilder für Müllers Traktat sind in diesem Zusammenhang noch Juden Katechismen zu nennen, da sie formell eine große Nähe zu "Licht am Abend" aufweisen. Auch sie sind nicht zahlreich, aber dennoch im geistigen Umfeld Müllers zu finden. So z.B. aus der Feder des zum Radikalpietismus neigenden J. W. Petersen 1689⁵⁶ oder ein jiddisches Exemplar des reformierten Berliner Hofpredigers und Freund Speners Jablonski⁵⁷. Während letzterer an reformierte Traditionen anknüpft zeigt eine Untersuchung des Katechismus von Petersen, daß derselbe in der Argumentation mit dem ersten Teil von Müllers Schrift fast identisch ist und sich ebenfalls der Duktus vom Sendschreiben 1701 wiederfindet. In einer Auslegung zum Buch der Offenbarung deutet Petersen einzelne Züge des kommenden 1000jährigen Reiches: die ausstehenden Verheißungserfüllungen, die vereinte Gemeinde von Juden und Heiden, Verfolgungen als Geburtswehen der Bekehrung Israels und des kommenden Reiches, Endzeitschlacht Gog und Magogs, der neue Tempel, Bebauung des noch wüst stehenden Jerusalem. Somit werden die chiliastischen Tendenzen bei Müller im Umfeld des radikalen Pietismus greifbar. Ob Müller direkt von Petersen beeinflusst ist oder von ähnlichen Denkern, bedarf genauerer philologischer Vergleiche. Es muß jedoch festgehalten werden, daß Müller die Vorstellung einer Rückkehr nach Israel deutlich abschwächt, auch Verstockungs- und Christismordvorwürfe sowie die Notwendigkeit von Zwangsmaßnahmen übernimmt er nicht. Ebenfalls ein jiddischer Katechismus erschien 1710 im Anhang zu dem deutsch-jiddischen Werk des Clausthal-Zellerfelder Superintendenten Kaspar Calvör "Gloria Christi".⁵⁸ Da zahlreiche Auszüge aus Calvörs "Gloria Christi" neben "Licht am Abend" als Missionstraktate des Instituts dienen, sowie wegen Calvörs Einfluß auf Müller bedarf es hier einiger Bemerkungen zu Person und Werk. Calvör

⁴⁵ Vgl. Müller, *Unvorgreifflicher Entwurff*, S. 35f.

⁴⁶ Müller, Johannes, *Judaismus, der Bericht von des Jüdischen Volkes Unglauben*, Hamburg 1644, S. XX, III^v

⁴⁷ Havemann, Michael, *Wegeleuchte/ Wider die Jüdische Finsterniß*. Aus dem festen Prophetischen Wort Targumischen .. Leyden 1633, Bl. 4^v

⁴⁸ Friedlieb, Philipp Heinrich, *Die/ den verstockten Juden zugedeckt Göttliche Klarheit/ Oder Ein Schnfftmäßiges Gespräch eines Christen mit einem Juden angestellt/ die helle Warheit und bester Grund jener Lehre, die starblind-und schlupfrigkeit aber dieser erhellet*, Stralsund 1645.

⁴⁹ Micrälius, Johannes, *Judae In Ethnophronii Continuatione Contra Judaicas Coelestis Veritatis Depravationes*. Stebru o. J.

⁵⁰ Vgl. dazu Friedrich, S. 37

⁵¹ Dannhauer, Johann Conrad, *XPICTOCCOΦIA Seu Sapientiarum Sapientia .. Argentorati 1638 und Catechismus Milch/ Oder der Erklärung ..*, Straßburg 1671.

⁵² Beckmann, Tobias Matthias, *Freundliche Einladung zum friedlichen und liebreichen Gespräch und Unterweisung der alttestamentlichen Prophetien von der Juden Erlösung*, Essen 1707

⁵³ Zu seiner persönlichen Korrespondenz mit missionarischer Ausrichtung vgl. de le Roi, S. 92

⁵⁴ Abgedruckter Briefwechsel in: Wagenseil, *Tela ignea satanae*.

⁵⁵ Verfaßte 1715 einen offenen latein. Brief an Rabbener, vgl. de le Roi, S. 93f.

⁵⁶ Vgl. Petersen, Johann Wilhelm, *Spruch=Catechismus/ der kirchen Gottes zum besten herausgegeben* Leipzig, Frankfurt/Main 1689

⁵⁷ Jablonski, Daniel Ernst, *Kleiner Juden=Catechismus. Von einfältige Anfänger*, Berlin 1708

⁵⁸ Calvör, Kaspar, *Gloria Christi, oder Herrlichkeit Jesu Christi...*, Leipzig 1710

(1650 - 1725) vertrat im ausgehenden Zeitalter des Konfessionsstreites irenische Standpunkte und zeigte sich um Schlichtung und Vermittlung bemüht. Dabei führte er auch Auseinandersetzungen mit örtlichen separatistischen Kreisen des Pietismus. Anlaß zur Beschäftigung mit dem Judentum erhielt er durch einen Juden, der ihn um Taufunterricht bat. So verfaßte er für diesen einen jiddischen Katechismus und auf indirekten Einfluß Wagenseils hin entstand die "Gloria Christi"⁵⁹, ein mehrhundertseitiges Gespräch zweier Christen über Kontroversen mit dem Judentum, das mit dem beigefügten Katechismus endet. Unter Aufnahme rabbinischer Literatur (Kabbala über Paulus Elchanan, Reuchlin; Hoorneck, Glassius, Havemann⁶⁰) werden Person und Amt des Messias, Trinität und Thorarelevanz verhandelt, ein klassischer, messiaszentrierter Aufriß, wie er seit dem einflußreichsten Kompendium dieser Art von C. Helwig 1612 in der orthodoxen Literatur gebräuchlich war. Besonders ausführlich wird die Thorafrage erörtert und in der Konzession jüdischer Gesetzesobservanz auch nach der Taufe mag sich wohl die irenische Prägung Calvörs zeigen. Seine Stellung zum Judentum selber ist jedoch distanziert. Eine allgemeine Judenbekehrung erwartet er nicht, hat auch nicht viel Hoffnung auf judenmissionarischen Erfolg. Konkret fordert er zwar ein Mitleiden mit dem Schicksal der Juden, aber ebenso die Durchsetzung von Zwangspredigten. Er befürwortet, daß man Synagogenbauten, jüdische Feste und christlich-jüdische Kontakte verbietet, lobt die Vertreibung der Juden aus Sachsen und fordert das Tragen von "sonderlichen Zeichen" zum Erkennen von Juden, wie in Rom und Venedig üblich sei.⁶¹

Bei einer vergleichenden Untersuchung wird deutlich, daß "Licht am Abend" nach dem chiliaistischen ersten Kapitel einen ähnlichen Aufbau aufweist wie Calvörs Katechismus: Sündenlehre, Buße, Jes 53 als einzig gültiges Opfer, Jer. 23,6 als Beleg für die Gottheit des Messias, dogmatische und ethische Fragen. Jedoch weist dieser Katechismus, wie auch der von Petersen, keine rabbinischen Zitate auf. Ein Vergleich von "Gloria Christi" und "Licht am Abend" zeigt, daß Müller sich auf der Suche nach rabbinischen Belegen u.a. auf Calvör stützte. 15 der rabbinischen Belege Müllers finden sich mit übereinstimmendem hebräischen Wortumfang bei Calvör wieder⁶², hinzu treten biblische Belege und Motivübereinstimmungen, z.B. in der Schechinachristologie. Müller hat die Zitate meist eigenständig verarbeitet, es finden sich aber auch parallele Dialogpartien in beiden Schriften, z.B. folgende: A: Zitat Jes 52,13 - B: Von wem ist dies zu verstehen? - A: Erwähnung eines Jalkutzitates - B: (liest und) übersetzt das Zitat - A: Da sehen wir, vom Messias wird es verstanden.⁶³ Wie Müller beim Zusammenstellen seiner Belege vor sich ging, wird auch durch einen Brief⁶⁴ an Callenberg erhellt, in welchem Müller darauf hinweist, er habe in Voisins Ausgabe von Raymund Martins "Pugio fidei" Belege aus dem Breschit Raba gefunden, die er versucht habe, in den Quellen nachzuschlagen.

Zur Vorgehensweise Müllers beim Heranziehen rabbinischer Literatur sind weitere Untersuchungen nötig. Jedoch kann als Zwischenergebnis zusammenfassend festgehalten werden: Müller hat sich an christlicher Kontroversenliteratur zur Judenfrage orientiert, war dann aber auch vielfach bemüht, aus verfügbaren Quellen zu zitieren. Inwiefern ein allgemein interessiertes Studium der rabbinischen Literatur daraus erwachsen ist läßt sich nicht sagen, offensichtlich bleibt lediglich ein leitendes missionarisches Interesse, das um Anknüpfung beim jüdischen Glauben bemüht war. Bei der durchaus schöpferischen Verarbeitung der Quellen flossen sowohl seine pietistische Prägung als auch eigene Akzente ein, z.B. eine Reserviertheit gegenüber der verbreiteten oberflächlichen christologischen Deutung der bibl. Propheten.⁶⁵ Mag damit das Verdienst von Müllers judaistischen Leistungen nicht allzu hoch zu bewerten sein, so stellt sich umso mehr die Frage nach seinem geistes- und theologiegeschichtlichen Verdienst. Das soll nunmehr in einer abschließenden Gesamteinschätzung geschehen.

⁵⁹ Vgl. Calvör Gloria Verrede S. 6f.

⁶⁰ Vgl. a. a. O. S. 87.

⁶¹ Vgl. a. a. O. S. 73ff.

⁶² Vgl. Müller, S. 17ff, 32, 51ff, 84f, 87, 97f mit Calvör, S. 91, 170, 388f., 423f, 483f, 154f, 284, 182. Dabei handelt es sich um folgende rabbinische Literatur: Sanhedrn, Ioma, Siphre, Jalkut, Ikkanm.

⁶³ Vgl. Müller, Licht, S. 17ff, Calvör, Gloria, S. 90ff.

⁶⁴ AFSI DJ, K 1, Bl. 14v.

⁶⁵ Vgl. AFSI DJ, K 78, Bl. 9v. "Mit den Weis. Genes. 49,10 Mich. 5,1 Hag. 2,8 seqq. Mal. 3,1 mag mich bei den Juden nicht melden, weil dieselben loca vielen exceptionibus unterworfen".

5. Geistes- und theologiegeschichtliche Einordnung der Bemühungen Müllers um die Juden

Müller lebte in einer Zeit geistesgeschichtlicher Umbrüche. Aufkeimende Tolcransätze und neue eschatologische Konzeptionen forderten seine Zeit heraus, überkommene Positionen, u.a. auch im Verhältnis zu den Juden, neu zu bedenken. Während einige Zeitgenossen Müllers auf diese Herausforderungen mit dem konservativen Rückzug auf mittelalterliche Denkmuster reagierten, fand sich im Pietismus der Versuch, traditionelle Standpunkte, neues Denken und individuelle Erfahrung miteinander zu verknüpfen. Müller als Repräsentant dieser Bewegung zeigt sich somit auch von verschiedenen Faktoren beeinflusst. So stand er auf dem Boden des lutherischen Protestantismus und brachte aus dieser Tradition - greifbar in Calvör - orthodoxe Argumentation und catechetisches Herangehen mit. Andererseits zeigt er sich von einem chiliastischen Radikalpietismus beeinflusst, z.B. sichtbar in den Parallelen zu Petersen, und letztlich auch von einem liberal-humanitären (aufklärerischen) Philosemitismus, greifbar in der Wagenseilschen Sichtweise des Judentums, die entgegen einem einsichtigen Dogmatismus im Juden den Mitmenschen und Gesprächspartner erkennt. Neben diese Einflüsse tritt als entscheidendes Charakteristikum seine pietistische Prägung. Als Verdienst Müllers kann festgehalten werden, daß er aus der eschatologischen Neuorientierung im Pietismus, die sich wesentlich auf die endzeitliche Judenbekehrung berief, praktische Konsequenzen zog. Er wurde in missionarischer Weise aktiv: auf die erwartete Glaubenseinheit von Juden und Christen hinarbeiten. Art und Weise waren durch sein Denken geprägt, das u.a. folgende Anliegen vertrat: es galt, den einzelnen persönlich zu erreichen, in einer ihm verständlichen Sprache: der die wahre Kirche repräsentierende Missionar ist der bekehrte Laie oder Theologe, er repräsentiert das Christentum; eine existentiell erfahrene, freiwillig-mündige Bekehrung ist das Ziel, keine äußerliche Konversion; Kircheninteressen sind zurückgestellt. Maßstab bleibt Gottes Handeln am Individuum, das im erneuerten ethischen Verhalten sichtbar wird. Diesem Anliegen adäquat angepaßt waren seine Formen: dialogische Traktate, Gespräche, Sendschreiben. Daß er damit die Richtung für die Callenbergsche Tätigkeit vorgab bestätigt die Feststellung des Pietismusforschers Schmidt: "Der Hauptinhalt der [Callenbergschen] Berichte sind Gespräche".⁶⁶ Die theologische Leistung Müllers beim Verfassen von "Licht am Abend" mag neben dem Einbringen der individuellen Entscheidung des Einzelnen sowie anderer pietistischer Akzente und dem Entwickeln adäquater Formen mit dem Stichwort Anknüpfung benannt werden. Während ähnliche Werke der orthodoxen Apologie mit ihren dogmatischen Auflistungen der christlichen Lehre in Selbstrechtfertigung stecken blieben und aufklärerisch-liberale Ansätze theologischen Fragen und damit auch der Palästinaverheißung auswichen, zeigt sich bei Müller der Versuch, Argumente zu finden, die vom Gegenüber ernstgenommen werden, und insofern kommt es zu der zwangsläufigen Bemühung um ein theologisches Verstehen. Z.B. interpretiert er messianische Texte nicht nur christologisch, sondern nimmt rabbinische Theologumena auf: Jezer hora, Schechina, Memra. Er weist den Spott christlicher Theologen über talmudische Mythen mit dem Hinweis auf Allegorese zurück. Er knüpft an messianische Erwartungen an und zieht dabei ihm selbst fernliegende radikalpietistische Meinungen hinzu, formuliert für Prosefytin ein spezifisch messianisches Glaubensbekenntnis und gesteht den Juden⁶⁷ weiterhin Beschneidung und Zeremonialgesetze zu, und begründet dies in einem Brief⁶⁸, der sich auf seinen "U. Entwurf..." bezieht, folgendermaßen: "Doch, daß man nach Apostolischer Liebes-Arth *condescendire*, p. 34.35 Und also sollen die Juden in rechtem Verstand nicht aufhören. Juden ... zu seyn.". Dieses Bemühen um missionarische Anknüpfung verleiht Müllers "Licht am Abend" eine herausgehobene Stellung gegenüber manchen Schriften seiner Zeitgenossen und anderen Traktaten des Institutum Judaicum. z.B. den Calvörschen.

All dies blieb jedoch nur Keim und Ansatz. Von einer nennenswerten theologisch-religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Judentum, wie der Pietist Öttinger z.B. an die Kabbala anknüpfte, war Müller weit entfernt. Ebenso von einem liberal-humanitären Philosemitismus der späteren Aufklärung. Es findet sich bei ihm auch keine außergewöhnliche rabbinische Argumentation. Müller zeichnet sich vielmehr durch das praktische Anliegen aus, daß mittels seiner Schriften und der Option für ein missionarisch motiviertes, freundliches Zugehen auf den anderen - unter Benutzung seiner Sprache und Glaubensvorstellung - Gespräche und

⁶⁶ Vgl. Schmidt, Kirche u. Synagoge II, S. 126 Anm. 84

⁶⁷ Vgl. Müller, Entwurf..., Bl. 34f

⁶⁸ Vgl. AFSI DJI, K 78, Bl. 97v

- 76 -

Begegnungen zwischen Vertretern zweier Religionen im 18. Jh. gefördert werden sollten. Wenngleich von Gesprächen gleichrangiger Partner keine Rede sein kann, so fügt Müller u.a. mit der Betonung von Nächstenliebe und individueller Entscheidung den "Religionsgesprächen" seiner Zeit neue nennenswerte Akzente hinzu.



Stephan Schultz, der 2. Direktor des Institutum Judaicum und sein Reisebericht "Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asien und Afrika", 1.-5. Teil, Halle 1771-1775

Walter Peltz

I.1 Biographisch-bibliographische Einleitung

In Vorbereitung der mit diesem Kolloquium gleichnamigen Ausstellung "Von Halle nach Jerusalem" waren wir uns im Vorbereitungskreis sehr schnell einig, daß die Durchführung des Kolloquiums in Zusammenarbeit mit den Franckeschen Stiftungen bei dem Seminar Christlicher Orient und dem Seminar Jüdische Studien am Institut für Orientalistik liegen sollte, die sich durchaus in einer, wenn auch mit fast 150 jähriger Vakanz, Sukzession mit dem 1702 von August Hermann Francke gegründeten Seminarium orientale verstehen, das erst 1922 als Orientalisches Seminar wiedergegründet wurde.

Aus dem Seminarium orientale ging 1728 das von J.H. Callenberg gegründete Institutum Judaicum et Muhammedicum Hallae Saxonum hervor, dessen zweiter Direktor ab 1760 Stephan Schultz war. (An unserem Institut für Orientalistik wurde 1992 das Seminar Jüdische Studien begründet.)

Francke, Callenberg und Schultz waren bestrebt, den Bildungsgrad über den Orient zu erhöhen. Francke war, wie sein Biograph Beyreuther bemerkt, zwar "*gegen die skeptische Grundtendenz der Aufklärung*", aber zugleich war er "*ihr Verbündeter in der Bildungsbegeisterung*".¹ Deshalb bemühten sich alle drei, die Wissensvermittlung über Juden, Muslime und orientalische Kirchen zu verbessern. Dem dienten die Reisen und die Förderung der Bibliothek.² Das Seminarium orientale hat sich seit seiner Gründung bis zu seiner Schließung um die orientalischen Sprachen bemüht und um einen sachlich erarbeiteten Zugang zur Gesamtkultur des Orients im 18. Jahrhundert. Callenberg war ja selber nicht nur an dem Judentum interessiert, sondern auch an den Muslimen und den orientalischen Kirchen, leicht nachzulesen in: "*Einige Fürsorge für die orientalische Christenheit*", 3 Bde., Halle, 1750, 1754 u. 1759.

¹ Vgl. W. UHSADEL, RGG 3. A., Bd. II, 1015 ff.

² Ulrich MOENIG hat unlängst erst auf die Büchereinkäufe von Stephan Schultz in Venedig hingewiesen, als er auf einer Reise von Halle nach Holland, England und Italien war (beschrieben in "Der Leitungen" 3. Teil, S. 23), in seinem Aufsatz "o S. Schultze kai o A. Fr. Woltersdorf pelates sto Bibliopoleioi tou Bortoli ste Bendig 1750, in: *Mnemon*, 15, (1993), Athen, S. 149-173.

Dabei ging es ihm nicht zuerst um die alte Kirchengeschichte, sondern um den gegenwärtigen Zustand. Das gehört mit zu seinem pietistischen Erbe und zur Aufklärung. Das kann man auch wunderbar nachlesen bei Callenberg, *Reisegeschäfte zum Besten der alten orientalischen Christenheit*, 1. Stück, Halle 1757.

Dieses pietistische Fundament ist auch zu berücksichtigen, wenn sich heutiges Urteil bilden will, auch über die Arbeiten von Stephan Schultz. Neuerdings hat Editha Wolf-Crome an zwei Stellen Arbeiten von Schultz ediert.³ Schultz hat seine Reisebeschreibungen "aus religiösen Gründen veröffentlicht".⁴ Bei Schultz wechseln landeskundliche mit ethnographischen oder religionsgeschichtlichen Informationen. Sein Reisebericht war nicht in erster Linie von judenmissionarischen Interessen bestimmt, die sind in anderen Publikationen manifest geworden, sondern von wissenschaftlichen Fragen. In den ersten Teilen kommen seine Erfahrungen mit gesprächsbereiten Juden zur Sprache, die er auf seiner mehr als zwanzigjährigen Reisetätigkeit im Dienste Callenbergs gesammelt hat.

Geboren war Schultz am 6. Februar 1713, Direktor des Instituts ward er am 22. Juli 1760 und blieb es bis zu seinem Tode am 13. Dezember 1776 in Halle. Callenberg hatte von seinen Schülern verlangt, sich mit den Sprachen des Orients gründlich vertraut zu machen, und Schultz trieb also nach seiner Ankunft in Halle Arabisch, Armenisch, Türkisch, Koptisch und Neugriechisch.⁵ Das sind neben dem Syrischen auch alle jene Sprachen, die heute zum Ausbildungsgut des Seminars Christlicher Orient gehören.

In den Orient ist Schultz mit seinem Reisegefährten Woltersdorf, einem Theologen aus Berlin, im Mai 1752 aufgebrochen. Zurückgekehrt ist Schultz allein im Juli 1756, nachdem er seinen Reisegefährten Woltersdorf 1755 in Akko hatte begraben müssen.

Die Reise führte von Halle über Venedig nach Constantinopel, von dort nach Ägypten und dann nach Palästina. Dabei war sein Interesse weit gefächert, wie aus dem "*Verzeichnis derer Bücher und einer sehr starken Anzahl und Sammlung der neuesten theologischen, juristischen, medicinischen und philosophischen Disputationen, welche der selige Herr Magister und Oberdiaconus Stephan Schultz hinterlassen hat, so am 26. May 1777 und folgende Tage Nachmittags von 2-4 Uhr in dem Diaconatshause bey der St. Ulrichskirche gegen bare Bezahlung an den Meistbietenden durch Auction verlassen werden soll*", hervorgeht.

³ E. WOLF-CROME: *Pilger und Forscher im Heiligen Land, Reiseberichte aus Palästina, Syrien und Mesopotamien vom 11.-20. Jahrhundert*, Giessen 1977, dortselbst S. 331-334 einige Briefe von Schultz aus Scanderone vom 1. Nov. 1753; und vor allem in der Schwarz-Weiß-Reihe, Bd. 8, des H.Reich Verlags Hamburg - Bergstedt, *Aus den Lebenserinnerungen Stephanus Schultz, nach "Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa. Auszüge aus dem Gesamtwerk"*.

⁴ WOLF-CROME, I, S. 555.

⁵ SCHULTZ, St., *Kurtze Nachricht von einer zum Heil der Juden und Mohammedaner auch zum Besten der morgenländischen christlichen Kirche durch göttlichen Beystand errichteten und bisher fortgesetzten Anstalt*, Halle 1765, S. 28.

Natürlich ist es reizvoll, und sicher auch notwendig, die von Stephan Schultz verantworteten Berichte über die Arbeit des Instituts zu analysieren, weil auffällig ist, daß er wie Callenberg schon die dogmengeschichtlichen Kontroversen in den theologischen Streitigkeiten, die zur Kirchentrennung geführt haben, und die die theologische Konfessionskunde bis heute bestimmen, so gut wie unerwähnt läßt.

1.2 Zum Charakter der Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts

Zur Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts erscheinen seit der Begründung 1992 der "Eutiner Forschungsstelle zur historischen Reisekultur" an der Landesbibliothek in Eutin regelmäßige Arbeiten. Die fünfbandige Arbeit von Stephan Schultz gehört in den Komplex der Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts.⁶

Ich nenne den Titel "*Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa*", 1.-5. Teil, fortan abgekürzt nur "Leitungen".

Es sind Reisebeschreibungen. Sie sind zum Teil natürlich auch Teil der Abenteuerliteratur, denn Abenteuer hat Schultz genug erlebt und beschrieben. Das Zeitalter der Reisebriefe, der authentischen wie der fiktiven, beginnt mit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Sie befriedigen die Neugier des Bildungspublikums und werden Bestandteil der europäischen Bildung. Mit Jakob Philipp Fallmerayers "*Fragmenten aus dem Orient*" 1861 endet eigentlich dieses Jahrhundert, diese Epoche einer Literaturgattung. Stephan Schultz ist Teil dieser Bildungsbewegung gewesen.

Zugleich gehört sein fünfbandiges Opus noch in ein anderes Genre, denn im Zeitalter des Pietismus gesellt sich zu den Provinzen und Gefilden aus der Ferne noch die Provinz aus dem Inneren, aus der Seele, etwa markiert mit Lawrence Sterne "*Sentimental journey through France*", erschienen 1768.

Reise hat im Pietismus den Klang von 'Lebenswandel', Lebenslauf, mit dem Ziel der Ankunft im Gottesreich.⁷ "*Wer hier ermüden will, der schaue auf das Ziel*", dichtete der Halberstädter Pastor Arend, und Teerstegen, "*wer will, der trag sich tot, wir reisen abgeschieden, mit wenigem zufrieden, wir brauchen's nur zur Not*".

Für jeden Zeitgenossen von Stephan Schultz war klar, daß sich in diesem fünfbandigen Werk nicht nur eine Darstellung von Natur, Geschichte und Gesellschaft der bereisten Länder verbirgt, sondern auch die Wegbeschreibung einer Reise in das Gottesreich, wie sie Stephan Schultz erlebt hat.

Dieser Aspekt wird in der von Wolf-Crome gemachten Auswahl nicht sichtbar.

⁶ Vgl. Herman PONGS, *Lexikon der Weltliteratur*, Bd. 3, S. 738-739.

⁷ Vgl. *Handbuch zum Ev. Kirchengesangbuch*, Bd. II, 1-2, Berlin 1957, Teil 2, S. 30 ff.

II. Zu "Der Leitungen ..."

II.1 Allgemeines

In dem von mir benutzten Exemplar der Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, Signatur 823-1.2.3., steht die Widmung von W. Ziethe *"Nr.1 für die Bibliothek der Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden in Berlin"*, die 1822 gegründet war. Auf dem Titelkupfer sagt der aus einem Turm auf einem Berge heraustretende Christus zu einem den Berg hinaufeilenden Pilger: *"komm her zu mir"*, und der antwortet: *"zeuch mich nach Dir"*. Am Ende der Vorrede des 1. Teils deutet der Autor den Stich auf sich selbst, und somit wird dem Opus schon sein Stellenwerk zugeschrieben, angedeutet schon im zweiten Satz des Titels, *"Aus eigener Erfahrung beschrieben und auf vieler Verlangen dem Druck übergeben von M.[agister] Stephanus Schultz, vormaligen zwanzigjährigen reisenden Mitarbeiter bei dem Callenbergischen Institutio Judaico, jetziger Prediger bey St. Ulrich in Halle, und Director der besagten Anstalt, Halle im Magdeburgischen, verlegt's Carl Hermann v. Hemmerde. Gewidmet hat der Autor den 1. Band seiner Königin, Elisabeth Christine, Ehefrau Friedrich II. von Preußen und er beruft sich bei der Zueignung auf den "allergnädigsten Schutz des Königs" für das Institut.*

Er beendet seine Zueignung mit Psalm 73,24: *"Du leitest mich nach deinem Rath und nimmst mich endlich mit Ehren an"*. Damit wird es ein Reisebericht besonderer Art. Das Psalmzitat ist das Leitmotiv für alle Teile, *"und sollen diese handeln von der Erfahrung der Wege und Leitungen des Höchsten bey seinen Gnadengenossen in der Gnaden-Zeit"*, weshalb der 1. Teil *"begreift theils die Spuren der göttlichen Vorsehung von meiner ersten Jugend an bis auf das Jahr 1736, theils die Reisen in Teutschland, der Schweiz, Preussen, Dänemark, Schweden und Russland"*.⁸

Er gibt auch an (ich habe es schon oben angemerkt), nicht historische, geographische oder topographische Bemerkungen zu machen, *"sondern den gegenwärtigen Zustand des jüdischen Volks, der Muhammedaner und der arabischen Nationen zu untersuchen, wie auch Wege zu finden, um diesen Völkern die Erkenntnis des Herrn und des Messias anzupreisen"*.⁹

Über das Ergebnis hat er schon Callenberg berichtet, der die Nachrichten auch in seine Berichte aufgenommen hat, ebenso wie Schultz selber in *"Ferne Nachrichten"* oder in *"Kurtze Nachricht"* angibt, daß dort *"die Unterredungen mit Juden und Mohammedanern größenteils beschrieben sind"*.

Das für dieses Kolloquium Relevante steht allerdings erst in den letzten Teilen. Dennoch will ich kurz auf die ersten Teile eingehen, denn sie sind für seine 'Seelenwanderung' wichtig.

⁸ A. a. O. S. 5.

⁹ A. a. O. S. 3.

II.2 Die biographischen Notizen als Stationen der Seelenwanderung von Stephan Schultz

Es ist schon anrührend zu lesen, was er im ersten Teil in Kapitel 1 *"Des Verfassers Führung in seiner Eltern Haus bis an das 14. Jahr seines Alters"*, Kapitel 2 *"Die Begebenheiten in den Jugendjahren auf Schulen und der Universität"*, Kapitel 3 *"Die erste Reise bey dem Callenbergischen Instituto Judaico, durch Curland, Samoiten bis Danzig und ferner Aufenthalt in Königsberg"* und Kapitel 4 *"Die Reise zu dem Instituto von Königsberg nach Halle"* beschreibt.

Wichtig ist, daß er schon lange vor der Berührung mit Callenberg seine hebräischen und rabbinischen Studien betreibt und wie er die Anfrage auf eine Mitarbeit auffaßt. Der Professor Salthenius, bei dem Schultz in Königsberg wohnt, habe ihm das Projekt offeriert. Es handle sich *"um eine Reise, die das Reich Christi angeht, - eine Reise, vielleicht unter die Juden?"*¹⁰ Schultz nimmt das Angebot an, weil er *"durch mein Nachtstudium in den fein gedruckten rabbinischen Schriften bewandert"* sei und *"ich wollte mich auch zur Unterredung mit Juden tüchtig machen"*.¹¹

Seine erste Reise führte ihn nach Rußland, und es ist interessant zu lesen, wie problemlos man in Polangen in Sarmatien bei dem Landesrabbiner herbergt und mit ihm auch freimütig disputiert. Es war eine Probereise.¹² Erst 1739 erfolgt die ordentliche Berufung durch Callenberg.¹³ Zwischenzeitlich war Schultz in Königsberg Zuchthausprediger und Institutsinspector im Collegio Fridericiano geworden. Er nimmt die Berufung nach Halle an, nachdem er sich mit den Professoren der Fakultät beraten hat, die ihm eine Dozentur angeboten hatten.

Fast beiläufig erzählt er, daß er immer schon Juden bekehren wollte, denn er war seit dem 5. Lebensjahr *"täglich in den Spielstunden by dem jüdischen Rabbi in der Schule gewesen, so das Teutsche, Polnische und Jüdische von Kindesbeinen an gelernt"*.¹⁴

II.3 Die Arbeitskonzeption von Stephan Schultz

Schultz war bemüht, den Juden Jesus Christus als Heiland des menschlichen Geschlechts bekannt zu machen, und seine Diskussionen mit einem Rabbiner über den Jesusnamen, worin er seine Kenntnisse in der Kabbalah demonstriert, beweisen, daß 666 nicht den Namen Jesu, sondern nach Apc Joh 13,18 den Namen des Tiers aus dem Abgrund bezeichnet.¹⁵

¹⁰ A. a. O. I/ 35.

¹¹ A. a. O. I/ 36.

¹² A. a. O. I/ 48.

¹³ A. a. O. I/ 50.

¹⁴ A. a. O. I/ 53.

¹⁵ A. a. O. I/ 66.

Nicht ganz unwichtig für seine Konzeption ist die Einsicht, daß die Erfahrungen des Glaubens in extremen Situationen wirksamer gewonnen werden können als in der Geborgenheit des Seminars, des Waisenhauses, des Elternhauses oder der Schule. Die so gewonnenen Erfahrungen dürfe man aber nicht so ohne weiteres verallgemeinern.¹⁶ Das ist religionspsychologisch wichtig, denn die Auswertung der Berichte von Pilgern und Wallfahrern, notabene auch Kirchentagsbesuchern zeigt, daß Extremsituationen auch Extrempositionen ermöglichen und bewirken können, die ihrerseits sehr leicht in sich zusammenfallen, wenn die Situation nicht mehr gegeben ist. Das will ich bei Schultz an einem Beispiel demonstrieren, an dem zugleich auch seine Konzeption deutlich wird. Schultz erklärt dem Konsistorialrat Götte in Hannover, daß das Hallesche Institut keine kirchliche Institution sei, die Juden tauft, das sollen vielmehr die Kirchen im Lande tun. Es geht ihm nur um Einsichten und Überlegungen, "soweit man kommen kann, das Evangelium von Jesus und der Weg zum Evangelium gezeigt werde". Hieraus folge nun, "daß sich weder der Direktor noch die reisenden Mitarbeiter in den näheren Unterricht der Juden, die sich melden, einlassen können".¹⁷ Diesen geht es nur um die Sachbefragung, um den Gewinn einer statistischen Übersicht. Von daher erklärt sich auch seine Bemerkung¹⁸, daß es ein Hindernis um ein klares Gebet für das Kommen des Reiches Gottes sei, wenn Christen Juden gering achteten, und wie er auch einem Rabbiner einräumt, daß Gott den Juden noch helfen wird, "die verheißene Gnade Davids mit Ernst zu suchen".¹⁹

Die Reise in den Orient steht nun auch eindeutig unter diesem Vorzeichen, nämlich sich vertraut zu machen mit dem gegenwärtigen Zustand, weshalb er auch die Sprachen studiert, die notwendig sind, um ohne einen Dolmetscher auszukommen, "nämlich Arabisch, Persisch, Türkisch, Syrisch, Koptisch sowie auch der lingua franca als der orientalischen Verkehrssprache".²⁰

Sie wird aber im Verborgenen vorbereitet und getarnt als Reise in das Elsas.²¹ Diese Vorbereitung und die Ausstellung der Pässe für Schultz und Woltersdorf als "Studioli" gehört nicht nur zu dem Abenteuerlichen dieser Reise, sondern entspricht auch dem eigentlichen Verständnis von Stephan Schultz, lernen zu müssen. Unter den Reisebeschreibungen, die zur Lektüre gehören, nennt er die "Reise in das gelobte Land" von Nicolaus Fürst Radzivil. Im Übrigen hat der 3. Teil exzellente Register der Orte, Länder, seiner Predigten und Reden mit Bibelstellen, und die Texte, die er an Juden verteilt hat, alle aus dem Callenbergschen Verlag.

¹⁶ Vgl. den Bericht von Kurt TOPNER über die Tagung von Hofgeismar der Adelsberger Gesellschaft für Geistesgeschichte in ZRGG, 37, (1985), S. 271 ff., zum Problem von Reise und Erfahrung, wo auch Herr Carmel referiert hat über "Palästina im Spiegel christlicher Reiseliteratur im 19. Jahrhundert".

¹⁷ A. a. O. III/ 4.

¹⁸ A. a. O. III/ 15.

¹⁹ A. a. O. III/ 16.

²⁰ A. a. O. IV/ 1-2.

²¹ A. a. O. IV/ 345.

II.4.1 Die Reise in den Orient

Der vierte Teil der "Leitungen" mit dem Titelkupfer seines Porträts, wie es auf dem Plakat zur Ausstellung gezeigt wird, erschien 1774 und ist Fürst Carl Georg Leberecht von Anhalt-Köthen gewidmet. Der fünfte Teil mit dem eigentlich für die Tagung relevanten Inhalt erschien 1775, Teil IV wird von Schultz thematisch unter die Jahreslosung, die auch eine Reise bestimmt, aus Psalm 37,3 gestellt: "*Hoffe auf den Herrn, tue Gutes, bleibe im Lande, nähre dich redlich*". Der Gedanke wird in der Vorrede ausführlich behandelt und unter Berufung auf "*Freunde, mit denen wir uns auf dem Wege nach dem himmlischen Jerusalem unterreden konnten*"²² dargestellt. Der Weg, mehr als tausend Meilen lang, der von Halle über Nürnberg, Regensburg, Wien, Venedig, Constantinopel nach Alexandria in Ägypten, von dort nach Palästina führen wird, ist für ihn kein Weg in die Fremde, sondern ein Weg in dem Lande, das ihm von Gott verheißen ist. Exegetisch ist nach unseren Kriterien diese Deutung mehr als anfechtbar, aber sie bezeichnet die lebendige Religiosität des Autors, für den es im Gegenüber von himmlischem Jerusalem und hiesiger Welt keine Unterschiede mehr gibt zwischen Heimat und Fremde. Inhaltlich und stilistisch gibt es deshalb keinen Unterschied in der Darstellung der Reisen in allen fünf Teilen, wobei der fünfte Teil die "*Reisen in dem gelobten Land Canaan*", auf dem Berge Libanon und die Rückkehr nach Halle enthält. Man wird seine Meditation an seinem 39. Geburtstag, am 6.2. 1752, die er im Teil IV abdruckt, und die er ausdrücklich unter die oben erwähnte Losung stellt, nicht überlesen dürfen: "*Im Vertrauen auf den Gott Jahwe, ho 6n, he 6n, ho erchomenos... sage ich also, wo mein Anker einen solchen Schutz gefunden hat, da kann ich nicht zuschanden werden*".²³ Er befindet sich, sagt er, überall auf festem Grund am und im Lande. Das ist ein Glaubensbekenntnis und ein theologisches Programm. Das bewahrt ihn vor jeder pseudoreligiösen Euphorie. Aufgebrochen wird von Halle am 3. Mai 1752, von Callenberg bis Camburg begleitet. Die Reise wird begleitet von vielen Gesprächen mit Juden, und Schultz wünscht sich, daß alle Gespräche auch zwischen Kinden, mit Juden und jüdischen Kindern, geleitet werden "*von dem Geiste der Weisheit, der Sanftmut, der Feundlichkeit und Demut*".²⁴ Ziel der Reise ist "*zur Ausbreitung des Reiches Christi ein Weniges zu tun*", dem Ziel müssen auch Reisen christlicher Gelehrter in den Orient untergeordnet werden, wenn sie sich "*die Gewißheit von der Historie, der Geographie und anderer Dinge zu erlangen*" auf eine solche Reise begeben.²⁵ Er erklärt auch mehrfach, daß er nicht hergekommen sei, um Juden zu bekehren, sondern nur zu untersuchen, "*wie weit man sich mit diesem Volke in den orientalischen Landen wird einlassen können*".²⁶

²² A. a. O. IV/ 18.

²³ A. a. O. IV/ 4.

²⁴ A. a. O. IV/ 12.

²⁵ A. a. O. IV/ 79.

²⁶ A. a. O. IV/ 107.

II.4.2 Die politischen Aspekte der Reise

Dieser Unterabschnitt darf nicht verwundern. Schultz wußte sehr genau durch die Lektüre von Reisebeschreibungen, wie empfindlich die Pforte auf Ausländer reagierte. Symptomatisch ist dafür das Gespräch, das er mit dem englischen Botschafter in Constantinopel führt und in dem er seine Gründe für diese Reise darlegt:

- die viva pronunciato des Türkischen und Arabischen zu üben
- die Realienkunde
- die hebräische Sprache, und zwar in ihrer orientalischen Form zu studieren

Nur dazu wollte er auch Kontakte zu Juden aufnehmen, nicht, sie zu bekehren, denn die Bekehrung eines Juden sei Gottes Sache, die Menschen seien dabei nur eine *causa instrumentalis*. Er teilt auch als Information mit, daß die Juden überall "*engen Kontakt haben mit den vornehmsten Herren im Lande, und wenn jemand in rebus religionis ihnen zu nahe tritt, denunzieren sie ihn als einen Feind des Propheten*".²⁷ Deshalb legen Schultz und Woltersdorf großen Wert darauf, daß in ihren Pässen steht, daß sie als "*Studiosi Theologiae*" reisen.

Um jedes politische Mißverständnis und jede Verdächtigung als Spion abzuweisen, unterläßt er es nicht, weder bei dem britischen noch bei den anderen Botschaftern oder Konsuln und auch bei den Beamten der Pforte, zu betonen, daß sein König nicht Friedrich II. von Preußen sei, sondern nach Psalm 8,2 und Jesaja 9 der "*Friedensfürst und Herzog des Lebens*".²⁸ Eingedenk der Mahnung, "*daß man unter dem Namen des Botanikers am sichersten Risse von Gegenden und Städten abnehmen konnte*"²⁹, machten sich beide ihre Skizzen und Notizen von den Stationen auf den Reisen, wohl wissend, daß diese Informationen weniger wichtig sind als das, "*was man mit dem Auge selbst gesehen und mit den eigenen Ohren gehört hat*".³⁰ So sind die Informationen über das Sozialverhalten der Orientalen, auch was den Umgang der Religionsgemeinschaften miteinander betrifft, erst nach der Rückkehr in Halle aus den Kladden formuliert worden.

Bei allen Beschreibungen und Reflexionen wird deutlich, daß Schultz als Protestant ein sehr säkulares Verständnis der regionalen Besonderheiten besitzt und sich bemüht, darzustellen, daß das Evangelium von Jesus Christus etwas anderes ist als die kultische Verehrung von heiligen Stätten, darin nicht unähnlich Heinrich Wilhelm Ludolph, von dem Dieter Sturm im Katalogband zur Ausstellung "*Von Halle nach Jerusalem*" einen Brief ediert hat.³¹ Er steht damit in einer neutestamentlichen Tradition, für die leeres Grab und Auffahrt in den Himmel von Galiläa aus zeigen, daß der Christus präsens nicht an einen heiligen Ort gebunden ist.³²

²⁷ A. a. O. IV/ 111.

²⁸ A. a. O. IV/ 113.

²⁹ A. a. O. IV/ 254.

³⁰ A. a. O. IV/ 265.

³¹ A. a. O. S. 68-74.

³² Vgl. BELTZ, W., Heiliges Land..., Katalogband, S. 13-16; siehe Anm. 33.

Ich denke, es ist wichtig zu betonen, daß Schultz jede politische Absicht fremd ist, denn für ihn ist das Wissen um orientalische Befindlichkeiten wichtig. Ich zitiere deshalb aus IV / 305: *"Wir danken Gott, daß die Rechtgläubigen in der Christenheit die Worte Pauli (Hebräer 12,18-24) für sich annehmen können, da es heißt, ihr seid nicht kommen zu dem Berg, den man anrühren konnte, und der mit Feuer brandte, noch zu dem Dunkel und Finsternis und Ungewitter... sonden ihr seid gekommen zu dem Berge Zion und zu der Stadt des lebendigen Gottes, zu dem himmlischen Jerusalem, und zu der Menge vieler Tausend Engel und zu der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind"*.

Und so ist Stephan Schultz wie auch Callenberg kein Zeuge für die These: *"Der Pietismus in Halle hat nicht scharf zwischen dem himmlischen und irdischen Jerusalem differenziert. Eine Vergeistigung Jerusalems fand in Halle nicht statt"*.³³ Sie fand statt, und nicht zuletzt deshalb war der Pietismus die von Preußens Königen bevorzugte Religiosität.

III.1 Der Besuch in Palästina

Der fünfte Teil der "Leitungen" ist dem Grafen Bernstorff gewidmet. Er enthält die Eindrücke von Stephan Schultz in Palästina, dem gelobten Land Canaan, wie er es nennt. Der Besuch beginnt mit der Landung in Aleppo. Eingeleitet wird der Band mit einer Meditation über die Seligpreisungen, angeknüpft wird aber nicht an die Bergpredigt, sondern an Psalm 1. Es ist ein Bericht über die Seele des Stephan Schultz, und dem werden die Gespräche mit den syrischen und armenischen Bischöfen untergeordnet, *"die vergnügt waren, da sie hörten, daß man in Halle Gelegenheit habe, diese Sprachen zu lernen"*³⁴, und deshalb sehr mitteilbar waren. In Jerusalem kommt er am Psalmsonntag 1754 an. Es ist im Katalog dokumentiert.³⁵ Er muß wie alle Christen vom Pferde steigen und zu Fuß das Damaskustor passieren. Charakteristisch für ihn ist, daß er während der Dauer der Wallfahrt um und zu den heiligen Stätten eine Meditation über Psalm 97 erwägt.³⁶ Es fällt kein Wort über die Eindrücke während dieser Prozession, sondern er betont nicht nur sein Unverständnis, sondern auch seine schroffe Ablehnung: *"Wie ich denn nicht leugnen kann, daß mir das Herz gebrochen sei, da ich die Gegend dieser Stadt betrachte und angesichts der Pilgerfahrten, wo mein Jesus sich aufgehalten und besondere Sachen verrichtet hat"*³⁷. Und er urteilt angesichts der religiösen Massensuggestion: *"wollte man aber ein Verdienst daraus machen, solchen Ort besucht zu haben, so wäre es Sünde"*.³⁸

³³ So BUDDE / LEWY in: *Von Halle nach Jerusalem, Halle - ein Zentrum der Palästinakunde im 18. / 19. Jahrhundert*, hrsg. von Hendrik Budde und Mordechai Lewy, Halle 1994, S. 11.

³⁴ A. a. O. V/ 49.

³⁵ Siehe Anm. 33, S. 67.

³⁶ A. a. O. V/ 69-79.

³⁷ A. a. O. V/ 79.

³⁸ A. a. O. V/ 84.

Der halleische Pietismus hat nämlich eine durchaus rationalistische Komponente, insonderheit aus der lutherischen Orthodoxie, wie sie im Aufklärungsbewußtsein lebendig wurde. Dementsprechend sind seine Eindrücke über den Besuch der Grabeskirche und die institutionalisierte Zuständigkeit der einzelnen Kirchen in ihr ernüchternd: "*sie sind schon sehr merkwürdig*", und fährt fort: "*nachdem ich alles selbst gesehen habe und beurteilt, keine Banden anlegen lassen, denn es ist kein solcher Glaubensartikel, ohne welchen niemand könne selig sein*".³⁹ Das Grab Jesu bleibt für ihn unwichtig, denn er ist nicht eigentlich an dem religiösen Wert der Archivalien interessiert, wie es auch bei der Besichtigung von Bethlehem oder beim Rahelgrab ist, sondern ihn interessiert vielmehr die lebendige Gegenwart von Islam, Judentum und Christentum und die erwartete Zukunft, das wiederholt er immer wieder, des Messias Jesus.⁴⁰

Er erwähnt augenzwinkernd die legendäre Kreuzesfindung durch die Kaiserin Helena und den nachfolgenden religiösen Unfug, und wird ernsthaft erst wieder bei der Schilderung seines Besuchs in einer Synagoge in Jerusalem, wo er mit den Juden Jesaja 54,2 diskutiert und damit dokumentiert, daß er mit den sogenannten Heiligen Stätten nichts anzufangen weiß: "*Mache den Raum deiner Hütte weit und breite aus die Teppiche deiner Wohnung*". Er ist sich einig mit den Juden, die die Wirksamkeit des Messias nicht auf einen Raum beschränken wollen, und bleibt sich uneinig mit der Festlegung, daß Jesus der Messias sei. Er notiert aber auch, daß die "*Juden hörten alles mit Bedachtsamkeit an*", und auch wohl, daß Jesus ein Messias sein, aber nicht der letzte und wahre sein könne.⁴¹ Es bleibt auffällig, daß im fünften Teil die theologischen Reflexionen weit überwiegen.

Angesichts der großen Namen alter Bischofskirchen wie Antiochia und Alexandria meditiert Schultz auch über die Frage, wie es zu erklären sei, daß die Christen in so erbärmlichem Zustande seien, und weshalb die Juden nicht so eifrig dem Christentum nachjagten, wie sie es anfänglich getan hatten. Er führt die Entfremdung zwischen Juden und Christen vor allem auf die Einführung des Bilderdienstes zurück⁴², womit er zweifellos etwas Richtiges bemerkt hat.⁴³ Bemerkenswert ist im Übrigen, daß er sagt, "*daß nirgendwo steht, daß alle Kirchen der gleichen Meinung seien sollten*".⁴⁴ Angesichts der bestehenden Unzuträglichkeiten zwischen Juden und Christen ist er aber davon überzeugt, zumal ihm auch Juden bestätigt haben, daß die Formen der Bundesschlüsse zwischen Gott und den Menschen und seinem Volk veränderlich waren, und auch ein neuer nicht auszuschließen sei, "*daß Gott seinem Volke den Weg in die Wahrheit noch bahnen wird*".⁴⁵

³⁹ A. a. O. V/ 109.

⁴⁰ A. a. O. V/ 142.

⁴¹ A. a. O. V/ 169.

⁴² A. a. O. V/ 173-175.

⁴³ Vgl. BELTZ, W., Die religionswissenschaftlichen Aspekte des VII ökumenischen Konzils von Nikaia, in: WZ der MLU Halle, 1/ XXXVII, 1988, S. 107-113.

⁴⁴ A. a. O. V/ 175.

⁴⁵ A. a. O. V/ 175.

Die Abreise aus Jerusalem erfolgt am 8. Mai 1754 nach Akko. Dort bleibt er, weil sich der Gesundheitszustand seines Reisegefährten zusehends verschlechtert hat. Von Akko aus unternimmt er noch Besuche auf dem Karmel, Nazareth, Tiberias und zum Berge Thabor. Ebenso besucht er die Samaritaner. Im Rückblick auf den Aufenthalt sagt er: *"Hauptvergnügen auf dieser Reise war, mit den Juden zu reden"*.⁴⁶ Er hat immer mit ihnen Hebräisch geredet, so hat er jungen Talmudschülern Psalm 134 und 136 exegesiert und sie ermuntert, doch nicht den Talmud, sondern lieber die Bibel zu studieren. Die erklären ihm aber, daß Talmudstudium auch nur Bibelstudium sei. In der Medresse von Akko exegesiert er Koranschülern auf Arabisch Genesis 18.

III.2 Rückblick auf die Reise in das gelobte Land

Nur im fünften Teil resümiert er seine Eindrücke. Die Beduinen hat er *"als friedfertige Leute erfunden, die Kurden gehen leichter auf Raub aus"* notiert er.⁴⁷ Er spricht mit ihnen Arabisch, denn er hat schnell bemerkt, daß auch die Christen ihre syrischen Kirchentexte nicht mehr verstehen, weil alles ins Arabische übersetzt werden muß. Von den Touristikmanagern allerdings urteilt er hart: man habe *"sie ausgeplündert, und so scheidet er vergnügt aus dem Raubnest, wie sie Jerusalem nannten, und nicht willens, noch einmal dahin zu gehen"*. Die lateinischen werfen den orientalischen Christen vor, daß sie *"ihre Pilger nackend auszogen"*.⁴⁸ Über die äußeren Umstände äußert er sich, ohne auf die besonderen Bedingungen der geschichtlichen Vergangenheit einzugehen. Erklärlich wird seine Position nur durch den euro- und christozentrischen Positivismus, den er mit seinen Zeitgenossen teilt und der die gesamte Geschichtsschreibung und auch die Religionswissenschaft bis weit in unser Jahrhundert geprägt hat, wie unlängst Sigurd Hjelde gezeigt hat.⁴⁹ Das Christentum galt unbestritten als die sinnvollste und beste aller Religionen. Deshalb kann er sagen: *"Die Unwissenheit der Einwohner hiesiger Lande, sowohl der Muhammedaner als auch Christen und Juden, mit eine Ursache des verwüsteten Landes sei; denn, sagte ich, Gottes Wort ist das Licht, in welchem man das wahre Licht des Lebens, die Sonne der Gerechtigkeit siehet und findet"*.⁵⁰ Hier rechnet er den wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Fortschritt, der die europäischen Länder von den orientalischen unterscheidet, der christlichen Kirche zu. Das geht auch aus der Belehrung eines griechischen Kaufmanns hervor, die notabene ein klassisches Kompendium lutherischer Dogmatik enthält, mit der Schultz dessen durch die

⁴⁶ A. a. O. V/ 22.

⁴⁷ A. a. O. V/ 251.

⁴⁸ A. a. O. V/ 172.

⁴⁹ HJELDE, S., *Die Religionswissenschaft und das Christentum*, Leiden 1994, v.a. S. 87-116.

⁵⁰ A. a. O. V/ 298.

römische Kirche vermitteltes Zerrbild des Protestantismus zu zerstören sucht, um an dessen Stelle ein Bild des wahren Christentums zu setzen.⁵¹

III.3 Zu einigen Personalialia in Teil V

Wie eben geschildert und schon mehrfach angedeutet, enthält dieser Teil viele theologische Lehrreden. Daneben finden sich aber auch noch biographische Notizen, die durchaus als Stationen seiner persönlichen Lebensreise angesehen werden müssen. Herausragendes Thema im fünften Teil ist die Beschreibung der Erkrankung, des Sterbens und der Beisetzung seines Reisebegleiters Woltersdorf. Die Todesursache wird eine Knochentuberkulose gewesen sein, die bei einer Verletzung an den Pyramiden in Ägypten offen ausgebrochen ist und wegen einer fehlenden Diagnose, die eine Amputation des Beines empfohlen hätte, zu qualvollem Leiden und Sterben geführt hat. Symptomatisch ist nun, wie Schultz den Sterbenden begleitet. Er liest mit ihm auf hebräisch das Buch Hiob und disputiert mit dem Dahinsiechenden, ob man das Schicksal der Juden mit dem Schicksal Hiobs vergleichen könne, ob ihr Leiden eine Prüfung Gottes, also gerecht, oder nicht doch eine Strafe sei für ihre Unbotmäßigkeit. Wichtig scheint mir, daß er zur ersteren Antwort neigt, vielleicht angeregt durch das ihm gegenwärtige Leiden seines Freundes. In diesem Zusammenhang will ich darauf hinweisen, daß Schultz die kollektive Deutung von Jesaja 53 als auf das Volk Israel bezogen ablehnt und das Kapitel nur auf den Messias Jesus deuten will⁵², wohingegen er die Weherufe nur wiederum auf das Volk Israel, die Juden, angewendet wissen möchte. Hart an der Grenze des uns heute Erträglichen scheint zu sein, wie er einem jungen Juden das Geheimnis der Menschwerdung Jesu durch den Hinweis auf das Leidens- und Krankenlager seines Freundes zu erklären versucht. Der Tod des Freundes ermöglicht die Rückkehr. Seine Lebensreise endet in diesem Buch mit der Mitteilung seiner Eheschließung 1765. Mitgeteilt wird auch die königlich-preußische Bestätigung Friedrichs II. seiner Amtseinsetzung durch Callenberg vom 22. Juli 1760, also vier Jahre nach seiner Rückkehr nach Halle am 16. Oktober 1756: "*Mit dem Schlag sechs kam ich in des Herrn Dr. Callenbergs Hause. Unsere erste Beschäftigung war, dem Herrn, unserem gnädigen Gott, auf Knien für seine väterliche Leitung und Beschützung demütigst zu danken und um die fernere Einrichtung meiner Wege zu bitten*".⁵³ Diese sah so aus, daß er nach der Wahl zum Prediger an St. Ulrich in Halle neben seinem pfarramtlichen Dienst auch theologische Übungen abhielt. Er "*las neben dem Ascetico des Sonntags, wie oben gemeldet, auch in der Woche ein arabisches und ein hebräisches Collegium, wie auch ein Antijudaicum*".⁵⁴ Letztes ist natürlich ein kontroverstheologisches Collegium gewesen, in dem

⁵¹ A. a. O. V/301.

⁵² A. a. O. V/376.

⁵³ A. a. O. V/494.

⁵⁴ A. a. O. V/497.

Schultz, wie seine anderen Arbeiten, Predigten, zeigen, die von ihm für die wichtigsten Kontroversartikel gehaltenen Themen dargestellt hat. Sie sind wohlthuend sachlich, vergleicht man sie mit zeitgenössischen anderen Artikeln und zeigen deutlich, wie der Autor, bei aller Bereitschaft zur Toleranz und Nächstenliebe, nicht über die Grenzen seiner kirchlich-dogmatischen Theorien hinausgehen kann.

IV. Zur religionswissenschaftlichen Bedeutung der "Leitungen"

IV.1 Die religionspsychologische Bedeutung

Wie Augustins 'Confessiones' oder Rousseaus 'Bekenntnisse' bieten diese fünf Bände ein religiöses Programm. Es erschien ja der letzte Band ein Jahr vor seinem Tode - er starb im Dezember 1776. Zur Frühjahrsmesse 1775 war der letzte Teil erschienen. Das Buch ist also auch Zeuge seiner Altersweisheit. Den Schlüssel für den Zugang zu dem Werk bietet Schultz in der Interpretation der Berufungsvision des Apostel Paulus vor Damaskus, an das er bei seinem Besuch in Damaskus erinnert wird. Sie wird abgeschlossen mit der Wiedergabe eines Disputis mit Juden und syrischen Christen über die Perle, den Edelstein, die Seele, für ihn der Geist Gottes. Die Perle war bei Gnostikern oder bei Ephräim dem Syrer (Hymnen de fide 82-85) Symbol der Seele, und auch bei den Manichäern und Kabbalisten war sie ein beliebtes Symbol. Schultz verrät nun, wie er sein ganzes Leben, einschließlich der Reisen, als Suche nach der Perle verstanden hat, angeregt durch das Gleichnis Matthäus 13,45-46. Für ihn ist dies der Geist Gottes.⁵⁵ Schultz versteht sein Leben als *"vom Höchsten inspiriert und eingerichtet"*, seine biblischen Mottos über den einzelnen Bänden belegen es ebenso wie die im fünften Teil, Kapitel 3, abgedruckte Meditation, die er anlässlich seines 42. Geburtstages niedergeschrieben hat.⁵⁶ Er fühlt sich als Inspirierter, als *"Erwecker"*.

IV.2 Zur theologiegeschichtlichen Bedeutung

1. In der Darstellung seiner Lebensreise ist das gesamte theologische Programm des halleschen Pietismus des 18. Jahrhunderts präsent. Schultz bleibt den Positionen Franckes und Callenbergs treu. Er geht in die Häuser und Synagogen der Juden und disputiert mit ihnen⁵⁷, und die Juden kommen auch freiwillig, um mit ihm zu reden⁵⁸.

⁵⁵ A. a. O. V/423 ff.

⁵⁶ A. a. O. V/352-357.

⁵⁷ A. a. O. I/82-83; IV/119, 126; V/3, 328.

⁵⁸ A. a. O. V/367.

Er ist besorgt um die soziale Betreuung der Leute, kümmert sich um Kranke mit Hilfe der aus Halle nachgerüsteten Reiseapotheke.

2. Er verteilt apologetische Literatur. So hat er die Augsburger Confession ins Hebräische übersetzt⁵⁹ und die von Callenberg gedruckten Traktate verteilt. Darin teilt er das Pietismus und Aufklärung gemeinsame Theorem, durch Literatur und Lesen Menschen verändern zu können. Sein Bemühen geht dahin, "weil Gott auch Anstalt und Botschaft verordnet, daß die verlaufenen (Israel als Nachkommen des Sem) wieder zu ihren Hütten kommen sollen".⁶⁰ Deutlich wird aber, daß damit nicht die Rückkehr in das Land der Väter gemeint ist, sondern "das Jerusalem, das droben ist"⁶¹, und das nur der betreten kann, "der den geehrten Mann hat, der mehr ist als Mose und Josua", zuvorderst gilt das den Juden, weil "der Messias aus Israel ist, das Volk sein nahes Eigentum"⁶². Und der Messias wird als erstes bei seinem Kommen "Israels steinernes Herz nehmen"⁶³.

3. Er ist sich mit seinen jüdischen Gesprächspartnern einig in der Ablehnung Sabbatei Zewis als Messias (IV/261 und V/389), aber uneinig in der Frage nach der Bedeutung der Zeichen bei der Ankunft des Messias. Er ist sich einig mit den Juden über den kläglichen Zustand der Welt und des Gottesvolkes, auch noch einig, daß der Messias sein Volk befreien wird (IV/173). Aber uneinig ist er mit den Juden über die Rolle Jesu als Messias, wie auch darüber, daß der Schem tob der Name Jesu, des Messias (IV/261), sei. Dazu gehört sein vergeblicher Versuch (IV/265), aus der Weigerung der Juden, den Namen Gottes auszusprechen, abzuleiten, mit dem Hinweis auf die Verstockungsreden Jesaja 53 und Sacharja 13,8, daß sie das ewige Leben erben würden, wenn sie den Gottesnamen anrufen würden (IV/268). Er ist sich einig mit den jüdischen Gesprächspartnern, daß das Grab Adams, des Abraham, des Mose oder Jesu wie die heiligen Stätten Hebron oder Jerusalem (IV/263) weniger wichtig seien als das Studium der Torah und des Talmud, aber nicht einig darin, daß die Juden dabei bleiben, daß das Studium in Talmud und Torah auch Bibelstudium sei, er plädiert für das Prinzip der *sola scriptura* (IV/168). Für ihn verdunkelt der Talmud die Bibel, er sei "wie eine Kappe über der Laterne"⁶⁴, und nur deshalb könnten die Juden in Genesis 1,26 nicht das Geheimnis der Trinität erkennen (IV/ 323). Wenn sie nur und intensiv die Bibel läsen (V/328), dann würden sie auch den neuen Bund verstehen, wie er sich im Verlauf der Kirchengeschichte als Wahrheit bewährt habe (V/385).

⁵⁹ A. a. O. I/ 83.

⁶⁰ A. a. O. IV/ 126 ff.

⁶¹ A. a. O. IV/ 318.

⁶² A. a. O. V/ 3.

⁶³ A. a. O. I/ 75.

⁶⁴ A. a. O. IV/ 313.

4. Aufschlußreich für das theologische Selbstbewußtsein von Stephan Schultz ist eine Episode, als Schultz einem Juden erklärt, daß seine Weise zu leben und zu glauben biblisch sei, worauf einer der Juden, vermutlich verführt wegen des hebräischen Diskurses "fragte: also seid ihr Juden?" - worauf Schultz antwortet: "allerdings, denn der Messias ist ein Jude aus dem Stamme Davids und also auch die, welche ihm anhangen, werden für Juden gerechnet, wie waren doch die Apostel mehrenteils Juden".⁶⁵

IV.3 Die religionssoziologische Bedeutung

Erkennbar ist, daß die fünf Teile der "Leitungen" von Stephan Schultz als Äußerung einer kleinen religiösen Gruppe keine Massenwirksamkeit entfaltet haben, ähnlich wie die Arbeiten Callenbergs. Die Sponsoren und Empfänger der Nachrichten aus dem Institut waren, wie die 1822 begründete "Berliner Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden" und die ähnlich zusammengesetzte britische Gesellschaft, Angehörige der intellektuellen Mittelschicht mit engen Kontakten zum Judentum, Angehörige des Hochadels und nur wenig Vertreter des Großbürgertums. Die Kirchen standen in ihrer Gesamtheit dem Bestreben dieser Gruppen fremd gegenüber, durch ihre staatliche Abhängigkeit waren sie ohnehin in ihrer Bewegungsfreiheit und in ihrer theologischen Beweglichkeit eingeschränkt. Ich muß Paul Gerhard Aring "Christen und Juden heute - und die Judenmission?" (Frankfurt/Main 1989) nicht resümieren. Nur einzelne Pfarrer waren ihr zugetan. Die theologischen Fakultäten standen den von Callenberg und Schultz ausgehenden Bemühungen durchweg ablehnend gegenüber. In Halle wurde das Institut 1792 geschlossen, es war ja ohnehin nie integrierter Bestandteil der Universität, sondern nur ein annexum. Der Zeitgeist setzte ein anderes Kirchen- und damit Missionsverständnis frei. Darin liegen auch wesentliche Ursachen für die zunehmende Bedeutungslosigkeit des Instituts.

Nicht vergessen aber werden sollte heute, was Callenberg und Stephan Schultz wichtig war, nämlich zu erkennen, was den Juden und den Muslim bewegte, was ihn als Glied einer lebendigen Religionsgemeinschaft bestimmte, was ihn als lebendigen Menschen und Zeitgenossen auswies, seine Lebensinteressen und seine Zukunftserwartungen. Das war anders motiviert als jene Diskussion, die in den Juden und Muslimen nur Protagonisten einer bestimmten Dogmatik sehen konnte und glaubte, mit einer logischen Deduktion dogmatischer Lehrsätze aus einer doch alle gemeinsam verbindenden Urreligion die Widersprüche zu lösen und eine gemeinsame Religionsgemeinschaft bilden zu können. Hier bieten Callenberg und Schultz Hilfen für ein wirkliches Convivium.

⁶⁵ A. a. O. V/ 368-369.

Anfänge und Gründung des Institutum Judaicum in Leipzig

Kai Söchting, Bayreuth

I. Umfeld

I.1 Erweckungsbewegung

"Noch heute aber", so schrieb der siebzigjährige Franz Julius Delitzsch 1883 in einer kurzen Autobiographie, "kann ich die Stelle auf einer der Straßen Leipzigs (unfern des früheren Grimmaischen Thores in der Goethestraße, nahe an der Ecke der Grimmaischen Straße) zeigen, wo ein Strahl von oben mich in den Zustand versetzte, in dem sich Thomas befand, als er rief: Mein Herr und mein Gott! Von nun an wurde ich Theologe"¹. Ob sich die Bekehrung Delitzschs wirklich so ereignet hat² und wie prägend und unwälvend sie tatsächlich gewesen ist, läßt sich natürlich nicht mehr feststellen. Eindeutig jedoch versteht Franz Julius Delitzsch sich selbst als erweckt, eindeutig ordnet er sich mit dieser Schilderung in die Erweckungsbewegung ein³.

Allerdings ist die Erweckungsbewegung ein Phänomen⁴, das in seiner Gesamtheit insofern schwer zu beurteilen ist, weil es sich einerseits - ähnlich wie wohl auch der Pietismus - "in einer Fülle von Einzelpersönlichkeiten manifestiert, um die sich dann kleinere Gruppen bilden"⁵ und weil es andererseits eher eine bestimmte Frömmigkeit als eine bestimmte Theologie⁶ widerspiegelt. Aufgrund dieser Schwierigkeiten wird es bei Franz Julius Delitzsch, dem Gründer des Leipziger Institutum Judaicum, auch nicht

¹ F.J. Delitzsch: Lebensskizze von F. Delitzsch; in: Saat auf Hoffnung 27 (1890) 147-151, hier 148; wiederabgedr. in: M. Wittenberg: Franz Delitzsch (Handreichung des Evangeliumsdienstes 7) o.O. 1963, 9-11; vgl. auch S. Wagner: Franz Delitzsch: Leben und Werk, 2., durchges. Aufl., Basel 1991, 30.

² Eine etwas andere, zusätzliche Schilderung als zweite Möglichkeit der Bekehrung bei S. Wagner (Anm. 1), 30f.

³ Vgl. auch S. Wagner (Anm. 1), 31, unter Hinweis auf "Der tiefe Graben zwischen alter und moderner Theologie, 1888": "Noch zwei Jahre vor seinem Tode bekennt er von sich: 'Ich bin gewürdigt worden, eine schöne Zeit der Wiedererweckung christlichen Glaubens und Lebens, welche in eine großartige Verjüngung der kirchlichen Theologie auslief, mitzudurchleben.'"

⁴ E. Beyreuther bezeichnet das "Phänomen der Erweckung" sogar als das "jener rational nicht erklärbaren Massenbewegungen, in der Tausende, ja ganze Landschaften und Kirchen erfaßt werden" (E. Beyreuther: Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978, 344.).

⁵ Ökumenische Kirchengeschichte. Bd. 3: Neuzeit / hg.v. R. Kottje ..., 4. Aufl., Mainz u.a. 1989, 134. Weiter heißt es dort: "Zu großen, die evangelischen Kirchen prägenden Wirkungen kam es erst dadurch, daß die innere Mission auf diese Bewegung aufbauen konnte und auch die äußere Mission das Gemeinschaftsbedürfnis der Erweckten kanalisierte" (ebd.). Auch für die Judenmission gilt: "Insgesamt bleibt die protestantische Judenmission eine Sache von einzelnen und ihrem jeweiligen Freudeskreis, die um den Rückhalt in den Kirchen immer neu zu kämpfen haben" (P.G. Aring: Art. Judenmission; in: TRE 17, 325-330, hier 330.).

⁶ Die Unterscheidung von "Frömmigkeit" und "Theologie" ist zwar nicht eindeutig, dennoch sei sie hier im Sinne der Distinktion K. Barths verwendet, der im Zusammenhang der Darstellung Tholucks nämlich feststellt: "Diese Erweckungsbewegung hat nun freilich andere Gebiete des kirchlichen Lebens: die Predigt, das Ethos, die Kirchenpolitik, die kirchliche Aktivität stärker beeinflusst als gerade die Theologie" (K. Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 2., verb. Aufl., Zürich 1952, 459.).

möglich sein, seine Selbst-Einordnung in die Erweckungsbewegung von irgendeiner Gesamtanschauung über die Erweckung her zu verstehen⁷. Sinnvoller ist es vielmehr - quasi im Sinne eines "kleinsten gemeinsamen Nenners" der Erweckungsbewegung -, auch bei ihm sowohl den "Gegensatz ... zum kirchlichen Rationalismus der Zeit"⁸ als auch "den Übergang von einem durch tote Gewohnheit bestimmten Christentum zu einem lebendigem Christusglauben ..." hervorzuheben¹⁰.

Denn genau darauf zielt die Aussage Delitzschs in der zitierten Autobiographie: "Von nun an wurde ich Theologe"¹¹. Wandte er sich doch von der vom Rationalismus geprägten Schulzeit¹² ab, wandte er sich doch von seinen Studien der Philosophie¹³ ab und demgegenüber intensiver der Theologie zu¹⁴, weil er so die Möglichkeit hatte, seine Fragen "religiös, d.h. im Sinne einer Heilsgewissung zu beantworten"¹⁵. Aber auch der "Übergang ... zu einem lebendigen Christusglauben"¹⁶ ist mit der Aussage: "Von nun an wurde ich Theologe"¹⁷ impliziert, denn Delitzsch hebt in genannter Autobiographie ausdrücklich hervor, daß er "sieben Jahre hindurch, 1835-1842,"¹⁸ in der Weise *praktisch* beschäftigt gewesen sei, daß er "die Erbauungsstunden in einem gläubigen Freundeskreise geleitet"¹⁹ habe.

1.2 Mission und Judenmission

Einen besonderen Ausdruck seiner "Lebendigkeit" fand der erweckte Glaube in der Mission, denn die Erweckung bzw. das Aufwachen zu einem lebendigen Glauben und die damit verbundene Heilsgewißheit motivierten zu Aktivitäten, zum Dienst und zur

⁷ Auch die Betrachtungen zu F.J. Delitzsch und dem Institutum Judaicum in Leipzig bestätigen, daß die beiden genannten Schwierigkeiten (Manifestation bei Einzelpersonen u. Unterscheidung von Theologie und Frömmigkeit) zur Einordnung und Beurteilung der Erweckungsbewegung bestehen.

⁸ G. Wenz: Erweckte Theologie; in: Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Bd. 1 / hg.v. F.W. Graf, Gütersloh 1990, 251-264, hier 252.

⁹ R. Deichgräber: Art. Erweckung/Erweckungsbewegungen II. Dogmatisch; in: TRE 10, 220-224, hier 222. Damit hängt zusammen, daß die Erweckungsbewegung als "elementare Bußbewegung" [E. Beyreuther: Die Erweckungsbewegung (KIG R1), 3.] bezeichnet und mit dem Pietismus in Beziehung gesetzt werden kann. Vgl. hierzu und zum Zusammenhang mit Eph 5,14 auch R. Deichgräber, a.a.O., 221 sowie G. Wenz (Anm. 8), 252, der dort von "bewußtem geistlichen Leben in Heiligkeit" (Ebd.) spricht.

¹⁰ Vgl. Anm. 3.

¹¹ Siehe Anm. 1.

¹² Zur Schulzeit: "Zuerst besuchte ich eine Knabenschule und wurde später in die Ratsfreischule aufgenommen ... Hier wurde ich ein völliger Rationalist" [F.J. Delitzsch: Lebensskizze von F. Delitzsch; in: Saat auf Hoffnung 27 (1890) 147-151, hier 148.]. Vgl. auch F.J. Delitzsch: Aus Jamaica; in: Saat auf Hoffnung 16 (1879) 132-144, hier 138; S. Wagner (Anm. 1) 27.

¹³ Zum Philosophiestudium vgl. F.J. Delitzsch: Lebensskizze von F. Delitzsch; in: Saat auf Hoffnung 27 (1890) 147-151, hier 148; S. Wagner (Anm. 1), 29. Zum Thema der Verbindung zur Burschenschaft vgl. A. Baumann: Die Schützianer - eine studentische Gruppe zwischen Burschenschaft und Erweckungsbewegung; in: Darstellungen und Quellen 9 (1974) 175-212.

¹⁴ Den Recherchen von S. Wagner (Anm. 1), 31f. Anm. 36, zufolge, war Delitzsch von anfang an für Theologie immatrikuliert, so daß es nicht um eine "Umschreibung", sondern um eine Neuorientierung im Studium geht.

¹⁵ E. Beyreuther (Anm. 9), 3, zur Erweckungsbewegung allgemein.

¹⁶ R. Deichgräber (Anm. 9), 222.

¹⁷ Siehe Anm. 1.

¹⁸ F.J. Delitzsch: Lebensskizze von F. Delitzsch; in: Saat auf Hoffnung 27 (1890) 147-151, hier 149.

¹⁹ Ebd.

Verkündigung, so "daß alle Erweckungsbewegungen immer zugleich auch Missionsbewegungen gewesen sind"²⁰. In diesem Sinne kann das 19. Jahrhundert als "Missionsjahrhundert"²¹ bezeichnet werden, in dem sehr viele Missionsvereine und -gesellschaften gegründet wurden. Der Missionswissenschaftler G. Warneck sprach sogar davon, daß "seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ein neues Missionszeitalter angebrochen"²² sei, "das, was den Umfang des Missionsgebietes, die Zahl der Missionsarbeiter und die Organisation des Missionsbetriebs betrifft, die Missionsperioden der Vergangenheit weit überragt"²³.

Neben dem Impuls, den die Mission aus einem Erweckerlebnis erhält, basiert sie vor allem auf der heilsgeschichtlich bestimmten Ansicht von der Notwendigkeit der "Planzung und Organsation der Kirche"²⁴ unter den Heiden. Das beinhaltet sowohl die Verantwortung oder das Gefühl der Verantwortung für alle Nicht-Christen, die aus der eigenen Erweckung und Heilsgewißheit erwachsen ist, das beinhaltet aber auch eine Hoffnung auf den Anbruch oder den nahe bevorstehenden Anbruch des Reiches Gottes²⁵.

Bei der Mission unter den Nichtchristen setzten sich einige Vereine in besonderem Maße die Mission unter den Juden zum Ziel. Es galt zwar allgemein ein und derselbe Missionsbefehl, dennoch aber wurde die Besonderheit hervorgehoben, daß das Judentum Vorläufer und Wurzel des Christentums sei. Gerade mit der Bekehrung Israels sollte "sich die Geschichte des Gottesreiches zu ihrem Anfange zurück"²⁶ wenden. So entwickelte sich die Judenmission einerseits "mehr und mehr zu einem gesonderten Arbeitszweig"²⁷, war aber dennoch nie von der gesamten Missionsbewegung gänzlich abgelöst. Geradezu enthusiastisch konnte Gustaf Dalman das Verhältnis von Judenmission und Heidenmission im Jahre 1902 folgendermaßen beschreiben: "So stehen also Heidenmission und Judenmission auf dem Boden desselben Befehls, derselben Aufgabe, derselben Hoffnung. Es wäre zu wünschen, daß die einander so nahestehenden Geschwister nach innen und außen in viel engere Verbindung träten, als wir sie jetzt haben. Beide Teile könnten dabei nur gewinnen ... Die Judenmission ist ein untrüglicher

²⁰ R. Deichgräber (Anm. 9), 222.

²¹ Begriff z.B. bei P.G. Aring (Anm. 5), 328.

²² G. Warneck: Art. Mission unter den Heiden: 2., protestantische; in: RE 13, 125-171, hier 127.

²³ Ebd.

²⁴ K. Blaser unterscheidet im Anschluß an J. Aagaard für die frühe Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts dahingehend, daß Mission "grundsätzlich nicht plantatio ecclesiae, sondern Bau des Reiches Gottes" [K. Blaser: Mission und Erweckungsbewegung; in: JGP 7 (1981) 128-146, hier 137.] sei, aber für die Zeit Delitzschs ist eine solche Unterscheidung m.E. nicht erkennbar.

²⁵ Vgl. H.-W. Gensichen: Missionsgeschichte der neueren Zeit, Göttingen 1976 (KIG T), 33, der beides als zunächst "spezifisch amerikanisch" (Ebd.) bezeichnet. Vgl. außerdem U. Gäbler: Erweckung im europäischen und amerikanischen Protestantismus; in: JGP 15 (1989) 24-58, der hervorhebt: "Entscheidend für die Geschichtsauffassung der Erweckten ist ... erstens, daß aufgrund einer Analyse der Zeitereignisse die Erweckten zur Überzeugung kommen, die Gegenwart habe endzeitliche Qualität und zweitens, daß solches in der Bibel vorhergesagt sei" (U. Gäbler, a.a.O., 29.); ähnlich auch bei K. Blaser (Anm. 24) 138ff.

²⁶ G. Dalman: Heidenmission und Judenmission; in: Saat auf Hoffnung 39 (1902) 132-140, hier 139. Vgl. auch G. Warneck (Anm. 22), 126: "Entsprechend diesem Charakter des Christentums als Missionsreligion ist auch seine Geschichte; mit Mission beginnt und mit Mission schließt sie."

²⁷ H.-W. Gensichen (Anm. 25), 45.

Gradmesser für den Missionsgehorsam der Kirche. Wohl uns wenn wir nicht lau erfunden werden!"²⁸

Erweckungsbewegung und Missionsbewegung sind Rahmen und Hintergrund für das Bild, das im folgenden von den Anfängen und der Gründung des Institutum Judaicum im Leipzig gezeigt werden soll, Rahmen und Hintergrund aber auch für die Person, von deren Bekehrung schon die Rede war und die das zu zeigende Bild beherrschen wird. Würden nun Rahmen und Hintergrund vergessen, wäre das Bild vom Institutum Judaicum in Leipzig nicht erkennbar und nicht einzuordnen, würde die dominierende Person, der Gründer Franz Julius Delitzsch, vernachlässigt, verlöre das Bild an Konturen.

2. Anfänge

2.1 F.J. Delitzsch als Judenmissionar

Bei Franz Delitzsch selbst gründete das Interesse an der Judenmission höchstwahrscheinlich im Zusammentreffen von Erweckung und Liebe zur Semitistik²⁹.

Die Beschäftigung mit der semitischen Philologie war nämlich *nicht* von der Bekehrung betroffen: "Delitzsch hat vor seiner 'Lebenswende' semitische Philologie getrieben und diese Studien auch nach der 'Bekehrung' nicht aufgegeben"³⁰. Auch in seinen wissenschaftlichen theologischen Werken ist diese Liebe zur Semitistik deutlich erkennbar, besonders in den biblischen Kommentaren, bei denen er z.B. die Grammatik oder das Arabische zur Interpretation hinzunahm³¹.

Der Nutzen dieser Studien für die Mission bzw. Judenmission wurde Delitzschs eigenen Angaben zufolge von Carl Becker (1803-1874) und Johann P. Goldberg (1780-1848) initiiert und gefördert. Beide waren in Sachsen für die Londoner Judenmission tätig, in Leipzig besonders zur Zeiten der Messen.

Carl Becker stand seit 1832 im Dienst der Londoner Judenmission, nachdem er das Missionsseminar von Pastor Jähnike in Berlin und anschließend die Universitäten in Halle und Berlin besucht hatte. Er wirkte dann in Dessau und Berlin, bis er sich 1842 von der Londoner Judenmissionsgesellschaft zurückzog. Trotzdem hat er weiterhin, auch als Pastor in Königsberg, für die lutherische Judenmission gearbeitet³²; - mit "großem Eifer, mit besonderem Zeugenmuth und grossem Geschick hat er das Evangelium unter Israel verkündigt und auch in Blättern und Traktaten sein Zeugnis abge-

²⁸ G. Dalman (Anm. 26), 135f. Vgl. zur Judenmission als "Gradmesser" auch U. Gäbler (Anm. 25), 31f.

²⁹ Vgl. F.J. Delitzsch: Aus Jamaica; in: Saat auf Hoffnung 16 (1879) 132-144, hier 138; vgl. auch S. Wagner (Anm. 1), 48 Anm. 54.

³⁰ S. Wagner (Anm. 1), 31f.

³¹ Vgl. K.H. Rengstorf: Das Institutum Judaicum Delitzschianum 1886-1961, Münster 1963, 14f. Zur Einordnung Delitzschs in die alttestamentliche Wissenschaft vgl. H.-J. Kraus: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, 3. erw. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1982, 230-241; zur Einordnung Delitzschs in die neutestamentliche Wissenschaft vgl. W. Wiefel: Franz Delitzschs Stellung in der Geschichte der Auslegung des Neuen Testaments; in: Judaica 49 (1993) 101-106.

³² Zu C. Becker vgl. J.F.A. de le Roi: Die evangelische Christenheit und die Juden. Bd. 2, Berlin 1891 (Schriften des Institutum Judaicum Berlin 9), 166. Zur Tätigkeit C. Beckers vgl. z.B. C. Becker: Ein Tag aus der Leipziger Wirksamkeit des Pastor Becker; in: Saat auf Hoffnung 1 (1863) H. 2, 54-59; C. Becker: Aus dem Tagebuch des Pastor Becker vom 30. April 1863; in: Saat auf Hoffnung 1 (1863) H. 3, 42-48.

legt.³³ Von 1863 bis 1874 gab Carl Becker zusammen mit Delitzsch die Missions-Zeitschrift "Saat auf Hoffnung" heraus und wirkte dadurch - insbesondere auf dem Gebiete der Mission durch Schriften, Schriftchen und Traktate - bis zu seinem Tode mit dem Mann zusammen, bei dem er "die Liebe zur Judenmission weckte"³⁴. Der Kontakt mit Carl Becker hat, allem Anschein nach, auch den Zusammenhang zum Institutum Judaicum von Callenberg begründet, das bei der Entwicklung hin zum Institutum Judaicum in Leipzig als Ideal- bzw. Zielvorstellung immer wieder Erwähnung findet. Franz Delitzsch ehrte Carl Becker im Nachruf folgendermaßen: "Er ist es gewesen, der mich in den Anfängen des Rabbinischen unterrichtete, indem er mit mir den alten Traktat des Callenberg'schen Instituts Or le-eth ereb (Licht zur Abendzeit) las. Auch im Englischen ging er mir zur Hand. Ich werde die schönen Stunden nicht vergessen, die ich als Student auf der Stube der zwei Missionare während der Meßzeit zubrachte."³⁵

Der zweite in diesem Nachruf erwähnte Missionar ist Johann P. Goldberg, der ebenfalls schon beim Studenten Delitzsch das Interesse an der Judenmission weckte. Johann P. Goldberg stand seit 1821 im Dienst der Londoner Judenmission, nachdem er 1820 vom Judentum zu Christentum übergetreten war. Schon 1822 wurde er nach Dresden entsandt, wo er für den erst kurz zuvor gegründeten Dresdener Verein für Mission unter Israel arbeitete³⁶. "1838 wurde er nach Strassburg versetzt ... 1847 trat er in den Ruhestand, 1848 starb er."³⁷

Als Johann Goldberg von Dresden wegging, bemühte sich der Dresdener Verein um Franz Delitzsch, der inzwischen das Theologiestudium abgeschlossen hatte, als dessen Nachfolger. Aus dem Briefwechsel zwischen Delitzsch und dem Verein bezüglich der Anstellung³⁸ ist erkennbar, daß Delitzsch selbst großes Interesse an der Arbeit als Judenmissionar hatte und diese als Beruf anstrebte. In diesem Briefwechsel taucht, wenn auch nur in einem Nebensatz, bereits die Idee für die Gründung eines Institutum Judaicum auf. Seine Bitte um eine Vokationsurkunde vom 23. Januar 1839 richtet er nämlich unter anderem "an die Herren Pastoren, die dem neuen, auf Gottes Wort nach dem Bekenntnis unserer Kirche zu gründenden *Institutum Judaicum* fördernden Beistand zugesagt haben"³⁹. Zwar ist hieraus nicht ersichtlich, welche Vorstellungen Delitzsch mit einem Institutum Judaicum verbindet, auf jeden Fall gehören aber - das Wissen um das Callenberg'sche Institutum vorausgesetzt - für Delitzsch von Anfang an Judenmission und Institutum Judaicum zusammen.

Eine feste Anstellung Delitzschs als Judenmissionar kam dann letztendlich nicht zustande, weil das sächsische Kultusministerium eine Ordination, die Delitzsch gewünscht

³³ Ebd.

³⁴ F.J. Delitzsch: Nachruf auf C. Becker; in: Saat auf Hoffnung 11 (1874) 52; vgl. auch S. Wagner (Anm. 1), 33.

³⁵ Ebd.

³⁶ Zu J.P. Goldberg vgl. J.F.A. de le Roi (Anm. 32), 96.

³⁷ Ebd.

³⁸ [Hrsg. u. zusammengest. v. L. Anacker; in:] Saat auf Hoffnung 34 (1897) 80ff.; 35 (1998) 26ff., 94ff., 175ff., 213ff.; 36 (1899) 21ff.

³⁹ [F.J. Delitzsch: Brief vom 23. Januar 1839; in:] Saat auf Hoffnung 34 (1897) 83; Brief vermutlich an Wermelskirchen.

hatte, ablehnte⁴⁰. Delitzsch orientierte sich daraufhin neu und strebte die Habilitation an der Universität in Leipzig an. Daß dieser Weg nicht seinen Idealvorstellungen bzw. seiner eigentlichen Lebensplanung entsprach und die Judenmission ihm ein viel größeres Anliegen war, kommt in der folgenden Aussage zum Ausdruck: "ich werde oft meiner wissenschaftlichen Arbeiten überdrüssig, daß ich sie samt und sonders von mir schleudern möchte, denn die Kirche bedarf jetzt der Bekenner und Streiter, und das jüdische Volk ist ein Feld von Totengebeinen, deren Verwesung immer schrecklicher wird."⁴¹ Immerhin war Delitzsch nebenberuflich, bei Beanspruchung einer "verhältnismäßigen Gratifikation"⁴², für den Dresdener Verein als Judenmissionar tätig. Interessanter Weise bewertet Delitzsch die für ihn entstandene Kombination von akademischer Arbeit und Tätigkeit als Judenmissionar positiv und zieht als Bestätigung die Arbeit am Callenberg'schen Institutum heran: "Ja ich kann den sel. M. Stephan Schulz," so schreibt er am 13. Februar 1840, seinem 27. Geburtstag, an den Dresdener Verein, "meinen würdigen Vorgänger, den ... Mitarbeiter am Callenbergischen Institutum Judaicum, als bestätigendes Beispiel anführen, der, sooft er von seinen Missionsreisen nach Halle zurückkehrte(,) akademische Vorlesungen zu halten pfligte."⁴³

Ab 1844 ist Franz Julius Delitzsch dann a.o. Professor in Leipzig, 1846 wird er nach Rostock berufen, und 1850 geht er an die Universität Erlangen⁴⁴. Wie sich in jener Zeit seine Arbeit als Judenmissionar gestaltete und vor allem wie die erwähnte Kombination von akademischer Arbeit und Arbeit als Judenmissionar in jener Zeit aussah ist nicht genau festzustellen. Delitzsch wird die Zusammenarbeit mit dem Dresdener Verein sicherlich etwas gelockert haben und den Schwerpunkt seiner Arbeit auf die Wissenschaft gelegt haben⁴⁵. Über die Zeit in Rostock ist diesbezüglich nichts dokumentiert⁴⁶, aber für die Erlanger Zeit ist zumindest seine Arbeit im Bayerischen Verein zur Verbreitung des Christentums unter den Juden bekannt⁴⁷. Daß dabei nicht allein die Idee eines Institutum Judaicum weiterhin Bestand hatte, sondern auch aktiv befördert wurde, ist aus einer kurzen Mitteilung im Jahresbericht eben dieses bayerischen Vereins aus dem Jahre 1864 ersichtlich: "Stud. theol. Eisenberg wird in Marburg seine theologischen Studien absolviren und nach bestandnem theologischen Candidaten-Examen die Universi-

⁴⁰ Die Vokation vom Dresdener Verein hatte Delitzsch nach längerem Hin und Her zwischen Schonen nach Gewißheit [Vgl. z.B. Saat auf Hoffnung 34 (1897) 88.] und Vertrauen auf Gottes Berufung [Vgl. z.B. Saat auf Hoffnung 34 (1897) 93.] im Dezember 1839 erhalten [Vgl. Saat auf Hoffnung 35 (1898) 97-99.] und auch angenommen (Vgl. a.a.O., 100.). Die Ablehnung seiner Ordination ist im Brief vom 14. Dezember 1839 [Vgl. Saat auf Hoffnung 35 (1898) 102.] erwähnt.

⁴¹ [F.J. Delitzsch: Brief von Palmarum 1840; in:] Saat auf Hoffnung 35 (1898) 106.

⁴² [F.J. Delitzsch: Brief vom 13. Februar 1840; in:] Saat auf Hoffnung 35 (1898) 102.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Zu Delitzsch als Hochschullehrer vgl. S. Wagner (Anm. 1), 65-119.

⁴⁵ Vgl. [L. Anacker:] Nachwort; in: Saat auf Hoffnung 36 (1899) 46f., hier 46, der allerdings fälschlich den Weggang nach Rostock auf 1843 datiert. Vgl. außerdem P.G. Aring: Christen und Juden heute - und die "Judenmission"? Frankfurt 1987, 220; S. Wagner (Anm. 1), 151 (allerdings beide ohne Belege).

⁴⁶ Vgl. S. Wagner (Anm. 1), 154, bes. Anm 184.

⁴⁷ Vgl.: "Es ist bekannt, daß Delitzsch auch fernerhin sein ganzes Leben und seine wissenschaftliche Thätigkeit in den Dienst dieser Arbeit, der Wiedergewinnung Israels gestellt hat" [L. Anacker (Anm. 45), 46.].

tät Erlangen beziehen, um unter Leitung des Prof. Delitzsch durch national-jüdische Studien die letzte Ausbildung für sein Beruf zu erhalten.⁴⁸

2.2 Aufrufe

Ist nun auf der einen Seite wenig über die missionarische Tätigkeit Delitzschs bekannt, so ist auf der anderen deutlich erkennbar, daß er großes Gewicht auf das Verfassen von Aufsätzen legte, auf eine Art "schriftliche Missionstätigkeit" also⁴⁹, für die mit der Zeitschrift "Saat auf Hoffnung"⁵⁰ seit 1863 auch ein geeignetes Veröffentlichungsorgan zur Verfügung stand. Erst im Zusammenhang mit diesen schriftlichen Ausarbeitungen nehmen dann die Bestrebungen zur Gründung eines Institutum Judaicum konkretere Formen an. War das Callenberg'sche Institutum bis zu dieser Zeit nur sporadisch als Ideal- oder Zielvorstellung - meistens sogar nur nebenbei - erwähnt worden, geht Delitzsch in einem Aufsatz von 1863, gleich im zweiten Heft des ersten Jahrgangs von "Saat auf Hoffnung", dezidiert auf eben dieses Institutum ein, nennt es als hervorragendes Beispiel für Judenmission und bewertet es im Rahmen der Missionsgeschichte: "So ist die Mission der Kirche an die Juden wenigstens anfangsweise aus einer Mission des Fluches ... zu einer Mission des Segens geworden ..." ⁵¹ Daß es allerdings noch einige Zeit dauerte, bis aus dieser Reflexion die konkrete Forderung nach einem Institutum Judaicum entstand, bis aus ihr die Forderung nach Wiederaufnahme dieser "segensreichen" Institution hervorkam, belegen die Aufrufe zur Judenmission. So ist in Delitzschs erster Missionsrede in Dresden 1839⁵² und auch in seiner Ansprache auf dem Missionsfest in Nürnberg 1852⁵³ von einem Institutum Judaicum überhaupt nicht die Rede; ebenso fehlt es noch immer in den Aufrufen zur Unterstützung der Judenmission von 1863 und 1869⁵⁴. Erst in einem Vortrag Delitzschs bei einer Versammlung des Sächsischen Hauptmissionsvereins 1869 wird das Callenberg'sche Institutum Judaicum - wie schon in dem Aufsatz von 1863⁵⁵ - als positives Beispiel aus der Missionsgeschichte erwähnt⁵⁶.

⁴⁸ Zur Geschichte unserer Vereinsthätigkeit; in: Saat auf Hoffnung 2 (1864) H.3, 56f., hier 57. Zur Person Eisenbergs vgl. J.F.A. de le Roi (Anm. 32), 167.

⁴⁹ Vgl. hierzu die chronologische Bibliographie in S. Wagner (Anm. 1), 446ff.

⁵⁰ Ankündigung der Gründung dieser Zeitschrift durch "Aufruf zur Unterstützung der Mission unter den Juden an die evangelisch-lutherischen Christen aller Länder" abgedr. in: Saat auf Hoffnung 7 (1870) 96-100, bes. 98. Vgl. dazu auch J.F.A. de le Roi (Anm. 32), 165: "Neben dem mündlichen und persönlichen Verkehr mit Juden liess sich Delitzsch schriftstellerische Arbeit für die Mission angelegen sein und schlug eine Zeitschrift vor, welche den Titel 'Apollos oder kritische Blätter über Judentum und jüdische Theologie' tragen sollte; 1863 trat dieselbe nach den alten Prinzipien von Delitzsch unter dem Titel 'Saat auf Hoffnung' ins Leben."

⁵¹ F.J. Delitzsch: Die Mission der Kirche an die Juden; in: Saat auf Hoffnung 1 (1863) H.2, 4-16, hier 15.

⁵² Vgl. F.J. Delitzsch: Missionsrede; in: Dresdener Missionsnachrichten 1839; wiederabgedr. als F.J. Delitzsch: Dr. Delitzschs erste Missionsrede, am 13. August 1839 in der Waisenhauskirche zu Dresden gehalten; in: Saat auf Hoffnung 32 (1895) 180-190.

⁵³ Vgl. F.J. Delitzsch: Ansprache des Professors Dr. Delitzsch : an die zur Jahresfeier des Missionsfestes in Nürnberg den 15. Juni 1852 versammelten Festgäste im Namen des evangelisch-lutherischen Vereins in Bayern zur Verbreitung des Christentums unter den Juden; in: Nürnberger Missionsblatt 1852, 50f.

⁵⁴ Vgl. Zwei Aufrufe; in: Saat auf Hoffnung 7 (1870) 96-103.

⁵⁵ S. Anm. 51.

⁵⁶ Vgl. F.J. Delitzsch: Ein Wort für die Judenmission; in: Saat auf Hoffnung 7 (1870) 103-108, hier 105.

Ein Aufruf, der einen Lehrstuhl für jüdische Geschichte und Literatur fordert und damit auf etwas einem Institutum Judaicum vergleichbares abzielt, wird daraus erst 1870 in einem Berliner Konferenzvortrag⁵⁷: "Alle deutschen Judenmissions-Vereine müßten sich zusammen tun," so fordert Delitzsch, "um an eine der deutschen Staatsregierungen das Gesuch um Errichtung eines christlichen Lehrstuhls für jüdische Geschichte und Literatur zu richten, und zwar mit der Motivierung, daß man dabei zwar mittelbar das Missionsinteresse, in erster Linie aber das wissenschaftliche Bedürfnis im Auge habe."⁵⁸

So zeigen m.E. die vorhandenen Aussagen zum Institutum Judaicum von Anfang an eine unmittelbare Verbindung von Judenmission und Institutum, darüber hinaus aber auch eine Entwicklung, die von einer Idee oder einer Idealvorstellung erst in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts zu einer reflektierten Forderung weitergeführt wird. Interessanter Weise gewinnt bei dieser Entwicklung neben dem Missionsinteresse auch die wissenschaftliche, die judaistische Arbeit an Bedeutung.

3. Gründung

3.1 Der Zentralverein und Ferdinand Weber

1867 war Franz Delitzsch von Erlangen aus an die Universität Leipzig zurückgekehrt⁵⁹. Dort gelang es 1870 den "Evangelisch-lutherischen Centralverein für die Mission unter Israel" zu gründen⁶⁰. Dieser war ein Zusammenschluß, "der die längst schon miteinander arbeitenden sächsischen, bayrischen und norwegischen ... Vereinigungen zusammenfügte."⁶¹ Dadurch konnten Kräfte gebündelt werden, die einerseits direkt auf die Unterstützung der Missionare und ihre missionarischen Tätigkeiten gerichtet wurden, die andererseits aber immer auch dem Institutum Judaicum zu gute kamen. Letzteres ist übrigens heute noch, hauptsächlich in finanzieller Hinsicht, der Fall.

Der Zusammenschluß zum "Centralverein" erbrachte dann einen wichtigen Impuls zur Gründung eines Institutum Judaicum und so kam es 27. Oktober 1871 dazu, daß Franz Delitzsch und Ferdinand Wilhelm Weber in Leipzig "das auf Gewinnung und Vorbildung künftiger Judenmissionare abzweckende Institutum Judaicum"⁶² eröffneten⁶³. Schon im Jahre 1872 ging Ferdinand Weber allerdings nach Neuendettelsau als

⁵⁷ Zur Einordnung und Bewertung dieses Vortrages vgl. H.-H. Völker: Franz Delitzsch als Förderer der Wissenschaft vom Judentum; in: *Judaica* 49 (1993) 90-100.

⁵⁸ F.J. Delitzsch: Berliner Konferenzvorträge 1870, 17.

⁵⁹ "Im Jahre 1867 folgte Delitzsch einem Ruf zurück nach Leipzig, wo er nun zusammen mit Chr. E. Luthardt und Kahnis lange Zeit das Gesicht der Fakultät prägte und diese zu einem akademischen Anziehungspunkt von überdurchschnittlicher Ausstrahlungskraft werden ließ" (E. Plümacher: Art. Delitzsch, Franz Julius; in *TRE* 8, 431-433, hier 432.).

⁶⁰ Vgl. C.F. Heman: Art. Mission unter den Juden; in: *RE* 13, 171-192, hier 182; S. Wagner (Anm. 1), 156. Der Aufruf dazu erfolgte schon 1869; vgl. *Saat auf Hoffnung* 7 (1870) 100-103; vgl. auch J.F.A. de le Roi (Anm. 32), 166. Heute hat der Verein den Namen "Evangelisch-lutherischer Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen e.V."

⁶¹ C.F. Heman (Anm. 60), 182.

⁶² F.J. Delitzsch: Nachruf auf Pfarrer Dr. Ferd. Wilh. Weber; in: *Saat auf Hoffnung* 16 (1879) 228-239, hier 229. Vgl. F.J. Delitzsch: Es muß und wird und kann geschehen; in: *Saat auf Hoffnung* 22 (1885) 34-48, hier 41 [Auszug daraus auch in: *Nathanael* 27 (1911) 112].

⁶³ Vgl. K.H. Rengstorf: 85 Jahre Institutum Judaicum Delitzschianum : 1886-1971; in: *Zeugnis für Zion / hg. v. R. Do(b)bert*, Erlangen 1971, 30-64, hier 35; vgl. auch Generalversammlung der evangelisch-lutheri-



Nachfolger Löhes⁶⁴, so daß Delitzsch die Arbeit allein weiterführen mußte⁶⁵. Wie diese Arbeit weiterging ist nicht genau festzustellen, zumal nicht ganz deutlich ist, wann Delitzsch als Lehrer des Seminars und wann er als Professor der Universität dozierte. Auf jeden Fall scheiterte der erste Versuch nach kurzer Zeit⁶⁶. Es wurden gemäß dem Rechenschaftsbericht des Zentralvereins im Wintersemester 1873/74 immerhin noch "Stücke aus dem jerusalemischen Talmud gelesen, und zwar in Verbindung mit einer Einführung in dessen Sprache. Indes ist in den Berichten auf den Generalversammlungen der nächsten Jahre von dem Institutum Judaicum nicht mehr die Rede."⁶⁷

Franz Delitzsch selbst berichtet, daß er dieses Unternehmen schließlich wieder aufgab, "weil es nicht gelingen wollte, den wissenschaftlichen Übungen die hohe Weihe praktischer Abzweckung zu geben"⁶⁸ und unterstreicht mit dieser Aussage, "dass der eigentliche Sinn des Instituts die Anwendung der Wissenschaft vom Judentum in der Arbeit für die Judenmission liegen müsste, denn akademisches Wissen über das Judentum vermittelte er auch an der Universität"⁶⁹. Teilnehmer waren also wohl genug vorhanden⁷⁰, aber es gelang vermutlich nicht Motivation der Studentenschaft und Zielsetzung der Initiatoren zu vereinen, sei es daß die Studenten den Zweck, die Judenmission, nicht

schen Vereine für Mission unter Israel am 28. Mai 1874; in: Saat auf Hoffnung 11 (1874) 109-131, hier 111 u. 114-116; S. Wagner (Anm. 1), 157.

⁶⁴ Vgl. F.J. Delitzsch: Nachruf auf Pfarrer Dr. Ferd. Wilh. Weber; in: Saat auf Hoffnung 16 (1879) 228-239, hier 229; nach Delitzschs Aussage ist F. Weber die Entscheidung, nach Neuendettelsau zu gehen, schwer gefallen und durch Sachzwänge bedingt gewesen; vgl. auch K.H. Rengstorf (Anm. 63), 35.

⁶⁵ Dies ist mit H.-H. Völker (Anm. 57) sicherlich als Hauptursache des Scheiterns nach nur kurzem Bestehen anzusehen: "Nach dem ersten Semester verließ Weber die einzige hauptamtliche Stelle des Centralvereins in Leipzig ... Da ausser Delitzsch ... keine weiteren Dozenten für das Institutum Judaicum gefunden und finanziert werden konnten, kam es über ein provisorisches Gründungsstadium nicht hinaus ... Es blieb in den 1870er Jahren das Privatissimum des Leipziger Professors Delitzsch ..." [H.-H. Völker (Anm. 57), 96.].

⁶⁶ S. Wagner (Anm. 1) konstatiert lediglich: "Delitzsch und der Sekretär des 'Centralvereins' Dr. F. Weber hatten auch bereits dort unterrichtet, doch ging diese Arbeit nach dem Ausscheiden Webers wieder ein" (A.a.O., 157.).

⁶⁷ K.H. Rengstorf (Anm. 63), 35f. K.H. Rengstorf beruft sich auf den Rechenschaftsbericht für die Jahre 1871-1874 [Generalversammlung der evangelisch-lutherischen Vereine für Mission unter Israel am 28. Mai 1874; in: Saat auf Hoffnung 11 (1874) 109-131, bes. 114.] und verweist darauf, daß im Unterschied zu den Berichten über das Institutum in den folgenden Jahren regelmäßig über den Fortgang bei der Übersetzung des NT ins Hebräische berichtet wird. H.-H. Völker (Anm. 57) hebt aus diesem Rechenschaftsbericht hervor, daß "mit Enttäuschung" verzeichnet sei, "dass weder ein zweiter Lehrer ... noch überhaupt ein Missionar aus der bisherigen Arbeit des Vereins gewonnen werden konnte" (A.a.O., 96.).

⁶⁸ F.J. Delitzsch: Es muß und wird und kann geschehen; in: Saat auf Hoffnung 22 (1885) 34-38, hier 41 [Auszug daraus in: Nathanael 27 (1911) 112]. Daß Delitzsch diesen ersten Versuch den eigenen Angaben zufolge (Vgl. ebd.) auch nach dem Tode F. Webers (also nach 1879) fortführte, ist allem Anschein nach falsch, weil ansonsten die von W. Faber initiierten studentischen Instituta Judaica eine lückenlose Fortführung wären; gemeint ist wohl die Fortführung nach dem Weggang (und nicht die nach dem Tode) Webers.

⁶⁹ H.-H. Völker (Anm. 57), 96.

⁷⁰ Vgl.: "... diese Vorlesungen haben sich zahlreicher und dankbarer Teilnehmer zu erfreuen gehabt" [Generalversammlung der evangelisch-lutherischen Vereine für Mission unter Israel am 28. Mai 1874; in: Saat auf Hoffnung 11 (1874) 109-131, hier 115.]; "Die Vorlesungen ... wurden von Wißbegierigen christlichen und jüdischen Bekenntnisses dankbar benutzt" [F.J. Delitzsch: Es muß und wird und kann geschehen; in: Saat auf Hoffnung 22 (1885) 34-38, hier 41.].

verstanden oder nicht verstehen wollten, sei es daß der Dozent dies nicht vermitteln konnte⁷¹.

3.2 Die "Juden-Kränzchen" und Wilhelm Faber

Erst 1880 begann die Verbreitung des Anliegens der Judenmission unter den Studenten. Der entscheidende Anstoß dazu erfolgte folgendermaßen: "Am 10. Juni 1880 wurde in dem studentischen Missionsverein zu Leipzig ein Vortrag über Stephan Schulz, den großen Judenmissionar unserer Kirche, gehalten. Der Vortragende sprach am Schluß den Wunsch aus, daß sich doch in unserer Zeit wieder, wie einst in Hamburg unter Esdras Edzardus und dann in Halle zur Zeit August Hermann Franckes im Anschluß an das Callenbergische *Institutum Judaicum*, ein Kreis von Studenten zusammenschließen möchte, in welchem Liebe zu Israel und Verständnis für seine uns so fremde Eigenart gepflegt würde. Von den 22 anwesenden Studenten blieben 18 am Schluß der Vereinsitzung zurück und beschlossen zu einem akademischen Kränzchen für das Verständnis des Judenthums und die Mission unter Israel zusammenzutreten"⁷² - Das war die Geburtsstunde des "Judenkränzchens" bzw. des studentischen Institutum Judaicum in Leipzig. Der genannte Vortragende war Wilhelm Faber.

Wilhelm Faber war erst ein Jahr zuvor, 1879, zum Studium der Theologie nach Leipzig gekommen, hatte aber sofort Kontakt zu Delitzsch aufgenommen und das Anliegen der Judenmission unter den Studenten mit viel Elan vorangetrieben. Er studierte danach in Erlangen, kehrte 1883 nach dem 1. Theologischen Examen nach Leipzig zurück und wurde vom Zentralverein als Judenmissionar angestellt. Nach dem Tode Delitzschs ging Faber zunächst ins Pfarramt, diente ab 1894 in Berlin aber wieder der Judenmission, mühte sich ab 1899 um die "Mohamedanermission" und kam schließlich wegen finanzieller Schwierigkeiten auf den Gedanken, Erfinder zu werden. Am 14. Oktober 1908 starb er⁷³. Aber nicht allein sein Lebensweg war sehr bewegt, A. Wiegand beschreibt Faber auch vom Charakter als "nervösen", "unruhigen" Menschen, dem die "Zeiteinteilung fehlte", hebt demgegenüber allerdings seine "hellen Gedanken" und seine "zündende Rede" hervor⁷⁴.

⁷¹ Dieses erste Institutum Judaicum ist wahrscheinlich eher mit den Instituta Judaica zu vergleichen, die W. Faber initiierte (vgl. den folgenden Abschnitt 3.2) als mit dem späteren Institutum Judaicum (Delitzschianum), also eher als Veranstaltung, Veranstaltungsreihe oder Versammlung zu bewerten denn als eine Institution oder ein Seminar; vgl. Bericht der "Jahresversammlung des luth. Centralvereins für Mission unter Israel am 3. Juni 1884"; in: Saat auf Hoffnung 21 (1884) 167-183, in dem das erste Institutum Judaicum in Leipzig aus dem Jahre 1871 im Zusammenhang mit den studentischen Instituta genannt wird: "Die Wiederbelebung der Instituta Judaica auf den evangelischen Universitäten, wie sie zuerst Herr Geh. Kirchenrat Dr. Delitzsch in Verbindung mit dem sel. Pastor Weber begonnen, erweckt schöne Hoffnungen für die Zukunft der Judenmission in Deutschland" (A.a.O., 169.).

⁷² [F.J. Delitzsch:] Ansprache des Professor Dr. Franz Delitzsch; in: Saat auf Hoffnung 18 (1881) 199-208, hier 204. Vgl. auch J.F.A. de le Roi (Anm. 32), 171f.; F.J. Delitzsch: Es muß und wird und kann geschehen; in: Saat auf Hoffnung 22 (1885) 34-48, hier 41.

⁷³ Zu W. Faber vgl. A. Wiegand: Wilhelm Faber; in: Nathanael 27 (1911) 65-86 u. 98-126, bes. 65-76.

⁷⁴ Vgl. A. Wiegand (Anm. 73), 72f. Vgl. auch a.a.O., 66: "Aber ihm selbst fehlte die Stetigkeit, die Ausdauer, die Ruhe, die Selbstzucht, um das Begonnene auszuführen" und die Schlußwürdigung a.a.O., 76: "Seinen Freunden bleibt der tiefe Schmerz um den reich begabten Geist, der in seiner Jugend so viele Früchte erhoffen ließ, und um ein verfehltes Leben, das diese Früchte doch nicht zur Reife brachte."

Bereits der "Zweite Jahresbericht des akademischen Kränzchens für kirchliche Mission an Israel ... zu Leipzig" berichtete, daß aus den anfänglich 18 Teilnehmern im Wintersemester 1881/82 schon 25 geworden sind und im Sommersemester sogar 33⁷⁵. Im dritten Jahresbericht, also dem Bericht von 1883, wird dann auch von studentischen Instituta in anderen Universitätsstädten berichtet, nämlich neben Leipzig von denen in Erlangen, Halle, Berlin, Breslau, Greifswald und Christiana⁷⁶.

Ursprünglich wurden diese Versammlungen "Judenkränzchen" bzw. "akademische Judenkränzchen" genannt⁷⁷, später bürgerte sich aber die Bezeichnung als "(studentische) Instituta Judaica" ein, was natürlich zugleich eine programmatische Benennung war, die dezidiert an das Institutum Judaicum zu Halle anknüpfen sollte, das - wie Faber sagt - "Hundertten von Jünglingen Liebe zu dem alttestamentlichen Volke, um das Heil Israels werbende Liebe in das Herz pflanzte; wo nach und nach zwanzig von ihnen ausgingen zu arbeiten in dem schweren Beruf der Arbeit der Kirche an Israel; wo Stephan Schulz zwei Jahrzehnte hindurch aller Orten Christenliebe zum Judenvolke entflamte"⁷⁸. Zwar führt Faber mit dieser Anknüpfung an das Callenberg'sche Institutum den Ansatz Delitzschs weiter, aber er betont ihn wesentlich stärker als Delitzsch selbst⁷⁹. Vor allem sind es Stephan Schulz und dessen missionarische Tätigkeiten, die für Wilhelm Faber zum Vorbild und zur Motivation werden⁸⁰.

Franz Delitzsch war von Anfang an unterrichtend an dem studentischen Institutum in Leipzig beteiligt. Schwerpunkt seines Unterrichtes bzw. der Lektüre bildeten Rabbinnica⁸¹, aber das Institutum hatte sich neben der Information über das Judentum auch die "Pflege der Gebetsgemeinschaft für Israels Heil"⁸² sowie die "fortlaufende Orientierung über die Arbeit der Mission an Israel"⁸³ zur Aufgabe gemacht⁸⁴. Wichtige Unterstützung und Förderung erhielt insbesondere das Leipziger studentische Institutum durch den Evangelisch-lutherischen Zentralverein. Im Blick auf die Weiterentwicklung zum späteren Seminar des Institutum Judaicum zu Leipzig ist dabei das Jahr 1883 hervorzuheben,

⁷⁵ Vgl. W. Faber: Zweiter Jahresbericht des akademischen Kränzchens für kirchliche Mission an Israel (Institutum Judaicum) zu Leipzig; in: Saat auf Hoffnung 19 (1882) 215-223, hier 216.

⁷⁶ Vgl. W. Faber: Nachrichten über die Instituta Judaica; in: Saat auf Hoffnung 20 (1883) 247-266, bes. 254ff.; für das Leipziger Institutum nennt W. Faber für das Wintersemester 1882/83 34 Mitglieder (A.a.O., 252.). Später außerdem Instituta in Basel, Kopenhagen, Upsala, Rostock, vgl. A. Wiegand (Anm. 73), 69.

⁷⁷ Vgl. [W. Faber: Brief von Silvester 1880 an Delitzsch; in:] Nathanael 27 (1991) 77f.: "Wenn es nur einen Namen für unseren Kreis gäbe! Der sich einbürgernde 'Judenkränzchen' ist sehr häßlich ..." (A.a.O., 77.).

⁷⁸ W. Faber (Anm. 76), 247.

⁷⁹ Z.B. [W. Faber: Brief vom 21. Oktober 1881 an Delitzsch; in:] Nathanael 27 (1991) 85f.: "Das Wort, welches Sie einmal im Missionsverein sprachen, daß die Mission auf die Halleschen Anfänge zurückgehen müsse - scheint mir die Lösung der qualvollen Fragen zu bergen" (A.a.O., 85.).

⁸⁰ Vgl. A. Wiegand (Anm. 73), 85, 86, 100, 109. Schon W. Fabers Vortrag 1880, der die Instituta initiierte, hatte Stephan Schulz zum Thema.

⁸¹ Vgl. die Jahresberichte: [F.J. Delitzsch:] Ansprache des Professor Dr. Franz Delitzsch; in: Saat auf Hoffnung 18 (1881) 199-208, hier 204; W. Faber (Anm. 75) und W. Faber (Anm. 76).

⁸² W. Faber (Anm. 76), 215; vgl. auch [F.J. Delitzsch:] Ansprache des Professor Dr. Franz Delitzsch; in: Saat auf Hoffnung 18 (1881) 199-208, hier 204.

⁸³ W. Faber (Anm. 76), 215; vgl. auch [F.J. Delitzsch:] Ansprache des Professor Dr. Franz Delitzsch; in: Saat auf Hoffnung 18 (1881) 199-208, hier 205.

⁸⁴ Vgl. "Aufforderung" und "Statuten" des "Verein(s) von Freunden und früheren Mitgliedern der Instituta Judaica"; in: Saat auf Hoffnung 21 (1884) 42-44.

denn, so berichtet W. Faber in den Nachrichten über die Instituta Judaica: "Durch den ev.-luth. Centralverein wurde eine Bibliothek für Judenmission und jüdische Volkskunde errichtet und ihre Benutzung dem Institutum freigestellt. Das Bibliothekszimmer im Vereinshaus ist täglich zwei Stunden geöffnet und jedermann zugänglich. Zahlreiche ausliegende Missionszeitschriften laden zur Orientierung auf den verschiedenen Missionsgebieten ein, eine Schriftenniederlage ermöglicht den Ankauf gediegener auf Judenmission und Judentum bezüglicher Schriften zu ermäßigten Preisen."⁸⁵

3.3 Das Seminar des Institutum Judaicum zu Leipzig

3.3.1 1886

So waren durch die bisherigen Entwicklungen die Grundlagen gelegt, die verschiedenen Komponenten für eine Seminar des Institutum Judaicum zu Leipzig vorhanden: Franz Delitzsch als Judenmissionar und Wissenschaftler, Wilhelm Faber als Judenmissionar und Begeisterter der Studenten, der evangelisch-lutherische Zentralverein als Judenmissionsverein und finanzieller Förderverein, eine judenmissionarische Bibliothek sowie die Interessenten, die zukünftigen Pastoren und Judenmissionare. Ja, sogar das Leitprogramm des späteren Seminares war von Wilhelm Faber schon 1883 formuliert worden⁸⁶, wurde von Delitzsch - wenn auch in umgekehrter Reihenfolge - aufgenommen und war dann von Anfang an als Programm für die Arbeit und den Unterricht am Seminar gültig. Dieses Leitprogramm lautete: die "wahrheitsgemäße Erkenntnis des Judentums unter den Christen und wahrheitsgemäße Erkenntnis des Christentums unter den Juden zu befördern"⁸⁷.

Der Schritt zum Seminar des Institutum Judaicum war im Zuge der bisherigen Entwicklung also nur noch ein kleiner, so daß es in einem in der Zeitschrift "Saat auf Hoffnung" veröffentlichten Rundschreiben vom August 1887 ganz lapidar, fast nur nebenbei bemerkt, heißt: "Das Seminar zur Ausbildung von Kandidaten für den Judenmissionsdienst, dessen Gründung unser letzter Jahresbericht in Aussicht stellte, ist seit verwichenem Herbste ins Leben getreten"⁸⁸.

3.3.2 Veranstaltungen

Ausführlicher und somit auch informativer ist der an die Förderer der Anstalt versandte Jahresbericht von 1887, der in "Saat auf Hoffnung", Nummer 25 abgedruckt ist⁸⁹. Dieser erlaubt zunächst einmal einen Einblick in das Selbstverständnis des neuen Institutum Judaicum, denn in dem Bericht heißt es: "Unter allen auf das Heil Israels ab Zweckenden Gesellschaften und Anstalten nimmt unser Seminar, äußerlich angesehen, die unscheinbarste Stellung ein, und doch ist es für alle diese Gesellschaften von größter Wichtigkeit,

⁸⁵ W. Faber (Anm. 76), 252f.

⁸⁶ Vgl. W. Faber (Anm. 76), 248.

⁸⁷ F.J. Delitzsch: Sind die Instituta Missionsvereine? in: Saat auf Hoffnung 22 (1885) 49-57, hier 55f.

⁸⁸ Rundschreiben angesichts des 10. Sonntags nach Trinitatis; in: Saat auf Hoffnung 24 (1887) 265-268, hier 267.

⁸⁹ W. Faber: Aus dem Jahresbericht über das Seminar des Institutum Judaicum zu Leipzig; in: Saat auf Hoffnung 25 (1888) 44-51.

- 104 -

weil es ihnen ihre Arbeiter vorbildet.⁹⁰ Der Ort des Seminars wird ebenfalls erwähnt: die Thalstraße 26⁹¹. Sodann wird das Lehrpersonal genannt, nämlich Franz Delitzsch, Gustaf Dalman, Jechiel Lichtenstein und Israel Cohn, wobei des weiteren Wilhelm Faber selbst, der den Bericht verfaßt hat, zu nennen wäre⁹². Sogar die "Zöglinge" des Seminars werden aufgezählt⁹³. Zudem erfährt man, daß die Bibliothek durch reichliche Schenkungen erweitert werden konnte, und zwar durch wertvolle Bücher, "namentlich aus dem Gebiet der jüdischen Wissenschaften"⁹⁴. Auch der Studienplan des dem Bericht folgendem Wintersemesters ist mitgeteilt; er umfaßt auf die sechs Tage der Woche verteilt - so daß also auch am Schabbat Unterricht stattfand - 17 Wochenstunden. Sortiert man das Angebotene etwas, so wurden die Fächer Jiddisch, Neues Testament mit jüdischen Erläuterungen, jüdische Traditionsliteratur sowie Mission und Missionsgeschichte unterrichtet und darüber hinaus ein Englischkurs und ein Predigtcollegium veranstaltet⁹⁵. Diese Fächerkombination war prägend für das Veranstaltungsangebot des Institutum Judaicum bis zu dessen Vertreibung aus Leipzig 1935. Im Großen und Ganzen ging es immer um die Sprachen des Judentums, Jiddisch, Hebräisch und Aramäisch, um die Bibel Alten und Neuen Testaments mit christlicher und jüdischer Auslegung, um jüdische Traditionsliteratur und um Mission und Missionsgeschichte⁹⁶.

3.4 Das Delitzschianum

Schon ein paar Jahre nach Delitzschs Tod im Jahre 1890 hat sich dann der Name Institutum (Judaicum) Delitzschianum für das Leipziger Institut eingebürgert. Dieser ist bis heute erhalten geblieben. Das erste Mal - in gewisser Weise offiziell - belegbar ist dieser Name im Jahresbericht von Gustaf Dalman, dem Nachfolger Delitzschs als Direktor des Institutum Judaicum zu Leipzig aus dem Jahren 1893-1897⁹⁷.

Innerhalb der ersten 15 Jahre des Bestehens konnte der Veranstaltungsbetrieb sich dann soweit etablieren, daß die Zeit von 9 bis 12 Uhr vormittags "dem Unterricht gewidmet"⁹⁸ war, "die übrige Zeit der eigenen Arbeit der Studierenden und der Repetition"⁹⁹ und außerdem schriftliche Arbeiten geschrieben wurden und mündliche Prüfungen stattfanden¹⁰⁰. Vom Veranstaltungsbetrieb aus betrachtet hatte das Institutum also

⁹⁰ A.a.O., 45.

⁹¹ Vgl. a.a.O., 47.

⁹² Vgl. a.a.O., 45-47. Zu W. Faber als Dozent vgl. den Studienplan a.a.O., 50f.

⁹³ Vgl. a.a.O., 48f.

⁹⁴ A.a.O., 47.

⁹⁵ Vgl. a.a.O., 50f. Sehr ähnlich auch schon der Studienplan des Wintersemesters 1886/87, abgedr. in Schriften des Institutum Judaicum Leipzig 1887, 54.

⁹⁶ Vgl. z.B. die Studienpläne in Saat auf Hoffnung 40 (1903) 63; 42 (1905) 84, 174; 43 (1906) 122; 44 (1907) 58, 173; 45 (1908) 110; 46 (1909) 48, 96, 192; 47 (1910) 91, 193 usw. Zur Gruppierung der Fächer vgl. auch G. Dalman: Das Institutum Delitzschianum zu Leipzig in den Jahren 1893-97; in: Saat auf Hoffnung 34 (1897) 111-123, hier 111f.

⁹⁷ G. Dalman: Das Institutum Delitzschianum zu Leipzig in den Jahren 1893-97; in: Saat auf Hoffnung 34 (1897) 111-123.

⁹⁸ A.a.O., 114.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Vgl. a.a.O., 115.

durchaus universitären Charakter. Positiv entwickelte sich auch die literarische Arbeit am Institutum Judaicum, zu der schon in den ersten Jahren des Bestehens z.B. J. Lichtensteins hebräischer Kommentar zu Markus und Lukas oder G. Dalmans Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch sowie sein Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch für Targum, Talmud und Midrasch gehören.

Es gab natürlich auch Probleme bei der Arbeit. So klagt Gustaf Dalman als Direktor des Institutum Delitzschianum, daß das "sehr verschiedene Maß von Vorkenntnissen, besonders im Hebräischen ..., die verschiedenen lange Zeitspanne, welche den Einzelnen für ihr Studium zur Verfügung stand"¹⁰¹, auf den Lehrbetrieb hemmend wirken. Ein weiteres Problem waren die Finanzen¹⁰², die nur aus Spenden kamen, und bis zum Jahre 1897 soweit zurückgingen, daß in der Berliner Zeitschrift Nathanael - wenn auch etwas voreilig - bereits die Auflösung des Institutes angekündigt worden war¹⁰³. Ein drittes Problem war die Anzahl der Missionskandidaten, die im Sommersemester 1899 auf Null sank¹⁰⁴. Dalman gewann dem allerdings etwas positives ab, denn - so berichtet er - die Dozenten des Institutes waren "deshalb in der Lage, mehr als sonst, der weiteren Aufgabe des Instituts entsprechend, den Unterricht den Bedürfnissen der Studierenden an der Universität gemäß zu gestalten."¹⁰⁵ Das Problem spitzte sich aber weiter zu, als im Wintersemester 1899/1900 auch "für die in der Universität angekündigten Lektionen"¹⁰⁶ das Interesse der Studierenden zurückging. Immerhin "konnte in kleinerem Umfang ständiger Unterricht erteilt werden."¹⁰⁷ Ende 1900 und Anfang 1901 ging es dann wieder etwas besser, weil das Institutum auf der Allgemeinen Konferenz für Judenmission Werbung für sich machen konnte¹⁰⁸ und im Zusammenhang mit dem siebzigsten Geburtstag von J. Lichtenstein eine finanzielle Unterstützung erhielt¹⁰⁹.

1901 ging Gustaf Dalman an das Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des heiligen Landes, ihm folgte dann vorerst Paul Fiebig als Direktor des Institutum Judaicum. Aber schon nach kurzer Zeit machte P. Fiebig Platz für Otto von Harling als Institutsdirektor, höchstwahrscheinlich *mußte* er sogar auf Drängen der das Institut unterstützenden Missionsvereine Platz machen¹¹⁰. Unter der Leitung Otto von Harlings, der selbst Missionar gewesen war, wurde im Institut die missionarische Tätigkeit

¹⁰¹ A.a.O., 113.

¹⁰² Diese waren von Anfang an unabhängig vom Zentralverein verwaltet worden; vgl. hierzu Rundschreiben angesichts des 10. Sonntags nach Trinitatis; in: Saat auf Hoffnung 24 (1887) 265-268, hier 267: "Da das Seminar eine von der Kasse des Zentralvereins getrennte finanzielle Verwaltung hat, bitte wir alle für diese aufstrebende Anstalt bestimmte Gabe als solche zu bezeichnen".

¹⁰³ Vgl. G. Dalman (Anm. 26), 120.

¹⁰⁴ Vgl. G. Dalman: Das Institutum Delitzschianum in Leipzig im Jahre 1898-99; in: Saat auf Hoffnung 36 (1899) 184-187, hier 185.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ G. Dalman: Das Institutum Delitzschianum in den Jahren 1899-1901; in: Saat auf Hoffnung 38 (1901) 217-225, hier 217.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Vgl. a.a.O., 220f.

¹⁰⁹ Vgl. a.a.O., 221.

¹¹⁰ Vgl. O.v. Harling: Rückblick; in: Fünfzig Jahre Institutum Judaicum Delitzschianum, 21-25, der vom "Drängen maßgebender Stellen" (A.a.O., 23.) spricht. Ohne weitere Hinweise K.H. Rengstorf (Anm. 63), 45f.

wieder mehr gefördert. Er blieb bis in Jahr 1935 Direktor des Institutes, bis es von Leipzig nach Wien verlegt werden mußte, wo Hans Kosmala die Leitung übernahm.

Abgesehen von zwei Ausnahme können die angesprochenen ersten 15 Jahre des Institutum Judaicum in gewissem Sinne als exemplarisch für Folgezeit gelten; das gilt sowohl bezüglich des Lehrbetriebes und der Veröffentlichungen als auch bezüglich der Probleme bei der Teilnehmer- und Kandidatenzahl und bei den Finanzen. Insgesamt verlief die Geschichte des Institutes also in einem "normalen Auf und Ab". Die zwei Ausnahmen sind die Zeiten der beiden Weltkriege. 1914 und 1915 war die Situation so schlecht, daß das Institutum vorübergehend geschlossen wurde¹¹¹. Spätestens ab 1920 gingen die Arbeit und der Unterricht aber wieder weiter¹¹². In der Nazizeit kam es dazu, daß das Institut aus Leipzig weg mußte, was nach den Erhaltungsversuchen durch Hans Kosmala in Wien und London dann das vorläufige Ende des Institutum Judaicum Delitzschianum bedeutete¹¹³.

4. Das Institutum Judaicum Delitzschianum in Münster

Noch heute aber kann ich die Stelle auf einer der Straßen Münsters (unfern des Schlosses, nahe des Hindenburgplatzes) zeigen, wo sich das Institutum Judaicum Delitzschianum befindet, als Institut der dortigen Universität!

1948 wurde in Münster das Institutum Judaicum von Karl Heinrich Rengstorf wiederbegründet, wobei in dessen Aufgabenstellung die Intentionen Delitzschs ausdrücklich aufgenommen werden sollten¹¹⁴. "Inzwischen hat sich das Delitzschianum" - so konnte K.H. Rengstorf schon im Jahre 1961 konstatieren, aber das gilt heute umso mehr - "nicht nur einen festen Platz im Lehrbetrieb der Westfälischen Wilhelms-Universität,

¹¹¹ Vgl. die Bekanntmachung in: Saat auf Hoffnung 51 (1914) 143: "Das Institutum Delitzschianum hat für das Winter-Semester 1914-15 in anbetracht der Zeitlage, die es fraglich macht, ob die Vorlesungen an der Universität Leipzig werden aufgenommen werden können, keinen Lehrplan aufgestellt. Soweit sich ein Bedürfnis herausstellt, werden jedoch Übungen abgehalten". Vgl. K.H. Rengstorf (Anm. 63), 48.

¹¹² Für die Sommersemester 1915 und 1916 sowie für die Wintersemester 1916/17 und 1917/18 sind in der Zeitschrift "Saat auf Hoffnung" Studienpläne veröffentlicht [Vgl. Saat auf Hoffnung 52 (1915) 112; 53 (1916) 88, 180; 54 (1917) 164.]; ob die Veranstaltungen wirklich stattgefunden haben, konnte ich nicht feststellen. In der Bekanntmachung "Das Institutum Judaicum 1919/20" in: Saat auf Hoffnung 57 (1920) 136, heißt es dann: "Nach langer durch die Ungunst der Verhältnisse hervorgerufener Pause haben wir uns entschlossen, für das kommende Wintersemester wieder einen Lehrplan für das Delitzschianum aufzustellen. Im W.-S. 1919/20 wurde nur eine Reihe von Abendvorträgen für Studierende ... veranstaltet." O.v. Harling schreibt in seinem Rückblick aus dem Jahre 1937 von "schwierigen Verhältnissen bis 1918" [O.v. Harling (Anm. 110), 24.]; für die Zeit nach 1918 berichtet er: "In der Nachkriegszeit blieb die Lage noch jahrelang schwierig und die Tätigkeit des Seminars beschränkt. Einzelne Missionskandidaten aber und einige Studenten nahmen immer an den Übungen teil ..." (Ebd.).

¹¹³ Vgl. K.H. Rengstorf (Anm. 63), 50ff.; die von O.v. Harling 1937 in seinem Rückblick geäußerte Hoffnung: "Möchte es bleiben und immer mehr werden ..." [O.v. Harling (Anm. 110), 25.], erfüllte sich nicht.

¹¹⁴ Über die Sitzung am 10.10.1947 betreffs der Wiederbegründung des Institutes schreibt K.H. Rengstorf: "Schließlich wurden bei dieser Gelegenheit auch Satzungen beschlossen. An ihnen ist das bemerkenswerteste, daß das Delitzschianum, das in der letzten Zeit vor seiner erzwungenen Schließung lediglich über die Person seines Leiters ... mit dem Zentralverein verbunden war, nunmehr als dessen Einrichtung erscheint, ohne daß indes an seinem Charakter etwas geändert wäre, sofern es als eine freie Stätte theologischer Forschung und Lehre definiert wird. In seiner Aufgabenstellung wird die Intention Franz Delitzschs mit dem von ihm begründeten Institutum Judaicum aufgenommen und somit die Kontinuität mit diesem ausdrücklich festgestellt" [K.H. Rengstorf (Anm. 63), 53.].

sondern auch wissenschaftliches Ansehen ... erworben."¹¹⁵ Von anfänglich 4-5 Wochenstunden in den ersten Semestern konnte sich das Lehrangebot auf 12 bis 14 doppelstündige Lehrveranstaltungen in den Semestern 1989 bis 1993 steigern. Die Themengebiete umfassen Iwrit, jiddische Sprachgeschichte, jüdische Philosophie, Geschichte des Judentums mit besonderer Berücksichtigung Westfalens, Antisemitismusforschung, Rabbinica sowie Qumran.

Bei einem Institut, das sich heute noch Delitzschianum nennt, stellt sich natürlich die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität zur Gründungszeit bzw. zur Idee der Institutsgründung¹¹⁶, zumal das Institutum Judaicum Delitzschianum in den Lexika, in denen es genannt wird, in der Regel mit Judaistik und Judenmission in Verbindung gebracht wird¹¹⁷.

Schon Delitzsch selbst hatte allerdings zwischen Judenmission und der wissenschaftlichen Arbeit differenziert: Er wandte sich nämlich folgendermaßen gegen den Vorwurf, das Institutum betreibe "Proselytenmacherei"¹¹⁸: "Unsere Instituta senden nicht Missionare aus, wie Callenberg als Begründer und Vorstand des Hallischen Institutum tat; sie wollen Anregung und Unterweisung zum Einwirken auf die Juden geben und, so Gott will, den Missionsvereinen kundige Arbeiter stellen ..."¹¹⁹. Zwar geht es Delitzsch eindeutig auch in diesem Aufsatz und auch an der zitierten Stelle um die Judenmission, aber er hebt zur Abgrenzung gegenüber dem Institut, das ihm ansonsten als Vorbild diente, in besonderem Maße die Ausbildung hervor, und zwar die wissenschaftliche Ausbildung. Die Judenmission ist in seinen Augen von der wissenschaftlichen Ausbildung zu unterscheiden. In welchem Maße eine solche Unterscheidung - insbesondere in der Zeit der Erweckungsbewegung - tatsächlich vorhanden war oder gelungen ist, bleibt sicherlich äußerst fraglich. Auf jeden Fall aber sind bereits in Delitzschs Wirken von jüdischer Seite aus beide Aspekte je in ihrer Weise gesehen und gewürdigt worden, insbesondere von David Kaufmann, der Delitzsch in einem Nachruf "zu den Herolden und Bahnbrechern der unter seinen Augen erwachten jüdischen Wissenschaft"¹²⁰ rechnete "und seinen Namen in der Reihe der besten jüdischen Namen"¹²¹ wie z.B. Zunz und Steinschneider würdigte¹²², der über ihn zugleich aber

¹¹⁵ K.H. Rengstorf (Anm. 31), 27.

¹¹⁶ Der Einschätzung K.H. Rengstorfs zum Neuanfang 1948: "Es war völlig klar, daß es sozusagen ein Anfang aus dem Nichts würde sein müsse; aber auch darüber bestand Gewißheit, man würde, wenn überhaupt, so neu beginnen dürfen, 'als wäre nicht geschchen'" [K.H. Rengstorf (Anm. 63), 52] kann m.E. angesichts der Schoa nicht zugestimmt werden.

¹¹⁷ Vgl. z.B. W. Holsten: Art. Institutum Judaicum; in: RGG³, Sp. 785-786; E. Plümacher (Anm. 59), 432; M.A. Meyer: Art. Institutum Judaicum Delitzschianum <engl.>; in: Encyclopaedia Judaica 8, Sp. 1408; Y. Levinger/ M. Brauer: Art. Delitzsch, Franz (Julius) <hebr.>; in: Encyclopaedia Hebraica 12, Sp. 646-648.

¹¹⁸ Allerdings schon im Zusammenhang mit dem von W. Faber initiierten studentischen Institutum Judaicum in Leipzig; vgl. F.J. Delitzsch: Sind die Instituta Missionsvereine; in: Saat auf Hoffnung 22 (1885) 49-57, 119 A.a.O., 55.

¹²⁰ D. Kaufmann: Franz Delitzsch : ein Palmblatt aus Juda auf sein frische Grab, in: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 1, Frankfurt 1908, 290-306, hier 291.

¹²¹ Ebd.

¹²² Darüber hinaus ist auch Franz Delitzschs Engagement gegen den Antisemitismus seiner Zeit zu würdigen, der in seinen Schriften gegen Rohling sowie in den Thirza-Zusammenkünften [Vgl. hierzu A. Wiegand (Anm. 73), 72f.] deutlich zum Ausdruck kommt.

auch, nur wenige Zeilen später, feststellen konnte: "Franz Delitzsch war kein Freund des Judentums"¹²³. "Denn nicht erst zuletzt, sondern von allem Anfang an ... war die Mission der Atem seiner Seele ..."¹²⁴.

K.H. Rengstorff hat das Institutum nach seiner Wiederbegründung in Münster als "wissenschaftliches verstanden, das einerseits Grundlagenarbeit in wissenschaftlichen Editionen jüdischer Traditionsliteratur (Mischna, Tosefta) und der Quellen des hellenistischen Judentums (Josephus) zu leisten hatte, andererseits sich den christlich-jüdischen Beziehungen von ihren Anfängen an widmete"¹²⁵. Die wissenschaftliche Ausrichtung des Institutum Judaicum Delitzschianum ist das, was geblieben ist; die Mission unter den Juden spielt für die Arbeit des Institutum und am Institutum keine Rolle mehr. Der vorige Direktor, Hermann Lichtenberger, hob sogar hervor: "Gerade die wissenschaftliche Ausrichtung des Institutes ist die Basis, auf der die Beziehungen zu Juden und Judentum gepflegt werden können."¹²⁶

Das Institutum Judaicum in Münster fällt - das darf nach der Betrachtung der Anfänge und der Gründung hervorgehoben werden - gegenüber dem Leipziger aus dem Rahmen! Erweckungsbewegung und Judenmission sind passé.

Unter Berücksichtigung der Veränderungen des geschichtlichen Hintergrundes und Rahmens aber "kommt Delitzsch in der Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts das Verdienst zu, ... die Begründung und zeitgemäße Institutionalisierung der 'Wissenschaft vom Judentum' verfolgt zu haben"¹²⁷. Diesbezüglich steht das Institutum Judaicum Delitzschianum in Münster in Kontinuität zu den Leipziger Anfängen und zur Leipziger Gründung, geht es doch in Forschung und Lehre um "die wahrheitsgemäße Erkenntnis des Judentums unter Christen"¹²⁸.

¹²³ D. Kaufmann (Anm. 120), 302.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ H. Lichtenberger: Christlich-jüdische Beziehungen; in: Brücke zwischen Kulturen und Völkern / hg.v. d. Westf. Wilh.-Universität, Münster 1993, 25-36, hier 35.

¹²⁶ A.a.O., 36.

¹²⁷ H.H. Völker (Anm. 57), 97. Es ist zu beachten, daß Völker dezidiert über Wissenschaft vom Judentum schreibt. Zur Wissenschaft des Judentums vgl. B. Dinur: Art. Wissenschaft des Judentums; in: Encyclopaedia Judaica 16, Sp. 570-584.

¹²⁸ Siehe Anm. 87.

JUDENMISSION UND DIE MESSIANISCHE BEWEGUNG IN POLEN

Jan Doktor, Warschau

Seit dem 16. Jahrhundert, in dem die Problematik der Judenbekehrung in Polen-Litauen auftauchte¹, herrschte die Auffassung, daß die größte jüdische Gemeinde der Welt zu tolerieren ist, nur um sie zum katholischen Glauben bekehren zu können. Gleichzeitig aber äußerte man überall die Überzeugung, daß die missionarischen Bemühungen wegen der jüdischen Verstocktheit vergeblich sind. Typisch war die Haltung des Gelehrten Sebastian Petrycy aus Pilzno, der Anfang des 17. Jahrhunderts schrieb: "Wir ertragen die Juden nicht deshalb, um ihnen ihren Glauben zu gestatten, sondern in der Hoffnung, sie würden sich einst bekehren", und einige Seiten weiter fügte er die Bemerkung hinzu: es gibt keine Hoffnung (sie zu bekehren), und wir bemühen uns auch nicht mehr sehr eifrig darum".²

Die einzelnen Bekehrungsversuche sowohl der Geistlichen wie auch der weltlichen Personen brachten keine nennenswerten Ergebnisse. Eine der Ursachen für das Fehlen der systematischen Judenmission im 16. und 17. Jahrhundert lag in der geringeren Zahl der Geistlichen, die oft nicht einmal in der Lage waren, ihre einfachsten Aufgaben gegenüber den eigenen Gläubigen zu erfüllen. Die andere Ursache war die fehlende Vorbereitung zu Missionsaufgaben: die Unkenntnis der jüdischen Religion, Sprachen und Sitten. Dazu kam oft das fehlende Interesse an die Bekehrung der Juden, die als ein selbständiger Stand eine nützliche Funktion in Handel und Wirtschaft ausfüllten.³

Es wurde zwar in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts von Sebastian Sleszkowski ein detailliertes Programm für die Bekehrung der Juden erarbeitet, aber nie realisiert. Das Sleszkowskiprojekt lief daraus hinaus, daß man sich nicht damit begnügen sollte, die Juden zu überzeugen, man müsse sie zur Aufnahme des katholischen Glaubens zwingen. Er forderte sowohl eine ökonomische Sanktion, wie auch die Beschlagnahme aller jüdischen Bücher, die als Wissensquelle über den Judentum "verbrannt werden sollen und insbesondere der Talmud".⁴ Er schlug auch vor, den Juden das Anhören katholischer Predigten zur Pflicht zu machen; zu diesem Zweck sollte man sie jeden Samstag in die Kirche treiben, "damit sie nicht an ihren Sabbat denken". Zwar in Westeuropa bediente man sich solcher Methoden bereits seit dem 13. Jahrhundert, aber in Polen war das Programm der Zwangsbekehrung Sleszkowskis ein Ausnahmefall und fand vorerst wenig Anerkennung.

Die Zwangspredigten für die Juden wurden erst im 18. Jahrhundert organisiert, als man plötzlich ein glühendstes Interesse an der Bekehrung der Juden fand, aber diese Aktion stand in keinem ursächlichen Zusammenhang mit dem Programm Sleszkowskis. Die Genese der missionarischen Erweckung ist bis heute

unklar. Die missionarischen Bemühungen, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts kulminierten, gingen in drei Richtungen:

- Die Zwangspredigten für die Juden, die aber meistens nicht in der Kirche, wie in Westeuropa, sondern in Synagogen geführt wurden,
- Die missionsverbundene Vorsorge für jüdische Weisen und die mittellos umherziehenden Betteljuden,
- Die Ausnutzung der Konflikte innerhalb des Judentums, vor allem der wiederaufschwellenden sabbatianischen Ketzerei, zu Bekehrungszwecken.

Initiator der Zwangspredigten für die Juden war der Bischof Szaniawski aus Kraków, der 1718 die bisher in Polen nicht ausgeführten Bestimmungen des Konzils in Basel erneuerte, das im Jahr 1434 die Zwangspredigt empfahl.⁵ Und erst diese Entscheidung eröffnete im Grunde die Geschichte der Judenmission in Polen. Das genaue Ausmaß dieser Aktion kennen wir wegen des Quellenmangels nicht. Wir wissen, daß die Zwangspredigten für die Juden unter anderem in der krakauer, lemberger und wolhynischen Diözese gehalten wurden. 1771 mußte man sich in Lemberg sogar der Soldaten bedienen, um den Widerstand der Juden zu brechen, die gegen "Qualen mit den Predigten, die sie nicht bekehren"⁶ protestierten.

Die Aktion erreichte ihren Höhepunkt in der von dem Bischof Franciszek Kobielski verwalteten wolhynischen Diözese. Kobielski galt als Judenfreund und verteidigte mehrmals die Juden. Unter anderem widersetzte er sich auf dem Sejm von 1748 dem Projekt, Juden mit neuen Steuern zu belasten. 1741 befahl er allen seinen Priestern, "wenn nicht jeden Monat, so mindestens jedes Vierteljahr den in Synagogen gesammelten Juden Gotteswort zu verkünden".⁷ Er gab selbst ein gutes Beispiel und hielt Predigten in Synagogen, die er später auch veröffentlichen ließ.⁸ Leider wissen wir wenig von den Ergebnissen seiner Bekehrungsaktion. 1746 schrieb er, daß er schon einige hundert Katechumen gewonnen habe, aber fünf Jahre später bedauerte er, daß seine Bemühungen zu keinen nennenswerten Ergebnissen geführt hätten.⁹ Nach seinen gescheiterten Bemühungen gewann die Überzeugung von der Bosheit und Verstocktheit der Juden Raum, und seine anfangs verständnisvolle und freundliche Haltung gegenüber den Juden wandelte sich am Ende seines Lebens zu offenem Judenhaß, was seine letzten Hirtenbriefe, in denen er zu Strafmaßnahmen gegen die Juden aufgerufen hat, beweisen.

Nach Kobielskis Tod 1755 führten die dortigen Franziskaner und Dominikaner noch ein paar Jahre die Predigertätigkeit unter den Juden fort, aber in weit kleinerem Ausmaß. Eines großen Ruhmes erfreute sich unter ihnen der Dominikaner Wawrzyniec Owloczynski, dem, nach seinem anonymen Biograph, es gelungen sei, 66 Juden zu taufen¹⁰.

Ein anderer Bekehrungsweg wurde in den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts in Litauen von Priester Józef Szczepan Turczynowicz eingeschlagen. Er gründete in der Diözese Wilna den Frauenorden *Mariae Vitae* (Mariavitinnen), dessen Hauptziel die Vorsorge um die armen jüdischen Katechumen und Konvertiten im Spital für Armen- und Krankenpflege bei der Stephankirche in Wilna sein sollte.¹¹ Mit der Zeit aber konzentrierten sich die Nonnen mehr und mehr auf die Arbeit mit den jüdischen Mädchen und Waisen und ihrer Katechisierung. Ihr Hauptaugenmerk richteten Mariavitinnen aber auf die Nachsorge, auf die geistliche und materielle Betreuung der getauften Konvertitinnen. Diese Nonnen, deren Zahl 1773 60 betrug, leiteten 17 klosterreigene Häuser, in denen die bekehrten Jüdinnen lebten. Bis 1774, als der Orden aufgelöst wurde, sollen sie 400 Jüdinnen getauft haben. Im allgemeinen konnten die Nonnen beachtliche Erfolge vorweisen, sowohl was die Zahl der Bekehrten betraf, als auch hinsichtlich der Hilfe bei ihrer Integrierung in die Gemeinschaft der Katholiken. Turczynowicz beabsichtigte, auch einen analogen Männerorden zu gründen, doch wegen Berufungsmangels konnte er diesen Plan nicht verwirklichen.¹²

Auch die Protestanten, besonders die Lutheraner aus Großpolen, haben im 18. Jahrhundert ihre Judenmission intensiviert. Sie waren in der Regel wesentlich besser als die katholischen Missionare darauf vorbereitet. Meistens beherrschten sie die deutsche Sprache, was ihnen die Aneignung des Jiddischen erleichterte, so daß sie ihre Mission in der Muttersprache der Juden betreiben konnten. Manche erlernten auch die hebräische Sprache, die jüdischen Sitten und Traditionen, aber im überwiegend katholischen Land konnten sie, ebenso wie die Missionare des Institutum Judaicum aus Halle, in ihrer Mission nur geringe Erfolge verbuchen.¹³ Die polnischen Juden konvertierten zum protestantischen Glauben selten und wenn sie sich schon für den Protestantismus entschieden hatten, nahmen sie meistens die Taufe in den deutschen Ländern.

Der dritte Höhepunkt der Judenmission in Polen war die Tätigkeit des Bischof von Kamieniec Podolski, Mikołaj Dembowski, obwohl es zweifelhaft bleibt, ob man sein kontroverses Spiel mit den Sabbatianern überhaupt als ein Missionswerk bezeichnen darf. Dembowski war nicht der erste Judenmissionar, der mit den gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Sabbatianern und Orthodoxen zu tun hatte. Solche Ausschreitungen fanden auch 1752 in der Diözese Kobielski statt.¹⁴ Das große rabbinische Gericht, das die sabbatianische Ketzerei untersuchte, erklärte nur in der Stadt Brody über hundert Ehen wegen der Teilnahme an den orgiastischen Ritualen für ungültig und ihre Kinder für unehelich. Gleichzeitig belegte es mit dem Bann alle Anhänger des Sabbataj Zwi, die nicht öffentlich ihre Sünden bereuten, und die Reuigen mit hohen Geldstrafen. Die Sabbatianer wandten sich an den Gutsherrn Stanislaw Potocki, der, wahrscheinlich auf Kobielskis Anraten, das Urteil des

Gerichtes aufhob. Der Bischof Kobielski aber gab schon damals die Hoffnung auf die Judenbekehrung auf.

1756 wandten sich in der von Dembowski geleiteten Diözese nicht die Sabbatianer, sonder podolianische Rabbiner selbst an das polnische Gericht und klagten die messianischen Ketzler wegen ihrer angeblichen "Adamitensünde" an. Das Gericht wußte aber nicht, was es damit tun sollte und verwies die Sache an das konsistorale Gericht, das als "zuständig in Fragen des Glaubens" angesehen wurde.

Noch 75 Jahre nach dem Tod des Sabbataj Zwi erwiesen sich seine Anhänger in Podolia stark genug, um die Rabbiner zu solchem unvernünftigen Schritt zu bewegen und die katholische Kirche zum Eingreifen in die inneren Angelegenheiten der autonomen religiösen Gemeinde einzuladen. Die Sabbatianer bildeten aber kein einheitliches Lager, weder in organisatorischer noch in doktrinärer Hinsicht. Einer der wichtigsten Streitpunkte unter ihnen war das Verhältnis zur Apostasie. Diese Frage tauchte unmittelbar nach der Verhaftung und Apostasie des Sabbataj 1666 auf und wurde nach der darauffolgenden Konversion hunderter seiner Anhänger immer brennender. In dieser Hinsicht kann man die podolanischen Sabbatianer im 18. Jahrhundert in vier Gruppen teilen.

1. Die Sabbatianer, die Apostasie grundsätzlich ablehnten, ohne zugleich das messianische Mandat des Sabbataj völlig in Frage zu stellen. Auf einem solchen Standpunkt stand unter anderem der später als Begründer der chassidischen Bewegung anerkannte Baal Schem Tow (1700 - 1760), der behauptete, daß Sabbataj den heiligen (d.i. messianischen) Funken besaß, aber später in die Falle der dämonischen Mächte, sogenannter "Schalen" (kelipot) ging.¹⁵ Andere entwickelten einen doketischen Gedanken, daß vor der Apostasie Gott den Messias entzückt und "ein Geist dessen Gestalt genommen habe", so daß Sabbataj unbefleckt blieb und nach seiner Wiederkehr die Welt erlösen wird. Solche Vorstellungen wurden 1736 von den Missionaren des Institutum Judaicum und 1760 vom Beichtvater der Frankisten, Gaudenty Pikulski, angetroffen und beschrieben.¹⁶

2. Ein großer Teil der Sabbatianer hat die Apostasie des Messias als eine Erlösungsmission im Bereich der "Schalen", das ist der fremden Religion, anerkannt, aber widersetzte sich entschlossen der Apostasie der Gläubigen. Nach dem großen sabbatianischen Theologen Abraham Michael Cardoso, der in seinen Schriften diese Ansicht vertrat, sollten die Gläubigen im Judentum auf den Abschluß der Mission des Messias im Reich der fremden Religionen warten.¹⁷

3. Den größten Anklang fand bei den polnischen Sabbatianern die Lehre des Nathan aus Gaza. Er warnte den Gläubigen vor dem willkürlichen Befolgen des Beispiels des

Sabbatajs, aber gleichzeitig behauptete er, daß jeder, der vom Messias persönlich zur Begleitung, zur Hilfe in seiner Mission aufgerufen wurde, ihm Folge leisten sollte. Solche Ansicht untermauerte die Autorität nicht nur des Sabbataj, der mehrmals seine Anhänger zur Konversion aufgefordert hat, sondern auch die der ersten Apostaten, die als eine Gruppe der Auserwählten für die Führungselite der messianischen Bewegung gehalten wurden.

Im Laufe der Zeit, angesichts der zahlreichen, oft opportunistischen Konversionen der Messianisten zum Islam und Christentum, tauchten Auffassungen auf, die nicht nur Sabbataj Zwi und die ersten Apostaten, sondern alle Apostaten, die ihren sabbatanischen Glauben in der neuen Religion behielten, rechtfertigten. Die Spuren von solchen Auffassungen sind in den frankistischen Schriften zu finden, wo Christentum und Islam als die "Ire Miklat", Zufluchtsorte, bezeichnet wurden.¹⁸ Diese Bezeichnung zeigt, wie zweifelhaft die Erfolge der christlichen Mission unter ihnen waren.

4. Eine Sonderstellung in dieser Charakteristik ist einer der Sekten der sabbatianischen Apostaten, den Koniosos, einzuräumen, die von Baruchja Russo (1676 - 1716) um 1700 in Saloniki gegründet wurde.¹⁹ Baruchja, der 1715 als die Reinkarnation Sabbatajs erklärt wurde, lehnte die Idee einer Konversion anderer von Sabbataj nicht erwählter Gläubiger zum Islam ab²⁰, aber gleichzeitig propagierte er die Idee einer ähnlichen, mystischen Mission im Christentum.²¹ Seine Sekte trieb seit den zwanziger Jahren eine intensive Propaganda in Südostpolen, und die Mehrheit der dortigen Sabbatianer stand unter ihrem Einfluß. Einer der Agitatoren und Vertreter der Koniosos war in den Jahren 1755 - 57 Jakob Frank (1726 - 1792), der später selbst den messianischen Anspruch erhob und eine eigene Sekte, die sogenannten Frankisten, gründete.²²

Jacob Frank, der mit anderen Sabbatianern in Lanckoron 1756 bei einem orgiastischen Tanz von Orthodoxen erwischt wurde, war auch der Hauptangeklagte in der "Lanckoronsache", die letzten Endes auf dem Tisch des Bischof Dembowski landete.

Bei dem Verhör vor dem Bischof stellten sich die Sabbatianer als die Antitalmudisten vor, die wegen ihrer Abneigung gegen den Talmud und des Trinitätsglaubens von den Talmudisten verfolgt wurden. Ihr Vorschlag, das Konsistorialgericht mit einem öffentlichen Disput mit den Rabbinern über die Glaubensfrage zu verbinden, wurde vom Bischof gern angenommen und konnte zu einem folgenschweren Präzedenzfall werden: Das kirchliche Gericht sollte entscheiden, welche Auslegung des jüdischen Glaubens die richtige ist, wem die vom polnischen Staat den Juden zugestandenen Rechte gehörten.²³

So fing das vierjährige Spiel zwischen den podolianischen Sabbatianern und der Kirche an, die in zwei öffentlichen Disputen mit den Orthodoxen vor dem kirchlichen Gericht in Kamieniec Podolski im Jahre 1757 und in Lemberg im Jahre 1759 seine Höhepunkte erreichte und mit der Taufe der tausenden Sabbatianer endete. Das bisher herrschende und noch von Graez, Kraushar und Balaban hergestellte Bild der Ereignisse²⁴ ist aber heute in vielen Punkten zu korrigieren. Hier möchte ich nur auf drei wichtige Momente dieser merkwürdigen Missionsgeschichte hinweisen.

1. Die Rolle, die in diesen Ereignissen Jakob Frank spielte, wurde bisher von den Forschern weit überschätzt. Dieser in Polen geborene, aber auf dem Balkan erzogene sefardische Jude, der nicht Jiddisch sprechen konnte, fand nie die volle Anerkennung der polnischen Sabbatianer. Schon fünf Monate nach seiner Ankunft in Polen geriet er mit podolianischen Sabbatianern in Konflikt, verließ Podolia, konvertierte zum Islam, und offenbar gab er die weitere Agitation in Polen auf. Der Disput von Kamiec Podolski wurde von anderen Sabbatianern vorgeschlagen, vorbereitet und geführt.²⁵ Die eigenen messianischen Ansprüche erhob Frank erst nach seiner zweiten Ankunft in Polen im Jahre 1758, aber auch sein Einfluß auf den Verlauf des zweiten Disputes in Lemberg 1759, wo er persönlich nicht teilnahm, war gering.²⁶ Seit seiner zweiten Ankunft in Polen drang er dagegen entschieden zur Taufe mit der offenbaren Absicht, im Christentum eine eigene Apostatensekte zu gründen.

2. Die Rolle der Sabbatianer wird dagegen unterschätzt; meistens werden sie nur für ein willfähiges Werkzeug in den Händen der Kirche gehalten. Nach Balaban zum Beispiel, dem letzten großen Geschichtsschreiber des Frankismus, wurden die sabbatianischen Glaubensthesen für den Lemberger Disput "aller Wahrscheinlichkeit nach direkt von den Geistlichen aufgedrungen": Die Belege und Beweise aus der Bibel tragen "rein christlichen Charakter, sind somit christliche Arbeit". Die Sabbatianer sollten nur die Belege aus Talmud und Zohar geliefert haben, die nach Balaban "so sinnlos und unlogisch zusammengewürfelt sind, daß sie das richtige lucus a non lucende bilden".²⁷

Die genauere Untersuchung der offiziellen Protokolle der beiden Dispute und der frankistischen Manuskripte zeigt gerade das Gegenteil. Sowohl bei dem ersten wie bei dem zweiten Disput traten die Sabbatianer selbstbewußt auf und verfolgten konsequent ihre Ziele. Sie wollten zunächst unter dem Schutz der Kirche ihre Lehre verbreiten, das gelang ihnen mittels ihres Glaubensmanifestes, das in polnischer und hebräischer Sprache in Lemberg gedruckt wurde.²⁸ Sie stellten in ihm dem Talmud den Sohar entgegen, der als die einzige berechnete Auslegung der Schrift anerkannt wurde, bekannten sich zum Glauben an die göttliche Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, behaupteten, daß der Messias schon gekommen ist und - was

ein Novum in der Geschichte des Sabbatianismus war - daß die Stadt Jerusalem nie wieder erbaut wird, sie gaben die Idee einer messianischen Rückkehr nach Palästina auf.²⁹ Trotz des Sieges bei dem Disput und der Verurteilung des Talmud wurden ihre Berechnungen, daß sie mit Hilfe der Kirchen ihre Lehren dem ganzen podolianischen Judentum aufzwingen konnten, durch den Tod ihres Protektors, des Bischofs Dembowski, zunichtegemacht.

Der Lemberger Disput spielte sich schon unter ganz anderen Bedingungen ab, nachdem Frank und seine Anhänger sich schon für die Taufe entschieden hatten. Die Sabbatianer wollten vor allem die Rache für die Verfolgungen im Jahre 1757-58, die nach dem Tode des Bischofs Dembowski ausbrachen, nehmen.³⁰ Dazu diente die bekannte siebente These, die sie für den Disput aufstellten: "der Talmud lehrt, daß Christenblut notwendig sei, und wer an den Talmud glaubt, muß es benötigen". Die anderen Thesen wiederholten im Grunde ihr Glaubensbekenntnis aus Kamieniec Podolski. Das einzig neue Element war die Behauptung, daß alle, die an den Messias glauben wollen, sich taufen lassen müssen.³¹ Die "Antitalmudisten" versuchten offenbar, eine christlich-jüdische Synthese auf der Grundlage ihrer sabbatianischen Doktrin auszuarbeiten. Diese Vermutung wurde von ihrer Supplik an den Erzbischof Łubienski bestätigt, in der sie "die Bedingungen, unter denen sie der Kirche beitreten wollen" darstellten. Sie verlangten unter anderem:

- daß sie nicht gezwungen werden, sich Bart und Locken (pejot) rasieren zu lassen und Schweinefleisch zu essen,
- daß sie die jüdischen Kleidungen, Namen sowie manche hebräische Werke, vor allem den Sohar, beibehalten dürfen,
- daß sie untereinander heiraten dürfen,
- daß sie den Sabbat und den Sonntag heiligen dürfen.³²

Diese Forderungen gingen weit über die Freiheiten hinaus, deren sich die ersten Apostaten im Islam (die sogenannten Dönme) erfreuten und liefen auf eine autonome jüdisch-christliche Gemeinde im Rahmen der Kirche hinaus. Obwohl sie von dem Erzbischof abgewiesen wurden, bemühten sich die Sabbatianer auf dem Disput, die Hierarchie von ihrer Sache zu überzeugen, indem sie die christlichen Dogmen, die mit ihrer sabbatianischen Lehre zusammenfielen, aus der jüdischen Tradition heraus begründeten. Diesen vergeblichen Versuch darf man als eine Verwirklichung der Idee Baruchjas und als Erweiterung der mystischen Erlösungsmission auf das Christentum betrachten.

3. Der Gegenspieler der Sabbatianer, die katholische Kirche, betrieb damals keine konsequente Missionspolitik, wie ihr oft unterstellt wird. Nach dem Mißerfolg der Zwangspredigten brachten der Judenmission nur vereinzelte Bischöfe Interesse entgegen, vor allem der Bischof Dembowski, von dem man zu sagen pflegte, daß die

Judenbekehrung "seine einzige tiefere Leidenschaft war".³³ Nach seinem Tod, der die Rabbiner zu erneuten Verfolgungen der Sabbatianer ermutigte, trat niemand in dem Lemberger Erzbistum für sie ein.

Der Bruder von Mikolaj Dembowski, der kujawische Bischof Antoni Sebastian Dembowski und der Bischof von Kijew, Franciszek Andrzej Zaluski, der später Taufpate von Jacob Frank wurde, verschafften den Sabbatianern, die in die Türkei flüchteten, einen Geleitbrief des Königs August III, der ihnen eine sichere Rückkehr nach Polen ermöglichte. Man versuchte jedoch nicht, das Werk von Mikolaj Dembowski fort- und eine Mission unter ihnen zu führen. Sein Nachfolger, der Erzbischof Konstanty Lubiński, wollte um jeden Preis die Fortsetzung der blutigen Auseinandersetzungen unter den Juden vermeiden und begegnete den Forderungen der Sabbatianer nach einem neuen öffentlichen Disput mit den Talmudisten mit großen Mißtrauen. Dieses Mißtrauen teilte der Nuntius Serra. An der Ritualmordanklage, die zu neuen Unruhen führen konnte, hatten sowohl der Primas wie der Nuntius kein Interesse, und aus diesem Grunde wurde auch darüber kein Urteil gesprochen. Man mußte jedoch die Frage der mit dem Bann belegten und aus den jüdischen Gemeinden ausgeschiedenen "Antitalmudisten", die monatelang untätig auf den kirchlichen Gütern lebten, aufgreifen. Diese Frage konnte nur von einer Taufe gelöst werden, und nachdem sich die Sabbatianer zur Taufe verpflichtet hatten, stimmte er endlich dem zweiten öffentlichen Disput zu.

Unmittelbar nach dem gewonnenen Disput wurden Frank, seine Familie und hunderte von seinen Anhängern³⁴ ohne jegliche Vorbedingungen getauft.

III

Eine besondere Rolle spielte bei der Taufentscheidung die Lehre Jacob Franks³⁵, der nach seiner zweiten Ankunft in Polen von der Mehrheit der podolianischen Sabbatianer für den Messias gehalten wurde.

Sein dualistisches Weltbild und die Erlösungslehre beruhten auf den typologischen biblischen und soharischen Gegensatzpaaren: Baum des Lebens und Baum der Erkenntnis; Fremde Frau und von ihr enterbte Herrin (Prov. 30,23); Nußschale und Nußkerne; Jakob und Esau. Heute befindet sich die Welt unter der Herrschaft der dämonischen Mächte (der Schalen, des Baumes der Erkenntnis, der Fremden Frau, des Esau), die die Schechina gefangen genommen und die Gottesoffenbarung mit ihren religiösen Vorschriften, Dogmen und Institutionen

verfälscht und somit auch Macht über Menschen übernommen haben. Das nach der Erlösung strebende Gottesvolk muß vor allem die Schechina aus der höllischen Gefangenschaft befreien und danach - wie es Frank zu sagen pflegte - "wird von ihr weitergeführt werden".³⁶ Die Befreiung der Schechina, die in den Abgründen der Schalen festgehalten wird, wurde auf diese Weise Hauptziel der messianischen Bemühungen.

Der erste Schritt auf diesem Wege wurde von Sabbataj gemacht, der entdeckte, daß die Schechina nicht im Judentum, sondern in einer anderen Religion verborgen wird, und um deren Befreiung willen verließ er mit seinen treuesten Anhängern das Judentum. Nach Frank befindet sich aber die Schechina nicht in der Domäne Ismaels, im Islam, was Sabbataj vermutete, sondern in der Esaus, im Christentum, was schon Baruchja lehrte, ohne jedoch davon die praktischen Folgen für die Erlösungsmision zu ziehen. Das ist die Aufgabe des dritten Messias, Jacob Frank. Er muß mit den Gläubigen wie Sabbataj die Relegion der Väter verlassen, was als wahrer Exodus vom Götzendienst bezeichnet wurde³⁷, und in die Edomitische Religion hinabsteigen, in "die letzte Schale von dem Kern". Auch hier lauert die Fremde Frau mit ihrem tödlichen Netz von religiösen Vorschriften und Institutionen, in das die großen Erlöser gefallen sind: Moses, weil er das von dämonischen Mächten stammende Gesetz seinem Volk aufzwingt, Salomon, weil er den Tempel gebaut hat, Jesus und Mahomet, die die religiösen Institutionen von der Fremden Frau angenommen haben. Der Messias und die Gläubigen müssen sich vor diesem Netz bewahren und bis zum Kern, der neuen, institutionsfreien Offenbarung durchbrechen. Das wirksamste Kampfmittel gegen die institutionellen Versuchungen waren die "fremden Handlungen", die rituelle Überschreitung der religiösen Vorschriften, die von Frank als die "Abschneidung der Äste des Erkenntnisbaumes" bezeichnet wurde.³⁸

Im Lichte dieser antinomischen Lehre, die nicht lange im Verborgenen bleiben konnte, darf es nicht wundernehmen, daß Frank bald verhaftet und von dem Konsistorialgericht in Warschau im März 1760 zur unbefristeten Verbannung in das Tschenschochauer Kloster verurteilt wurde.³⁹

Die Taufbetruganklage, die offiziell nur gegen Frank erhoben, aber in der breiten Öffentlichkeit auch den anderen Neophyten beigemessen wurde, rief eine heftige Diskussion über die Zweckmäßigkeit der Judenmission hervor.⁴⁰ Ein Teil der Priesterschaft sah in der massenhaften Judenbekehrung ein Zeichen der Gottesgnade und wollte sie in den innerchristlichen Glaubenskämpfen verwerten. Die Tatsache, daß die Bekehrung "auf wunderbare Weise", das ist ohne Anstrengung der Kirche geschah, wurde von ihnen als Zeichen von "Gottes Vorsehung, die einen von den ungläubigen Juden für das Bekehrungsinstrument wählte"⁴¹ propagiert. Die Verteidiger Franks gaben zwar zu, daß "die Weisen, auf denen Frank die ungläubigen Juden zum katholischen Glauben geführt habe nicht zu billigen sind", aber

protestierten heftig gegen die Isolierung des erfolgreichen Judenmissionars, der noch viele andere Juden zum Glauben führen könnte. Diese Stimmen waren jedoch in der klaren Minderheit, und nicht ohne Grund wurden sie fast ausnahmslos anonym veröffentlicht. Niemand wagte, Frank offen in Schutz zu nehmen.

Der entdeckte Taufbetrug der Sabbatianer hat den gerühmten Missionserfolg völlig kompromittiert und der Judenmission in diesem Jahrhundert ein Ende gesetzt.

Die Sekte der messianischen Apostaten setzte aber ihre Tätigkeit im Untergrund fort, und ihr Führer entwickelte seine Lehre weiter, indem er auf das messianische Weiterleben nach der Apostasie hinzuweisen versuchte. Er hat vor allem das Ziel der messianischen Bestrebungen präzisiert. Der aufzusuchende Kern, der unter den Schalen verborgen steckt, ist nichts anderes als das wahre, geistige Christentum, das von Frank als das Heilige Wissen Edoms, Da'at ha-Kadosch schel Edom genannt, und als Vorbedingung der Offenbarung der Schechina aufgefaßt wurde.

Der entscheidende Beweis für die verborgene Wahrheit des katholischen Christentums war für ihn die in Polen verbreitete Muttergottesverehrung, deren Zentrum in Tschenstochau lag, die er für eine Wahrheitsahnung hielt. In dem Tschenstochauer Muttergottesbild, das Ziel der Pilgerfahrten aus ganz Polen war, soll die Schechina verborgen sein⁴², und Frank und seine Anhänger versuchten durch stundenlange Kontemplationen ihre wahre Gestalt darin zu erblicken und somit das Heilige Edomitische Wissen zu erlangen.

Die Frage, ob eine solche Doktrin noch als sabbatianischer Kryptojudaismus zu betrachten ist und ob in ihrem Licht die Taufbetrugsanklage gegen Frank, die als selbstverständlich gilt, gerechtfertigt ist, lasse ich offen.

Es steht für mich außer allem Zweifel, daß für Frank und seine Anhänger die Taufe eher eine Apostasie war, mehr das Verlassen des als Domäne der erlösungswidrigen Mächte begriffenen rabbinischen Judentums, als eine positive Annahme des christlichen Glaubens.

Andererseits aber ist, trotz der antinomischen Grundeinstellung, seine positive Bewertung des Christentums, dem ein viel größerer Wahrheitsgehalt als dem Judentum und Islam zugemessen wurde, unverkennbar. Diese antinomisch-messianische Lehre von der im Christentum verborgenen Offenbarung prägte die religiösen Einstellungen der Frankisten noch lange nach Franks Tod, wie ihre esoterischen Schriften mit Franks Lehren, die bis in die dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts gefertigt wurden, beweisen. Unter allen Folgen der missionarischen Welle seit der Mitte des 18. Jahrhunderts war sie wahrscheinlich von größtem Belang und längster Dauer.

¹Im Gegensatz zu der reichhaltigen Literatur, die der Frage der Judenmission in Deutschland gewidmet ist, wurde in der Wissenschaft den missionarischen Bemühungen in Polen-Litauen nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt. Die bisher weitaus wichtigste Arbeit wurde von Jacob Goldberg veröffentlicht: Die getauften Juden in Polen-Litauen im 16. -18. Jahrhundert. Taufe, soziale Umschichtung und Integration, "Jahrbücher für Geschichte Osteuropas" 30 (1982), S. 54-99; sie enthält auch die Bibliographien zu diesem Thema. Das erste polnische Buch zum Thema Judenmission wurde von Marcin Czechowicz verfaßt: *Rozmowy chrystjanskie*, Kraków 1575.

²Petrycy Sebastian: *Polityki Aristotelesowej, to jest rządu Rzeczypospolitej z dokladem ksiąg osmioro*, Bd. 1, Kraków 1605, S. 71 und 75. Vgl. auch J. Goldberg, op.cit., S. 56-58

³J. Goldberg, op. cit., S. 59

⁴Slszkowski, S.: *Odkrycie zrad, zlosliwych ceremoniej, tajemnych rad, praktyk szkodliwych*, Brunsberg 1621, Kapitel 21 (ohne Paginierung)

⁵Nach der Verordnung des Konzils, die Bischöfe sollten geeignete Theologen auswählen, die die Juden an bestimmten Sonn- und Feiertagen mit der christlichen Lehre vertraut machten: "Sie sollen die Ungläubigen beiderlei Geschlechts unter Androhung der Strafe, daß ihnen der Handelsverkehr mit den Gläubigen verboten wird, oder unter anderen dafür bestimmten Strafbestimmungen dazu veranlassen, daß sie... zu dieser Predigt kommen". Vgl. M. Agethen, *Bekehrungsversuche an Juden und Judentaufen in der früheren Neuzeit*. "Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden", 1 (1991), S. 68.

⁶Czacki, T.: *Rozprawa o zydach i kraitch*, Kraków 1860, S.56

⁷Wirszyllo: *Stosunek duchowienstawa katolickiego na Wolyniu do zydów w XVIII wieku*, "Miesiecznik Diecezjalny-Łucki" 9 (1934), S. 19

⁸F. Kobielski: *Swiatlo na oswiecenie narodu niewiernego, to jest kazania w synagogach zydowskich miane oraz refleksje i list odpowiadajacy na pytania synagogi brodzkiej*, Lwów 1746.

⁹Vgl. J. Goldberg, op. cit., S. 64

¹⁰*Zywot Xiedza Wawrzynca Owloczynskiego*, S. 113-130.

¹¹Über das Leben und Tätigkeit des Jósef Szczepan Turczynowicz vgl. J. Kalowski: *Dzialalnosc zakonodawcza ksiedza Jósefa Turczynowicza; Studium prawno-historyczne*, Warszawa 1982.

¹²J. Kalowski, op.cit., S. 32.

¹³S. Steger: *Die evangelische Judenmission in ihrer Wichtigkeit und ihrem gesegneten Fortgange*, Hof 1847. S. 21ff.

¹⁴Vgl. D. Wurm: *Z dziejów zydostwa brodzkiego za czasów dawnej Rzeczypospolitej (do roku 1772)*, Brody 1935, S. 54 - 57 und *Shible ha-Besha (In Praise of Baal Shem Tov)*, New York 1984, S. 100.

¹⁵Vgl. *In Praise of the Baal Shem Tov*, op.cit., S. 87. Eine ähnliche Auffassung vertrat am Anfang des 18. Jahrhunderts Izchak Cantorini in seinem Werk *Ef Kez (1707)*. Zwar billigte er, daß Sabbataj die Erlösung eingeleitet hätte, aber zugleich verneinte er, daß er als Apostat die endgültige Erlösung sein könnte. Vgl. Elisheva Carlebach: *The Pursuit of Heresy. Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*, New York 1990, S. 92.

16J. H. Callenberg: Bericht von einem Versuch, das arme jüdische Volk zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit anzuleiten. Die Vierzehnte Fortsetzung, Halle 1736, S. 136 und G. Pikulski: Złosc zydowski przeciwko Bogu i bliznienu, prawdziu i sumieniu na objasnienie Talmudystów na dowód ich zaslepienia i religii dalekiej od prawa Boskiego, Lwów 1760, S. 36.

17Eine solche Ansicht vertrat der große sabbatianische Theologe Abraham Michael Cardoso (1626 - 1706) und sein Schüler Nechemia Chija Chajon (1655 - 1730). Vgl. Gershom Scholem: Sabbataj Zwi. Der mystische Messias, Frankfurt am Main 1992, S. 893 - 898 und E. Carlebach, op.cit., S. 90 - 104.

18Por. A. Kraushar, Frank i frankiski polscy, Bd. II, S. 367. Die Bezeichnung stammt aus Num 35.

19Die Bezeichnung stammt von Baruchjas Vater, Konio.

20In die "Machne" dem Lager der Apostaten, wurde auch Frank nicht aufgenommen, der nach seinen ersten Mißerfolgen in Polen sich für eine Konversion entschied. Gezwungen, Saloniki zu verlassen, hat er "willkürlich" mit einigen seinen Freunden und Verwandten in Giurgiu 1756 den Turban aufgesetzt.

21Es wurden keine ursprünglichen Lehren Baruchjas überliefert, die eine Idee der Konversion zum Christentum zum Ausdruck brachten, aber Frank berief sich in seinen Lehren oft auf die Worte des Baruchjas. Vgl. Jan Doktor, Jakub Frank i jego nauka, Warszawa 1991, S. 82.

22Frank wurde zwar im podolanischen Dorf Korolewka geboren, aber schon im ersten Lebensjahr verließ er mit seinen Eltern Polen, als sein Vater wegen der sabbatianischen Ketzerei angeklagt wurde. Er kam im Dezember 1756 nach Polen als der Vertreter der Sekte Baruchjas.

23Deshalb wurde von der Kirche für die Sabbatianer die merkwürdige Bezeichnung: starozakomni antytalmudysci (mosaistischen Antitalmudisten) benutzt, um ihr Recht auf die den Mosaisten (Starozakonny) eingeräumten Privilegien zuzubilligen zu können.
Por. G. Pikulski: Złosc zydowska, op.cit.

24Vgl. Heinrich Graez: Frank und die Frankisten. Eine Sektengeschichte, Breslau 1868; Aleksander Kraushar: Frank i frankisci polscy, 2 Bände, Kraków 1895; Meir Balaban: Studien und Quellen zur Geschichte der frankistischen Bewegung in Polen, in: Księga pamiatkowa ku czci Dra Samuela Postnanskiego (1864 - 1921) ofiarowana przez przyjaciół i towarzyszy pracy naukowej, Warszawa 1927, S. 25 - 75; Ders.: Letoldot ha-temu'at ha-frankit, 2 Bände, Tel Aviv 1934 - 35; Bernard David Weinryb: The Jews of Poland, Philadelphia 1973, S. 226ff.

25Die führende Rolle bei dem Disput spielten die Brüder Jehuda und Elias ben Aaron aus Nadworna. Frank selbst beklagte sich noch 1784 in Brünn, daß er damals gar nicht gefragt wurde.

26Jedenfalls hatte er den Disputen keine Bedeutung zugemessen. In seinen Lehren, die er in Brünn und Offenbach hielt, wurden sie gar nicht erwähnt.

27M. Balaban, op.cit., S. 36.

28Besondere Aufmerksamkeit verdient seine längere hebräische Fassung, die auch ausführliche Belege aus dem Sohar umfaßte. Seine Fragmente wurden von Peter Beer überstzt und veröffentlicht: Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestehenden und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah, Brünn 1823, Bd. II, S. 311-321.

29Die Thesen und das Protokoll des Disputes in Kamieniec Podolski wurden von Franciszek Kleyn in seiner Urkundensammlung: Curam judicio recolendae memoriae Nicolai de stemmate Jelitaram a Dembowa Góra Dembowski... Pars III, Lwów 1758 veröffentlicht.

³⁰Charakteristisch sind die Worte der Frankisten, die nach Abschluß der Disputation an Rabbiner Rappaport, einen der orthodoxen Teilnehmer des Disputes, herantraten und riefen ihm höhnisch zu: "Chaim! Du wolltest unser Blut vergießen, nun hast du Blut für Blut", vgl. M. Balaban, op.cit. S. 38.

³¹Vgl. das Protokoll des Disputes in G. Pikulski: op.cit., Lwów 1760, S. 167.

³²Vgl. M. Balaban, op.cit. S.34.

³³Polski Słownik Biograficzny, Bd. V, Kraków 1939, S. 97.

³⁴Die Zahl der konvertierten Sabbatianer ist noch heute umstritten. Jedenfalls 1758 berechnete der Bürgermeister von Warschau die Zahl der nur in dieser Stadt wohnenden Frankisten auf 8 000.

³⁵Seine Lehren wurden in den Jahren 1784 - 91 in Brünn und Offenbach niedergeschrieben und sind in der umfangreichen Sammlung "Zbiór Słów Panskich w Brünnie mówionych" verfaßt, die jetzt von mir zur Herausgabe vorbereitet wird.

³⁶Zibór Słów Panskich w Brünnie mówionych 725.

³⁷Vgl. Aus den Briefen eines Sabbatianers, "Zeitschrift für die Historische Theologie", Leipzig 1845, Heft II, S. 140.

³⁸Zibór Słów Panskich w Brünnie mówionych 521.

³⁹Der volle Text dieses Urteil wurde von A. Kraushar (op.cit., Bd. I, S. 204 - 206) veröffentlicht.

⁴⁰Die wichtigsten Beiträge zu diesem Thema wurden von einem anonymen Verfasser im Sammelband: Myśli z historii o contratamudystach wiernie, krótko i zupełnie zebrane z okazji nastopioej od zwierzchności na zawstyżenie żydowskiego uragania z przyłączeniem uwagami o stanie terażniejszym szrzejcianów pomiesczanych z żydostwem oraz przestrojami bardzo potrzebnymi i pozytecznymi przez pewnego wydane, Zamosc 1761, veröffentlicht. Vgl. auch Konstanty Awedyk: Opisanie wszystkich dworniejszych okolicznosci nawrócenia do wiary świętej contratamudystów albo historia krótka, ich poczkatki i dalsze sposoby przystepowania do wiary sweitej wyrazajaca, Lwów 1760.

⁴¹Myśli, op.cit. (ohne Paginierung).

⁴²"Die Jungfrau ist in Tschenstochau, in dem Porträt verborgen", Zbiór Słów Panskich w Brünnie mówionych 124.



²⁰Charakteristisch sind die Titel der Thesen, die vom Abschlusse der Disputation an Rabbiner Kopylow, dem die orthodoxen Anhänger des Talmud, besonders mit vielen ihm ähnlich zu Thesen: "De veritate libri de veritate, de veritate de veritate", vgl. M. Bahlow, op.cit. S. 38.

²¹Vgl. die Disputation in Breslau, op.cit., S. 167.

²²Vgl. M. Bahlow, op.cit. S. 38.

²³Wladislaw Pawlowicz, op.cit. S. 22.

²⁴Vgl. zum die verschiedenen Fassungen der alten Texte ausführlich, Jahrbücher 1756 berichten der Regierung von Warschau die Zahl der mit in diesen Text verarbeiteten Fassungen auf 8 000.

²⁵Seine Lehre wurde in der Folge 1764 - 65 in Warschau veröffentlicht und sind in der unvollständigen Fassung "Ziemi Słow Pańskich w sprawie ortodoksyjnej" veröffentlicht, die jetzt von mir von Hirsberg veröffentlicht wird.

²⁶Ziemi Słow Pańskich w sprawie ortodoksyjnej 72.

²⁷Vgl. Aus der Briefe eines Schriftstellers, "Ziemi Słow Pańskich w sprawie ortodoksyjnej", Leipzig 1845, Teil II, S. 140.

²⁸Ziemi Słow Pańskich w sprawie ortodoksyjnej 72.

²⁹Der volle Text dieses Urteils wurde von A. Kraus (op.cit., Bd. I, S. 200) veröffentlicht.

³⁰Die wichtigsten Beiträge zu diesem Thema wurden von einem anonymen Verfasser im Zusammenhang: "Myśl z historii o kontrastach między wierne, kritic i zapiecia siewna z obywatelami od zwiastowania na zawodydanie żydowskiemu program z przytoczeniem swawolno o stanie izraelskiej sirtoczejwice postawionych z zydami oraz przedstawienie ludno polskobym i prostejczyjny przez powego wydane, Zagan: 1761, veröffentlicht. Vgl. auch Komoroski, Jurek: Opisanie wyzyskach dwojonejstych obywatelstwa mowicema do wazy jazyka kontrastowymow albo historia kritic, ich jazyka i obywatelstwa przygotowania do wazy woznej wyzyskach, i woz 1761.

³¹Myśl, op.cit. (siehe Paginierung).

³²Die Briefe ist in Tschechisch, in dem Buche "Ziemi Słow Pańskich w sprawie ortodoksyjnej" 124.

ULB Halle
000 886 718

3/1



C 2 42 (16. 1994)

Sektion Orient- u. Altertumswissenschaften
Byzantinische
Bibliothek



