

Luthers Betrachtung der Juden nach Psalm 109 und der evangelische Anspruch auf Schriftgemäßheit

Ein Nachtrag zu einer Veröffentlichung der VELKD

Von Christoph Bultmann

Das Bewusstsein von der Endzeit
als religiöse Hochzeit
bildet in der Regel nicht die Grundlage
für Dialog und Verständigung.
*Ernst-Joachim Waschke**

1. Quellenlage und Erinnerungskultur

Die Wittenberger Reformation des 16. Jahrhunderts wird gerne durch das Motto „sola scriptura“ zur Bezeichnung von Erkenntnisgrund und Erkenntnisprinzip für alles Offenbarungswissen und, sofern die Offenbarung im Glauben angenommen wird, für alles Glaubenswissen charakterisiert. Die Kirchen, die aus dieser Bewegung entstanden, sind ihrem Selbstverständnis nach, wie Luther zum Beispiel in seiner Vorrede zu den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 betont, „durch Gottes Gnaden mit dem reinen Wort ... beschickt“ und wissen deshalb im Blick auf alle für das kirchliche Leben wesentlichen Lehrpunkte auch von einem Konzil „nichts Bessers zu hoffen [oder] zu [er]warten“.¹ Kommunikation über die eigenen Kirchengrenzen hinweg ist eigentlich nicht mehr erforderlich.

Luther musste sich 1537, um überhaupt über sein „Bekenntnis“ von 1528 hinaus noch ein weiteres Mal zur Feder zu greifen und „Artikel“ der Glaubenslehre zu formulieren, einen Ruck geben und ermutigte sich dazu mit einer Erinnerung an Jean Gerson (1363–1429):

„Ich denke oft an den guten Gerson, der zweifelt, ob man etwas Guts sollt öffentlich schreiben: Tut man's nicht, so werden viel Seelen versäumet [= vernachlässigt], die man kunnte erretten. Tut man's aber, so ist der Teufel da mit unzähligen giftigen,

* *Ernst-Joachim Waschke*, Martin Luther und die Juden oder: Von einem Irrweg in der Theologie, in: *Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden* (Jes 56, 7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kunst, hg. von *Julia Männchen* u. a., Neukirchen-Vluyn 2007, 371–383, Zitat 376.

¹ BSLK 411. In der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ war 1520 noch ein anderes Interesse an einem Konzil zum Ausdruck gekommen; vgl. StA 2, (89) 96–167, hier 106–108 zur „dritten Mauer“ der römischen Kirchenfestung. Vgl. dazu jetzt *Thomas Kaufmann*, *An den christlichen Adel ...*, Tübingen 2014, 127–140.

bösen Mäulern, die alles vergiften und verkehrn, daß doch die Frucht verhindert wird.“²

Das Publizieren läuft also weiter, auch wenn es überflüssig sein und vergeblich bleiben mag. Doch was für eine „Frucht“ soll es bringen? In seinem „Bekenntnis“ von 1528 hatte Luther einleitend festgestellt, er habe „von Gotts gnaden alle diese artickel ... auff vleyssigst bedacht“ sowie „durch die schrift vnd widder herdurch offtmals gezogen“³, und gibt damit zu erkennen, was gemeint ist, wenn es heißt, dass die der Wittenberger Reformation verpflichteten Kirchen „mit dem reinen Wort ... beschickt“ seien. Die Schrift ist die Instanz, an der alle in die Form von Glaubensartikeln gebrachten Lehrpunkte überprüft werden müssen, und durch den hermeneutischen Prozess der Ableitung von Glaubensartikeln aus der Schrift gewinnt das „reine Wort“ seine kirchliche Gestalt. Missverständnisse können für die Reformatoren nicht mehr in dem Prozess der Schriftauslegung entstehen, sondern nur noch in dem Prozess der Kommunikation über diese Schriftauslegung, bei der sich die von Gerson beschriebene Erfahrung meldet.

In der evangelischen Erinnerungskultur ist es nun ein auffälliger Befund, dass Luthers Verfahren, das Prinzip „sola scriptura“ wirksam zu machen und Lehrsätze „durch die Schrift zu ziehen“, so gut wie keine Rolle spielt. Der Prozess der Auswahl und Auslegung von bestimmten Äußerungen – oder, wie es in früherer exegetischer Tradition hieß, von „auctoritates“ – in den biblischen Texten als Unterbau für kerygmatisch oder kirchenpolitisch orientierte Lehrsätze wird selten zum Gegenstand der Untersuchung. Wenn das Motto „sola scriptura“ jedoch mehr als ein rein formales Programm sein soll, das sich für kirchliche Profilbildung formelhaft wiederholen lässt, wäre es wichtig zu überprüfen, was für eine Gestalt von Bibelrezeption eigentlich der Überzeugung zugrunde liegt, die der Wittenberger Reformation verpflichteten Kirchen verfügend über das „reine Wort“.

Das hier skizzierte Problem wird aktuell an einem Fallbeispiel deutlich, in dem es um Luthers Lehrposition gegenüber dem rabbinischen Judentum geht. Volker Weymann hat dazu einen umsichtigen und nachdenklichen Text vorgelegt, der auf einen Vortrag in Dresden im Oktober 2013 zurückgeht und in die Schriftenreihe „Texte der VELKD“ aufgenommen wurde.⁴ Für zahlreiche Aspekte des Themas kann hier direkt auf Weymanns Vortrag verwiesen werden, zumal die Druckfassung auch reichhaltige Verweise auf die Diskussionslage zu diesem Thema in der wissenschaftlichen Literatur enthält. Im Folgen-

² BSLK 410; der Verweis auf das „Bekenntnis“ von 1528 a. a. O., 409. Gemeint ist der Text im Anhang einer Abhandlung zum Abendmahl (Vom Abendmahl Christi), in dem Luther „alle artickel [s]eines glaubens“ vorstellt: StA 4, (13) 25–258, 27, das Bekenntnis 245–257 bzw. DDStA 1, 551–569 (Übertragung: *Christopher Spehr*).

³ StA 4, 245 bzw. DDStA 1, 554/555.

⁴ Texte aus der VELKD Nr. 168, Dezember 2013: Luthers Schriften über die Juden. Theologische und politische Herausforderungen, von *Volker Weymann*, hg. und eingeleitet von *Eberhard Blanke*. Publiziert als Download von der Website der VELKD: www.velkd.de.

den wird es nur um einen Nachtrag zu Weymanns Vortrag gehen, der Luthers Verfahren, das Prinzip „sola scriptura“ wirksam zu machen, etwas stärker in das Blickfeld rücken soll.

Konventionell werden zum Thema „Luther und die Juden“ als „Judenschriften“ Luthers eine Schrift von 1523, eine Korrespondenz von 1537 mit einer Ergänzung von 1538 und zwei (bzw. drei) Schriften von 1543 genannt.⁵ Die „frühe“ Schrift von 1523, *Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei*, gilt als eine Schrift, in der Luther ein positives Bild des rabbinischen Judentums vermittele, insofern als er von der Hoffnung geleitet werde, die postulierte neu gewonnene Klarheit des Evangeliums werde auch auf Juden ausstrahlen und eine Überwindung ihrer Ablehnung der christlichen Predigt einleiten. Luther ist hier an der politischen und sozialen Herstellung einer günstigen Kommunikationslage interessiert, um mit der christlichen Apologetik überzeugen zu können. Die Korrespondenz mit Joseph (Josel) von Rosheim (1478?–1554) und eine anschließende Polemik gegen Sabbatarier in Mähren als von Juden zur Sabbatobservanz verführte Christen gelten als feindselige Schriften, aber noch mit Maß.⁶ Aus dem Jahr 1543 werden die Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* und die Schrift *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* angeführt.⁷ Beide Schriften gelten als feindselig und gehässig und ohne jedes Maß; am meisten zitiert wird Luthers konkrete politische Intervention mit der Forderung, den Juden dort, wo sie überhaupt ein Bleiberecht haben, durch Zerstörungen und Verbote ihre Synagogen, Häuser, Bücher, Rabbiner zu nehmen und ihre wirtschaftliche Existenz zu verunmöglichen. Irritierend ist es, dass Melanchthon einem Brief an Landgraf Philipp von Hessen vom 17. Januar 1543 ein Exemplar von *Von den Juden und ihren Lügen* beilegt und bemerkt: „Ich sende auch e. f. g. dieses sein [Luthers] buchlin wieder die Iuden, das warlich viel nutzlicher lahr hatt.“ Einem Brief an den Landgrafen vom 28. März 1543 legt er ein Exemplar von *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* bei und notiert vielleicht etwas distanzierter: „Ich sende e. f. g. das

⁵ Für eine Vorstellung dieser Schriften sei hier auf Weymann, a. a. O., 7–23 verwiesen. Weymann notiert zu Recht, dass die konventionelle Bezeichnung „Judenschriften“ schon für sich genommen fragwürdig sei (a. a. O., 8). Einen sehr guten Überblick gibt auch der Beitrag von Hans-Martin Kirn, *Luther und die Juden*, in: Luther Handbuch, hg. von Albrecht Beutel, Tübingen 2005, 217–224. Ausführlich werden die Schriften von 1523 und 1543 vorgestellt und erörtert von Thomas Kaufmann, *Luthers „Judenschriften“*, Tübingen 2011, sowie von Brooks Schramm/Kirsi I. Stjerna, *Martin Luther, the Bible, and the Jewish People*, Minneapolis 2012. Das Buch von Kaufmann hat bei Weymann umfassend Berücksichtigung gefunden, das Buch von Schramm und Stjerna stand dem Autor noch nicht zur Verfügung. Für die Diskussion der Schriften im Zusammenhang biographischer Darstellungen sei auf Volker Leppin, *Martin Luther*, Darmstadt 2006, 340–344, und Heinz Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München 2012, 544–573, verwiesen.

⁶ Vgl. Kaufmann (s. Anm. 5), 81–90; Schramm/Stjerna (s. Anm. 5), 126–128, 147–155. Zu Joseph (Josel) von Rosheim vgl. Chava Fraenkel-Goldschmidt, *The historical writings of Joseph of Rosheim. Leader of Jewry in Early Modern Germany*, Leiden 2006, bes. 31–36, 232–239.

⁷ Vgl. Weymann (s. Anm. 4), 13–22; Kirn (s. Anm. 5), 220–223; Kaufmann (s. Anm. 5), 90–127; Schramm/Stjerna (s. Anm. 5), 164–180.

ander buch von den Juden, das doctor Martinus ietzund gantz neulich hatt lassen außgehen, damit e. f. g. sehen, was ietzund sein arbeit ist.“⁸ Im Vergleich mit der „frühen“ Schrift von 1523 werden die „späten“ Schriften von 1543 als Texte betrachtet, die durch einen „Umschwung“ oder eine „Kehrtwende“ bedingt seien.⁹ Die Basis für alle Schriften Luthers zum Thema sei die Deutung von Jesus als davidischer Messias, deren neutestamentliche Fundierung nicht in Frage stehen kann (vgl. z. B. Röm 1,1–4).¹⁰ So stellt Weymann fest:

„Luthers Versuch von Beweisen für die Messianität Jesu aufgrund der Schrift wie damit übereinstimmend mit Ereignissen der Geschichte bildet ... die gemeinsame Basis, auf der allerdings bei ihm ein Umschwung geschah: ging es ihm doch 1523 entschieden um freundlichen Umgang mit den Juden und darum, ihnen das Kommen des Messias in Jesus Christus als unwidersprechlich nahe zu bringen, so geschieht 1543 die schroffe Abweisung der Juden und ihrer sog. Lügen.“¹¹

Bibelrezeption zum Thema Judentum bedeutet bei Luther indessen keineswegs nur die Lehrposition, dass Jesus der im Judentum in nach-davidischer Zeit erwartete Messias sei. Vielmehr gibt es für Luther einen Psalm, der als ein biblisch-autoritatives Wort über das Judentum zu werten ist. Dieser Psalm ist Psalm 109. Luther hat zu dem Psalm eine Auslegung geschrieben, die in seine Publikation *Vier tröstliche Psalmen an die Königin zu Ungarn* von 1526 eingegangen ist.¹² Mit einer sorgfältigen Analyse des Psalms selbst und einer

⁸ Vgl. Weymann (s. Anm. 4), 19f. mit Anm. 74, 21 mit Anm. 86. Für die Brieftexte: Melanchthons Briefwechsel [= MBW] 12, Texte 3127–3420a (1543), hier Nr. 3148, Z. 40f. bzw. Nr. 3208, Z. 64–66 (vgl. Z. 23–25); vgl. auch Nr. 3185, Z. 2–4 (an Gregor Brück). In einem Brief an Friedrich Myconius in Gotha vom 27. August 1543 empfiehlt Melanchthon die dritte Schrift Luthers (Von den letzten Worten Davids) und erläutert für den Themenzusammenhang: „Scio tibi voluptati hanc lectionem fore. Quid enim piis dulcius est quam confirmari in agnitione filii dei et discere veram invocationem? Sepe deploro populum non discernere invocationem suam ab ethnica aut Iudaica aut Turcica.“ (Nr. 3305, Z. 10–13). Vgl. auch Kaufmann (s. Anm. 5), 179–182 (Kap. 15. Zu Melanchthons, Bucers und Erasmus' Haltung gegenüber der Judenheit).

⁹ „Umschwung“ ist der Begriff bei Weymann (s. Anm. 4), 15, vgl. das folgende Zitat im Text; „Kehrtwende“ ist der Begriff bei Blanke (s. Anm. 4), 1 (der Begriff „Kurskorrektur“, ebd., ist wohl ein Versehen). „Umschwung“ ist auch der Begriff bei Kirn (s. Anm. 5), 220, jedoch verbindet Kirn diesen Begriff zutreffend mit einer Publikation Luthers schon aus dem Jahr 1526 (s. im Folgenden). Vgl. das früh/spät-Modell auch in den Biographien von Leppin (s. Anm. 5) und Schilling (s. Anm. 5).

¹⁰ Der christologische Hauptartikel in den Schmalkaldischen Artikeln kommt indessen ohne einen Bezug auf das Thema der Messianität aus: BSLK 415f. Diese Beobachtung wäre etwa zu Schramms These in Beziehung zu setzen, nach der die davidische Messianität Jesu für Luther „the most basic of all theological issues“ gewesen sei (Schramm/Stjerna [s. Anm. 5], 3–16, hier 13). In einem Zusatz zur Druckfassung der Artikel von 1538 gegen alle „Enthusiasten“ ohne das wahre „Wort“ spricht Luther allerdings auch in diesem Kontext mit Bezug auf Apg 10,1–11,18 von der Erkenntnis von Christus als Messias im Gegensatz zu den „verstockten, ungläubigen Juden“, die diesen Messias „verleugnen“ und „verfolgen“: BSLK 453–456, hier 455.

¹¹ Weymann (s. Anm. 4), 15.

¹² WA 19, (542) 552–615. Die Widmungsträgerin ist Maria von Österreich (1505–1558), Königin von Böhmen und Ungarn, ab 1531 Generalstatthalterin der Niederlande. Wie Karl (1500–1558) und Ferdinand (1503–1564) war Maria eine Tochter des 1509 zum Kaiser gekrönten

Diskussion der Auslegung Luthers hat Arndt Meinhold letzthin die Bedeutung dieses Textes unterstrichen.¹³ Auch Schramm und Stjerna geben in ihrem Reader diesem Quellentext sein gebührendes Gewicht.¹⁴ Luthers Auslegung von Psalm 109 ist ein lehrreiches Beispiel dafür, wie Luther einen bestimmten Lehrpunkt „durch die Schrift zieht“.

2. Psalm 109 als ein Text über das Judentum

Zur Eröffnung seiner Auslegung stellt Luther Psalm 109 folgendermaßen vor:¹⁵

„Den Psalm ... hat David ym geist gemacht von Christo, wilcher redet den ganzen Psalmen ynn seiner eygen person widder Juda, den verrether und widder das ganze Jüdenthum und verkündigt, wie es den selbigen gehen werde.“ (595)

Der Psalm ist also ein bedeutender Text: Der König und Psalmdichter David versetzt sich im Geist in den davidischen König Jesus Christus, der wiederum „in seiner eigenen Person“ von Judas aus dem Zwölferkreis spricht. Dieser Judas aus dem Zwölferkreis ist ein typologischer Repräsentant des ganzen Judentums nach der Zeit des Verrats, der Verhaftung, der Verurteilung und der Kreuzigung Jesu. Dass der Psalm von Judas spricht, ist für Luther ein biblisch autorisiertes hermeneutisches Postulat, denn Ps 109, 8b wird in einer Rede des Petrus in der Apostelgeschichte genau in einer Anwendung auf Judas zitiert. Der Kontext für das Zitat in Apg 1, 15–26 gibt zugleich das Thema der Ablösung oder Ersetzung vor. So heißt es in der Rede des Petrus: „Das Schriftwort musste in Erfüllung gehen, das der heilige Geist einst durch den Mund Davids gesagt hat über Judas“ (V. 16). Aus Ps 109 wird dann das Votum zitiert, „sein Amt erhalte ein anderer“ (V. 20), und die Zugehörigkeit zum Zwölferkreis wird auf Matthias übertragen.¹⁶ Damit ist in der Apostelgeschichte ein konkreter Vorgang geschildert. Doch Luther weitet den Sinnhorizont des

Maximilian I. (1459–1519). – Von dem Werk lassen sich für 1526/27 insgesamt sechs Drucke nachweisen (*Josef Benzing/Helmut Claus*, Lutherbibliographie Bd. 1, Baden-Baden ²1989, 271f.: Nr. 2337–2342); eine separate Ausgabe der Auslegung von Ps 109 erschien in Wittenberg 1535 unter dem Titel „Der 109. Psalm: Deus laudem. Wider den Verräter Juda und wider alle, die Judas Art an sich haben, als da sind alle Verfolger und Rotten wider Christus Wort“ (Nr. 2343 und 2344 = VD16 L 6974 und 6975). Mindestens diese separate Ausgabe müsste zu Luthers „Judenschriften“ gerechnet werden.

¹³ Arndt Meinhold, Psalm 109 in Luthers „Vier tröstliche Psalmen an die Königin zu Ungarn“, in: Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik, hg. von Christoph Bultmann, Walter Dietrich und Christoph Levin, Göttingen 2002, 226–241.

¹⁴ Schramm/Stjerna (s. Anm. 5), 107–116; der Text bleibt jedoch in Stjernas Zusammenfassung unerwähnt (a. a. O., 33–35). Schramm weist zu Recht auch auf Luthers Auslegung von Psalm 68 von 1521 hin (a. a. O., 10); diese Auslegung enthält signifikante adversus-Judaeos-Abschnitte zu V. 1f. (WA 8, 1–35, hier 4f.), V. 14 (16f.), V. 16–18 (18–21), V. 21 (22f.; zitiert bei Schramm ebd.) und V. 32–34 (32–34) (Verszählung nach der Lutherübersetzung).

¹⁵ Die Seitenzahlen im Text nach der Ausgabe in WA 19 (s. Anm. 12).

¹⁶ Übersetzung nach der Zürcher Bibel 2007. Neben dem Zitat aus Ps 109 steht ein Zitat aus Ps 69.

Psalmzitats weit aus, indem er Psalm 109 auf Judas und „das ganze Judentum“ bezieht. Dafür nimmt er eine Wendung im Text in Anspruch, mit der Judas als der „Anführer“ [*hodēgos*] derer bezeichnet wird, „die Jesus verhafteten“ (V. 16, vgl. Lk 22, 47 f. 54). Petrus in der Apostelgeschichte wird also für Luther zu derjenigen Autorität, die verbindlich klar macht, dass Ps 109 nicht nur auf Judas aus dem Zwölferkreis, sondern auch auf das Judentum insgesamt zu beziehen ist:

„Also füret auch S. Petrus diesen Psalm ... von Juda Nicht, das er alleine von Juda rede, sondern wie Sant. Petrus daselbst spricht, Juda sey das heubt odder fürnemest [*hodēgos*] gewest, das Christus gefangen und gemartert ward. Auch Christus selbst für Pilato bekennet, das Juda die grösseste sünde gethan habe, das er yhn uberantwort habe. Darümb gehet der Psalm fürnemlich widder Juda, Aber doch auch widder alle, die mit Juda sind und ynn seinem wercke bleiben und folgen, wie hie ym Psalm Christus selbst deutet und spricht: ‚So müsse es gehen allen, die mir widder sind‘“.

Die Argumentation mit Bezug auf Apg 1,15–26 wird dabei durch einen zweiten Schriftbeleg aus der Szene von Jesus vor Pilatus gestützt, die in der Version nach dem Johannesevangelium den Ausspruch Jesu enthält: „(Du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben gegeben wäre. Darum) hat der, der mich dir ausgeliefert hat, größere Schuld.“ (Joh 19,11). Darüber hinaus findet Luther eine Bestätigung auch in Ps 109 selbst, wo mit V. 20 f. eine Ausweitung der Klage des Verfolgten ablesbar ist.

Aufgrund des Zitats in Apg 1 steht für Luther fest, dass Ps 109 ein Psalm über das Judentum seit der Aktion des Judas ist. Die Auslegung von Psalm 109 aus dem Jahr 1526 sollte deshalb stets in Rechnung gestellt werden, wenn es um Luthers „Judenschriften“ geht. Wie zu zeigen ist, wird Luthers Auslegung von seiner Betrachtung des Judentums beherrscht, auch wenn Judas typologisch gesehen noch weitere Gegner der Wittenberger reformatorischen Theologie repräsentieren kann.¹⁷ Die Ausführungen von Weymann sollen deshalb mit der folgenden Vorstellung dieser oft vernachlässigten „Judenschrift“ ergänzt werden.

Nach der bereits zitierten Einführung in die Auslegung ist festzuhalten, dass Luther aus der Passionsgeschichte vom Themenaspekt „Judas“ her die Schuld am Tod Jesu kollektiv dem Judas und „alle[n], die mit Juda sind und ynn seinem wercke bleiben und folgen“, zuschreibt. Diese Interpretation wird in der Auslegung selbst durch den Kommentar zu Ps 109,17 („Er liebte den Fluch, und er kam über ihn, / er verschmähte den Segen, und er wich von ihm.“) unterstrichen, wenn Luther sich auf die Evangelienzählungen bezieht

¹⁷ D. h. „alle, die Judas art an sich haben, als da sind alle verfolger und Rotten widder Christus wort. Denn die selbigen lestern allzumal die warheit und verfolgen die rechten Christen.“ (595; vgl. den Titel des Neudrucks von 1535, s. o. Anm. 12). Weitere Bezüge auf Gegner z. B. in der Kommentierung von Ps 109, 6: „so thuen ytzet unser Rottengeister uber dem Sacrament, so thut auchs Bapstum“ (599).

und zum Stichwort des „geliebten“ Fluchs aus Mt 27,25 den Ruf „Sein blut kome über uns und unser kinder“, und zum Stichwort des „verschmähten“ Segens aus Joh 19,15 den Ruf „Wir haben keinen König on den Keiser“ zitiert (605 f.). In diesem Raum historischer Anschauung und theologischer Anwendung bleibt Luther gebunden.

Das thematische Zentrum von Ps 109 ist das Thema „Fluch“. Luther entwirft dafür eine Erklärung, die dem selbst gestellten Einwand gerecht werden soll: „Warümb flucht denn Christus so ubel, der doch verbeut und leret Math. 6., man solle nicht fluchen?“ [Mt 5, 43–45] (595). Für die Auflösung des Einwandes werden zwei Modelle angeboten: Zum einen geht es dem (von David im Geist erfassten) Sprecher Christus nicht um seine „Person“, sondern um sein „Amt“, zum anderen verbietet sich der Fluch nur dort, wo es um die „Liebe“ geht, nicht aber dort, wo es um den „Glauben“ geht (595).¹⁸ Also: „Ist kürztlich die antwort: Liebe flucht nicht, rechet sich auch nicht. Aber der glaube flucht und rechet.“ (595). Analogie ist das Predigen gegen Ketzerei, das Luther für unverzichtbar erklärt (596).

„Also ist das fluchen Christi ynn diesem Psalm nicht umb seiner person willen sondern umb seines ampts und worts willen, das der Juden yrthum wil sich betstigen und das Euangelion untretten. Da wündscht er, das sie untergehen sollen und kein glück mit yhrem Jüdentum haben ... Darümb mus es geflucht, ubels gewünscht und rache gebeten sein widder des Euangelion verfolgung und yrthum und widder die, so solch unglück treiben und anrichten.“ (596)

Die Kirche des „reinen Wortes“ kann nur sein, was sie ist, wenn sie das „reine Wort“ mit dem Fluch schützt und dafür das Gebot der Liebe außer Kraft setzt.¹⁹ Christus, der ja in dem Psalm spricht, ist dabei das Vorbild für alle Prediger des Evangeliums. So kommentiert Luther Ps 109, 2:

„Denn die falschen meuler der gottlosen haben sich widder mich auffgethan Und reden widder mich mit lügen zungen. Das ist ...: Sie beliegen und lestern mich schendlich und felschlich, das meine lere, dein wort, mus yrthum, Ketzrisch, auffrürisch und verdampft sein. Darümb schweige du nicht [V. 1] und lobe mich [V. 1 in Luthers Deutung] widder yhr schelten und schenden. So mus gehen allen Euangelii predigern.“ (597)

Die Logik der Wittenberger Reformatoren im Hinblick auf den Schutz der rechten Lehre hat ihre klaren Konsequenzen für Luthers Lehre über die Juden. Die Juden stehen nicht nur von der Evangelienerzählung her unter einem Fluch, sondern auch direkt von Christus her, der „wünscht, dass sie untergehen und kein Glück mit ihrem Judentum haben“ (vgl. 596). Mit dem Thema

¹⁸ Das Thema von Glaube/Liebe wird von *Weymann* (s. Anm. 4), 16 mit Anm. 53 und 31, mit Bezug auf die Galater-Vorlesung von 1531 zitiert, aber offenbar missverstanden. Das Begriffspaar begegnet in der positiven Variante z. B. auch in der Auslegung von Psalm 68, 13 (s. Anm. 14), 15 (als „Fittich und Flügel“ der Taube).

¹⁹ Im Kontext der Erläuterungen zu Ps 109, 1–6 spielt das Wortfeld „Lehre Gottes“, „rechte Lehre“ und „Wahrheit“ eine große Rolle (596–599).

des Fluchs verknüpft Luther einerseits das Motiv der Verstockung, andererseits das Motiv des Ergehens der Juden.

Das Verstockungsmotiv spielt in der Auslegung von Psalm 109 eine große Rolle.²⁰ Eingeführt wird es in der Kommentierung von Vers 6, in der es mit dem Bildgehalt der Psalmmitte „und ein Ankläger trete zu seiner Rechten“ verknüpft wird. Der „Ankläger“ (Zürcher Bibel) ist bei Luther – wie in der Vulgata – der „Satan“ (für das hebräische Wort *śātān* in der Parallele zu *rāšā'*), der die Herrschaft über die Juden übernommen hat.²¹ Das Wirken des Satans hält die Juden unter allen Bedingungen von einer Aufgeschlossenheit für das Evangelium ab. Selbst wenn die Juden zu dem Entschluss kämen, die „Wahrheit“ wissen zu wollen, sollen sie gemäß der Psalmmitte damit nicht zum Erfolg kommen:

„So sey der Teuffel da ... und verstocke und verblende sie, das sie nicht mügen eraus komen, ob man yhn gleich die warheit so helle und durre für legt, das sie es greiffen möchten. Solche straffe sehe wir heutiges tages ynn den Jüden, das sie nicht weichen von yhrem synn, ob sie wol wissen, das sie überwunden sind mit der schrift.“ (599)

Das Verstockungsmotiv wird von Luther vor allem in der Kommentierung der Verse 18 und 19 verwendet, in der es dann mit dem Bildgehalt der Psalmworte, dass der „Fluch“ wie ein „Kleid“ seinen Träger umgeben werde bzw. umgeben möge, und weiteren Bildern für die Wirkkraft des Fluches verknüpft wird (606–609).

„Hie zeigt er an, wie tieff solche verstockung ynn yhren hertzen stickt und wie fest sie sitzt, das sie schlechts nicht sind zubekeren. Da ist verloren alle predigt, vermanen, drewen, singen und sagen. ... Also hanget den Juden auch an die verstockung, das sie den fluch lieben. Da ist kein rad, sie können on solche verstockung nicht sein.“ (606)

In zahlreichen Wiederholungen wird das Motiv auch für die Deutung der Bilder „Wasser“ und „Öl“ verwendet; die Verstockung sei in solchem Grade in die Juden gedrungen, dass sie „gleich yhr natur worden ist“ oder „so gar durch hertz, mut und synn“ gegangen ist (607). Nur die vom Satan bewirkte Verstockung kann erklären, warum die „Vernunft“ bei den Juden nicht ansprechbar ist (599, 603).

Sollte Luther in seiner Schrift von 1523 die Hoffnung gehabt haben, die Wittenberger Freilegung des Evangeliums könne ihre Wirkung auch auf die Juden nicht verfehlen, so ist sein Auslegungstext von 1526 ein Beleg dafür, dass diese Hoffnung bei ihm keinen erheblichen Stellenwert hatte.²² Kirn beurteilt die Aus-

²⁰ Vgl. für den biblischen Hintergrund 2 Kor 3,14; Röm 11,7–10 mit Bezug auf Jes 29,10 und Ps 69,23 f.; Mk 3,1–6 und 4,11 f. mit Bezug auf Jes 6,10; Joh 12,37–43 mit Bezug auf Jes 6,10.

²¹ Der Bildgehalt der Psalmmitte „der Satan stehe zu ihrer Rechten“ wird von Luther zu V. 12 und zu V. 14 noch einmal evoziert (602 f.). Auffällig ist, dass Luther im Kontext Joh 5,43–45 nicht anführt.

²² Vgl. Weymann (s. Anm. 4), 9–11 (und 12 bei Anm. 33). Die Ausführungen zum Verstockungsmotiv a. a. O., 15 mit Anm. 48, sind mit Rücksicht auf den Text von 1526 zu korrigieren.

legung von Psalm 109 im Vergleich zu der Schrift von 1523 folgendermaßen: Die „gesellschaftliche Diskriminierung [der Juden] war nicht mehr Gegenstand der Selbstbesinnung und Kritik, sondern biblisch vorausgesagte Strafexistenz. Damit verließ Luther seine 1523 formulierte Position.“²³ Indessen macht Weymann deutlich, dass es auch 1523 nur um die Frage von „etlichen“ unter den Juden ging,²⁴ und dieses auf Röm 11,1–6 beruhende Motiv hat wiederum auch 1526 in der Kommentierung von Ps 109,19 und 20 sein Gewicht (608–610).²⁵

Das Motiv des Ergehens der Juden als Wirkung des Fluches lässt sich für Luther auf die geschichtliche Erfahrung der Juden unter den Römern und bis in seine Gegenwart hinein beziehen. Die Zeit der Römer oder auch die Zeit der Zerstörung Jerusalems oder auch die Zeit der Apostel wird zu Vers 8 und 9 sowie 13 und 15 angesprochen (600 f., 602, 603 f.). Doch der Fluch aus der Psalmbitte wirkt weiter:

„Alle plage, die geistlich und leiblich sind, erzelet er [Christus = die Stimme des Beters] über die Jüden. Denn das volck sehen wir für augen, wie sie sint der zeit yhrer verstörung unstete sind, hie und da ausgetrieben werden und nirgent gewis sitzen und müssen allenthalben betteln, nicht umbs brot sondern umb wonung ynn landen.“ (601, zu Vers 10; vgl. weiter 602 zu Vers 13)

„So stymmet die erfahrung mit dem text, das uber kein volck solche fluche gehen unter der sonnen denn uber sie, wol funfftzehen hundert jarlang. ... Jhesu Christi feinden, den Jüden, gehts gleich wie hie stehet; da kan man nicht für uber.“ (603, zu Vers 14)²⁶

In diesem Ergehen geschieht, so Luther, den Juden kein Unrecht. Nach Ps 109,16, wo der Beter gegen seinen Gegner um Vergeltung ruft, weil dieser „nicht daran dachte, Gutes zu tun, sondern den Elenden und Armen verfolgte“ (Zürcher Bibel), sieht sich der Ausleger zu folgender Betrachtung veranlasst:

„Darümb sie auch on alle barmhertzikeit müssen verderben, wenn sie auch ynn not und elende komen, auff das yhn gemessen werde, wie sie gemessen haben. ... Ja, wer gleubt aber, das sie für solche bey Gott gehalten werden ...? Da gehören geistliche augen zu, bis die erfahrung kome, wie den Jüden geschehen ist.“ (605)

Schramm erläutert zu Luthers Schrift von 1523 zutreffend: „The phrase ‚Jew-friendly Luther‘ only makes sense if it refers to the degree of openness to or optimism about Jewish conversion to Christianity.“ (*Schramm/Stjerna* [s. Anm. 5], 9; vgl. 76 f.). Vgl. auch die Biographien von *Leppin* (s. Anm. 5) und *Schilling* (s. Anm. 5).

²³ *Kirn* (s. Anm. 5), 220. Eine interessante Parallele im Verhältnis der Vorrede zum Alten Testament von 1523 und der Schrift „Ein Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken“ von 1526 beobachtet *Peter Dabrock*, „Ja lieber Gesell, es heyst, ob es dyr geredt sey“ (WA 16, 388) – Das Alte Testament als Herausforderung theologischer Ethik, in: *Das Alte Testament in der Theologie*, hg. von *Elisabeth Gräß-Schmidt* und *Reiner Preul*, Leipzig 2013, 121–167, hier 141–147.

²⁴ *Weymann* (s. Anm. 4), 9 mit Anm. 20 und 10 bei Anm. 26; vgl. WA 11, 314 f., 325, 336.

²⁵ Während Luther aus Röm 9–11 die Argumentation von 11,1–6 aufgreift, lässt er die Argumentation von 11,25–29 unberücksichtigt.

²⁶ Der Kontext für dieses Zitat ist eine hypothetische Beweisrede gegenüber Juden, die einräumen müssten, dass sich Ps 109,14 nicht auf Feinde Davids beziehen könne (603).

Diese Vergeltungslogik kann Luther in zwei Richtungen auch noch konkretisieren: In Vers 11 mit seiner Rede vom „Gläubiger“, also vom „Wucherer“, scheint zwar der biblische Text die Rolle der Juden im Finanzwesen zu verdrehen, doch erschließt sich die Psalmbitte richtig in Verbindung mit der parallelen Aussage über den „Fremden“:

„Denn es gehet den Jüden also, das wenn sie lange samlen, so kömpt ein unfal, das man sie verjagt, beraubt, strafft und nympt yhn, was sie haben, wie sie wol wissen und teglich klagen.“ (602)

Vers 27, „erheben sie sich, werden sie zuschanden, dein Diener aber darf sich freuen“ (Zürcher Bibel), gibt dem Ausleger Anlass dazu, Pogrome gegen Juden als gerechtfertigt anzusehen:

„Ich meyne, dieser vers solte den Jüden schier bekind sein. Hilff Gott, wie offt und ynn viel landen haben sie ein spiel widder Christum angericht, darüber sie verbrand, erwürgt und verjagt sind. Es fehlet nicht, wenn sie sich aufflehnen, so komen sie ynn alle schande, werden jemerlich verbrand odder verjagt. Aber Christus und die seinen bleiben frölich ynn Gott, als die dadurch bestettigt werden ynn yhrem glauben.“ (614)

Man wird sich fragen, ob bei dem Vorwurf, die Juden hätten hier oder dort „ein spiel widder Christum angericht“, die Stereotypen jenes „vulgären Antijudaismus des Spätmittelalters“ gemeint sind, auf die Luther, so Weymann, erst 1543 eingegangen sei.²⁷ In jedem Fall schließt Luthers Betrachtung der Juden schon 1526 die Auffassung ein, dass bei den Juden Christus geschmäht und verflucht werde:

„Das sehen wir auch an den Jüden teglicher erfahrung wol, wie steiff und verstockt sie sind von kind zu kinds kindern. So giftig und heslich können sie von Christo reden, das uber alle masse ist. Denn sie haltens für eytel flüch und gyfft, was wir von Christo gleuben und leren; Meynen schlecht nicht anders, denn Christus sey ein böser bube gewest, der umb seiner bösheit willen sey gecreütziget mit andern buben. Drümb wenn sie yhn nennen, so nennen sie yhn schmechlich ‚Thola‘, Das ist: den erhengeten.“ (607 f. [vgl. Dtn 21, 22 f.])

In Synagoge und Schule, d. h. „wo sie beysammen sind und yhre schulen sind“, so Luther weiter, „da bleiben sie bey yhrem fluch und gift, das sie Christum verfluchen“ (608 f.).²⁸ Zwar gibt Luther in seinem Auslegungstext keine politischen Ratschläge, doch betrachtet er offenkundig die politische Unterdrückung und Verfolgung der Juden als ein gebotenes öffentliches Zeichen ihrer Verfluchung im Psalm. So kommentiert er Vers 25:

²⁷ Weymann (s. Anm. 4), 11; vgl. auch a. a. O., 6 mit Anm. 11 (und 11 f. mit Anm. 30), den Hinweis auf den Prozess mit einer Anklage auf Ritualmord und entsprechender Verurteilung in Endingen am Kaiserstuhl 1470.

²⁸ Weymann, a. a. O., 8, führt Luthers Meinung, dass die Juden „in ihren Gottesdiensten“ Christus lästerten, auf eine Publikation des zum Christentum konvertierten Antonius Margaritha von 1530 zurück. Das ist mit Rücksicht auf den Text von 1526 zu korrigieren. Einen anderen Quellenhinweis geben Kirn (s. Anm. 5), 220; Schramm/Stjerna (s. Anm. 5), 18–21.

„Nu bittet er [Christus = die Stimme des Beters], das solchs durch Göttlich urteyl auch für aller welt offenbar werde, auff das auch der schein und das gleyssen, das sie noch haben, abgenommen werde und für aller welt zu schanden werde und also beyde ynn sünden und schanden müssen sticken bleiben; wie wir denn sehen, das den elenden Jüden ytzet gehet.“ (613 f.)

3. Die Fiktion der Schriftgemäßheit

Wenn es um den Anspruch auf Schriftgemäßheit für Luthers Lehre über die Juden geht, darf die Auslegung von Psalm 109 nicht übergangen werden. Theologiegeschichtlich ist zu konstatieren, dass Luther die Applikation eines Zitats aus Ps 109 auf Judas in der Apostelgeschichte als Fundament dafür betrachtet, den Psalm insgesamt auf das rabbinische Judentum als eine Gemeinschaft von Menschen, die „Judas Art an sich haben“ (595) oder „Judas Volk“ sind (601), zu beziehen. Damit kann für ihn das Judentum nur im Licht der Verfluchungen in den vielfältigen Klagen und Bitten des Psalms sichtbar werden, die sich mit weiteren neutestamentlichen Aussagen verbinden lassen. Die Bildlichkeit eines Satans, der den Juden „zur Rechten steht“, um sie in ihrer „Verstockung“ zu halten, und andere auffällige Elemente der Psalmrhetorik werden von Luther intensiv vergegenwärtigt. Für Luther hat der Psalmtext höchste Autorität, denn der Psalmdichter ist David, der Christus als Stimme des Beters zu Gehör bringt:

„Den Psalm ... hat David ym geist gemacht von Christo, wilcher redet den gantzen Psalmen ynn seiner eygen person widder Juda, den verrether und widder das gantze Jüdentum und verkündigt, wie es den selbigen gehen werde.“ (595)

Doch das große Verfluchungsgebet von David und Christus, das Luther in der Bibel finden und schriftgemäß auslegen wollte, gibt es nicht. Während sich soweit theologiegeschichtlich die leitenden Annahmen in Luthers konkretem hermeneutischen Verfahren skizzieren lassen, muss mit Bestimmtheit festgestellt werden, dass in bibelwissenschaftlichem Sinne von einer Schriftgemäßheit seiner Auslegung von Psalm 109 keine Rede sein kann.²⁹ Dieses Urteil hat jedoch nur bedingt eine Bedeutung, denn viele Elemente der Auslegung Luthers werden schon von ihm selbst auf alternative biblische Autorisierungstexte bezogen, deren synthetische Interpretation nicht weniger fragwürdig wäre als seine Auslegung des Psalmtextes. Die Bibelwissenschaft ist hier mit „schwierigen Texten“ konfrontiert.³⁰

²⁹ Für durchaus kontroverse bibelwissenschaftliche Untersuchungen von Psalm 109 vgl. den in Anm. 13 genannten Aufsatz von *Arndt Meinhold* sowie *Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger*, *Psalmen 101–150*, Freiburg i. Br. 2008, 176–195 (*Zenger*).

³⁰ Vgl. *Heinrich Assel*, So schwer wie nötig! So schwierig wie möglich? – Hermeneutik einst und jetzt. Was Bibeltexte fremd belässt und was sie unnötig schwierig macht, in: *VuF* 58 (2013), 82–110.

Luthers Auslegung von Psalm 109 markiert das wesentliche theologische Problem, um das es gehen muss, wenn die kritische Auseinandersetzung mit seinen „Judenschriften“ gesucht wird. Das Problem ist erst dann zu erfassen, wenn deutlich wird, wie in Luthers konkretem Auslegungsverfahren das Prinzip „sola scriptura“ wirksam wird. Der Anspruch der Wittenberger Reformation, das „Evangelium“ in einem solchen Sinne als die „Wahrheit“ erfasst zu haben, dass es daneben nur „Verstockung“ oder „Lästerung“ oder „Lüge“ oder andere Formen defizienter religiöser Gewissheiten geben kann, mag – zirkulär betrachtet – unter den Bedingungen der Wittenberger Bibelrezeption plausibel wirken, hat aber Konsequenzen, die unmöglich sind. Eine Basis für ein Zusammenleben mit Menschen, die von anderen religiösen Gewissheiten durchdrungen sind, ergibt sich daraus nicht, und die Aufhebung des Liebesgebots ist keine Option.

In Weymanns Untersuchung von Luthers Schriften über die Juden wird als Zielpunkt der Reflexionen das Konzept einer „interreligiösen Toleranz“ angeboten.³¹ Doch wie wäre Luthers Auslegung von Psalm 109 aus evangelisch-theologischer Perspektive in ein solches Konzept von „Toleranz“ einzuordnen? Soll das Judentum auch heute, unter der Bedingung der Toleranz, im Sinne von Luthers fiktiv schriftgemäßer Psalmauslegung verstanden werden? Niemand würde das wohl im Ernst behaupten, doch was wird als Alternative geboten? Lässt sich aus evangelisch-theologischer Perspektive das Judentum im Rahmen einer Theologie der Religionen verstehen, für die religiöse Pluralität nicht schon durch den Anspruch der Wittenberger Reformation, das „Evangelium“ als die „Wahrheit“ erfasst zu haben, als ein theologisches Problem erledigt ist?³² Wenn Weymann für eine „Toleranz aus Glauben“ im Sinne von „Anerkennung“ und „Offenheit“ plädiert, sollte diese programmatische Orientierung um eine selbstkritische Aufklärung von Wahrheitsansprüchen und Lehrpositionen zu Fragen, die im Rahmen einer Theologie der Religionen zu reflektieren wären, erweitert werden. Im gegebenen Zusammenhang einer

³¹ Weymann (s. Anm. 4), 30–32, vor allem mit Bezug auf Christoph Schwöbel. Die Einleitung von Schramm/Stjerna (s. Anm. 5) bricht leider im Vorfeld der Frage nach einem theologischen Zielpunkt ab; der Reader enthält jedoch eine einschlägige Erklärung der ELCA von 1994 (a. a. O., 211; teilweise auch zitiert von Weymann [s. Anm. 1], 3f.). Auch in dieser Erklärung wird jedoch darauf verzichtet, den Maßstab „love and respect for the Jewish people“ zu dem an Luthers „bold stand for the truth“ orientierten Wahrheitsanspruch kritisch in Beziehung zu setzen.

³² Vgl. auch die Bemerkung von Melancthon in seinem Schreiben an Myconius (s. Anm. 8). Als ein Beispiel für toleranzsichernde theologische Reflexionen vgl. den im Anhang zum vorliegenden Beitrag dokumentierten Brief von Wolfgang Capito von 1537. – In dem neuen EKD-Text Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2014, ist das Problem in der folgenden Formulierung gut erfasst worden: „Die Herausforderung besteht darin, von Christus zu sprechen, aber so, dass dabei nicht der Glaube des anderen abgewertet oder für unwahr erklärt wird.“ (58) Unverständlich ist dann jedoch, warum die Frage nach der Bedeutung der Torah im Judentum nicht mit reflektiert wird, wenn es an anderer Stelle heißt: „Das Gesetz zeigt dem Menschen auf, was er tun soll. Und es zeigt ihm, dass er in allem Bemühen hierbei an seine Grenzen stößt. In seinem Besten, das er tut, vergisst er seine Bezogenheit auf Gott.“ (71) Hat das torahtreue, observante Judentum seine „Bezogenheit auf Gott“ vergessen?

nachholenden Vorstellung der einschlägigen Schrift Luthers zu Psalm 109 als der biblischen Erkenntnisquelle für seine Betrachtung der Juden können diese Fragen nur aufgeworfen werden. Dabei ist indessen zu betonen, dass sich im Fächerspektrum der Theologie eine Theologie der Religionen auf Religionen bezieht, die in einem dem Christentum – welcher konfessionellen Ausprägung auch immer – vergleichbaren Sinn von der Suche nach Offenbarungswissen und Glaubenswissen geprägt sind.³³ Mit der gängigen Formel „Religionen und Weltanschauungen“ wird das kirchlicherseits oft überspielt, denn von Konzepten wie Offenbarung und Gebet bestimmte Religionen lassen sich nicht mit Weltanschauungen über einen Leisten schlagen.³⁴

*Anhang: Der Brief von Wolfgang Capito an Martin Luther zur Unterstützung des Anliegens von Joseph (Josel) von Rosheim, Straßburg, 26. April 1537*³⁵

Der Reader von Schramm und Stjerna enthält als Quellentext Nr. 16 den Brief von Luther an Joseph (Josel) von Rosheim (1478?–1554), Wittenberg, 11. Juni 1537 (WA.B 8, 89–91, Nr. 3157 = Schramm/Stjerna, 126–128). Als Ergänzung wird hier der dort nur erwähnte Brief, den Wolfgang Capito (1481–1541), auch im Namen von Martin Bucer (1491–1551), zur Einführung von Joseph von Rosheim und Empfehlung seines politischen Anliegens an Luther geschrieben hatte, in einer Übersetzung dokumentiert, damit die Konstellation, in der Luther seinen Brief verfasste, etwas deutlicher wird. Capitos Brief stellt – vielleicht sogar im Hinblick auf den Neudruck der Auslegung von Psalm 109 in Wittenberg 1535 – einen beeindruckenden Versuch dar, Luther mit einer großen Zahl biblisch begründeter Reflexionen für das Anliegen des politischen Repräsentanten der jüdischen Bürger und Gemeinden zu gewinnen. Capitos Brief ist insofern auch ein bedeutendes Dokument für die Frage nach der Schriftgemäßheit reformatorischer Theologie und Gesellschaftspolitik. Luther konnte Capitos Darlegungen offenbar nicht als eine Ausdrucksform von jenem „reinen Wort“ verstehen, mit dem – gemäß seiner Vorrede zu den Schmalkaldischen Artikeln (Erstdruck 1538) – die Kirchen der Wittenberger Reformation „beschickt“ waren.³⁶

³³ Einige anregende Beiträge, u. a. von Edmund Arens, Reinhold Bernhardt, Christian Danz und Anne Käfer, finden sich in dem zum Themenjahr 2013 „Reformation und Toleranz“ erschienenen Band: Tolerant mit Lessing. Ein Lesebuch zur Ringparabel, hg. von Christoph Bultmann und Birka Siwczyk, Leipzig 2013. Vgl. auch die Einleitung von Christoph Schwöbel in dem Band: Gott, Götter, Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie 2011 in Zürich, Leipzig 2013, 11–19.

³⁴ Vgl. auch meine Rückfrage zu einer kirchlichen Erklärung, die das Alte Testament nur mehr in einer „religionsgeschichtlichen“ Bedeutung zu sehen lehrt: Christoph Bultmann, Im Auf und Ab der Hermeneutik. Die Bibelwissenschaft vor dem Ruf nach Religion, in: Ex oriente lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments, hg. von Angelika Berlejung und Raik Heckl, Leipzig 2012, 647–664, hier 662 f.

³⁵ WA.B 8, 76–78, Nr. 3152.

³⁶ Ich danke Ralf Tschentscher an der Forschungsbibliothek Gotha für die kritische Überprüfung und Verbesserung der Übersetzung. Alle Zusätze in eckigen Klammern sind von mir ergänzt.

An den ehrwürdigen Herrn, Doktor Martin Luther, seinen geschätzten Lehrmeister und Vater in Christus.

Gnade und Friede! Ehrwürdiger Vater in Christus! Joseph [von Rosheim], unter den Juden der Ranghöchste und – soweit in diesem Volk möglich – ein rechtschaffener und als untadelig geltender Mann, den die übrigen als einen Schutzherrn schätzen und verehren, wird bei uns damit vorstellig, dass an ihn von dort [d. h. aus Sachsen] geschrieben worden sei, durch ein übles Vergehen gewisser Schurken – von denen es heißt, dass sie, wie sie es verdienen, ihre öffentliche Strafe erfahren hätten – sei der Erlauchtteste Kurfürst so beleidigt, dass er alle Juden aus seinem Territorium verwiesen habe und ihnen auch keine Durchreise mehr durch [sein Territorium] gestatte, und dass er dies durch eine Verordnung bekräftigt habe, mit der er anordnet, es sei mit größter Härte gegen jeden vorzugehen, der eventuell [in seinem Territorium] auf der Durchreise aufgegriffen würde. Auch wenn es uns nicht wahrscheinlich vorkommt, dass der Gnädigste [Kur-]Fürst einen solchen Widerwillen gegen die leidgeprüften [Juden] gefasst haben soll, konnten wir dennoch dem Bittsteller [Joseph von Rosheim] nicht diesen [Brief] an deine Väterliche Güte verweigern, mit dem wir nicht mehr erbitten, als dass du selbst den [Bittsteller] anhörst oder seine Bittschrift durchliest, und sodann – was ja unseres Amtes ist, die wir als Vorbild höchster Milde Christus [vor Augen] haben [vgl. Lk 6, 31–36] – das [eine solche Fürsprache] für [die Juden] bei dem Erlauchtesten [Kur-]Fürsten zu vertreten übernimmst, wodurch [= durch die] ihm bewusst wird, dass wir bereit sind, auch den Feinden, erst recht also den Fremden, Gutes zu tun. Es dauert uns wahrhaftig dieses Volk, das schon seit so vielen Jahrhunderten mit Blindheit geschlagen ist, bei dem sich, wie wir tagaus, tagein sehen, die Prophezeiungen über seine Verblendung erfüllt haben [vgl. Apg 28, 23–28(29); Röm 11, 25]; sie sind für uns aber zumal deshalb hoch zu respektieren – solange sie keine Schmähungen gegen Christus ausstoßen – weil sie ihren Ursprung von dem gesegneten Baumstamm herleiten und einstmals die Bürger [Träger] der Verheißungen und Bundesschlüsse waren, jetzt aber aus dem wahren Ölbaum herausgebrochene Zweige sind, während wir die aus wildem Ölbaum eingepfropften sind [vgl. Röm 11, 16b–24; Eph 2, 11–22; Röm 9, 3–5]. Auch dadurch verdienen sie umso mehr Barmherzigkeit, als sie ja nicht auf das Ende von Mose [der Torah, des Gesetzes] hinblicken können [vgl. 2 Kor 3, 6b–18; Röm 10, 1–4], weshalb nun wir, die wir in unserer Gegend dir als dem Wegbahner im Stadion des Evangeliums folgen [1 Kor 9, 24–27], es nicht zugelassen haben, dass gegen sie [die Juden] etwas allzu Unbarmherziges beschlossen würde, soweit wir das durch unsere Autorität verhindern konnten. Dein Ehrwürdiger [Landes-]Vater möge es gut aufnehmen, dass wir ihn, der mit Wichtigerem beschäftigt ist, auch noch mit diesen Wehklagen belästigen, wenngleich wir meinen, dass es durchaus zu unserem Amt gehört, dass wir den Unglücklichen Hilfe leisten, und wir ein solches Vertrauen auf dein Wohlwollen für uns haben, dass wir ohne Zögern ein jedes Anliegen dieser Art [vorzutragen] wagen.

Wir werden noch durch einen besser gesicherten Boten oder durch die Augsburger ausführlich schriftlichen Bericht darüber geben, was für Widerstände in Sachen der [„Wittenberger“] Konkordie der Satan herbeiführt und wie wir uns abmühen. Ich empfehle mich und unsere Kirchen deinen Gebeten, mein Vater und Lehrmeister im Herrn. Bucer lässt sich dir empfehlen, auf dessen Anweisung ich diesen [Brief] geschrieben habe; als er nämlich heute zu den Baslern aufbrach, hatte er mir unter anderem dies mit Nachdruck aufgetragen. Möge dich der Herr uns und der Kirche glücklich bewahren. Straßburg, am 26. April des Jahres 1537.

Wolfgang Capito.

Professor Dr. Christoph Bultmann, Universität Erfurt, Martin-Luther-Institut,
Postfach 900221, 99105 Erfurt; E-Mail: christoph.bultmann@uni-erfurt.de