

Volker Stolle

»HERR, der vnser Gerechtigkeit ist« (Jer 23,6)

1.

Peter von der Osten-Sacken hat wahrscheinlich gemacht, dass fünf Reminiszenzen, in denen Martin Luther eigene Gespräche mit Rabbinern erwähnt, sich alle auf eine einzige Begegnung beziehen.¹ Eine persönliche Auseinandersetzung des Reformators mit Vertretern des Judentums hat demnach nur ausnahmsweise einmal stattgefunden, aber bei ihm doch einen so tiefen Eindruck hinterlassen, dass er später immer wieder darauf zurückkam.

Osten-Sacken hat diese Begegnung als »Thola-Episode«² bezeichnet und damit einen Schlüssel zum Verständnis des Gesprächs in den späteren Schilderungen von 1543 gesucht. Dort heißt es etwa:

»Mir ists auch so gangen, Drey gelerte Jüden kamen zu mir, der hoffnung, sie würden einen newen Jüden an mir finden, weil wir hie zu Wittenberg Ebreisch anfangen zu lesen, gaben auch fur, Weil wir Christen jre Bücher begünsten zu lesen, solts bald besser werden. Da ich nu mit jnen disputirt, Thetten sie jrer art nach, gaben mir jr glosen. Da ich sie aber zum text zwanck, entfielen sie mir aus dem text und sprachen, Sie müsten jren Rabinen gleuben, wie wir dem Bapst und Doctorn etc. Nu hatte ich barmhertzigkeit mit jnen, gab jnen eine furbitte an die Gleitzleute, das sie umbs Christus willen sie sollten frey zihen lassen. Ich erfur aber hernach, wie sie mir den Christum hatten einen »Tola« genennet, das ist einen gehenckten schecher. Darumb wil ich mit keinem Jüden mehr zu thun haben.«³

¹ PETER VON DER OSTEN-SACKEN, Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas »Der gantz Jüdisch glaub« (1530/31), Stuttgart 2002, 103-110 (WA 20, 569,31-570,12; 53, 461,28-462,5; WA.TR 3, 370,9-21; 4, 517,4-20; 619,20-620,15). Daran schließt sich an: CHRISTOPH BULTMANN, Das Wittenberger christlich-jüdische Kontroversgespräch 1526 und Luthers Betrachtung der Juden, in: Religionen in Bewegung. Interreligiöse Beziehungen im Wandel der Zeiten, Münster 2016, 143-195. – Zu den genannten Erinnerungen kommen noch weitere hinzu (WA 20, 333,28-34; WA 44, 184,16-20).

² OSTEN-SACKEN, Martin Luther (s. Anm. 1), 103.

³ Von den Juden und ihren Lügen. 1543; WA 53, 461,28-462,3.

Zu beachten ist, dass Luther in diesem Fall gar kein Gesprächsthema angibt, sondern vom »Text« spricht und konkret auf eine Äußerung von jüdischer Seite im Nachgang zu der Begegnung verweist.⁴ Mit der Bezeichnung Jesu als Tola (Gehängter) nahmen die jüdischen Gelehrten die Deutung der römischen Hinrichtung am Kreuz im Sinne der jüdischen Pfählung eines Gesteinigten (Dtn 21,23) auf, die sich schon bei Paulus findet (Gal 3,13). Die heftige Reaktion Luthers verwundert deshalb zunächst. Wenn die von Osten-Sacken benannte Episode erst eine Nachwirkung war,⁵ dann erklärt sich der Vorgang aufgrund des Vorausgegangenen. Die Begegnung selbst aber ging offenbar vonseiten der Besucher aus und endete eigentlich durchaus friedlich, wenn auch beiderseits sichtlich enttäuscht.⁶ So fragt sich, wie es im Anschluss daran zu dem plötzlichen Umschwung kam.

Nun berichtet Luther bei früheren Gelegenheiten, bei denen er auf diese Episode zu sprechen kommt, durchaus auch darüber, worüber man damals diskutiert hatte. Demnach hat bei dem Gespräch selbst der Gottesspruch eine zentrale Rolle gespielt, mit dem Jeremia einen davidischen König angekündigt hat, der für Israel und Juda eine neue staatliche Existenz in Gerechtigkeit bringen wird, für die Gott selbst in seiner Gerechtigkeit als Garant eintreten werde (Jer 23,5–6). Während der zeitgenössische König den Namen Zedekia (צדקיהו) trug, der ihm von Nebukadnezar verliehen worden war (2 Kön 24,17), sollte der angekündigte König, der seiner Aufgabe wirklich gerecht werden könnte, den Namen »Jhvh unsere Gerechtigkeit« (יהוה צדקנו) tragen.⁷

Für Luthers Verständnis dieses Gottesspruches ist entscheidend, dass er sich auf den hebräischen Text stützt. Die Vulgata liest »Dominus iustus noster«. Die Septuaginta setzt einen anderen Text voraus, in dem das Tetragramm (sonst mit κύριος wiedergegeben) wahrscheinlich gar nicht vorkam oder aber den Na-

⁴ Mit dieser Darstellung stimmen die Tischreden von Anfang Januar 1537 (Nr. 3512; WA.TR 3, 370,10–17), von Mitte 1540 (Nr. 5026; WA.TR 4, 619,21–620,12) und vom Mai 1541 (WA.TR 4, 517,10–20) überein, die alle das Thola-Thema (Jesus Christus als Gehängter/Gekreuzigter) erst mit dem Geleitbrief in Verbindung bringen, den Luther nach dem Gespräch ausstellte, und zwar ohne Vorwurf der Schmähung Christi gegen seine Besucher, sondern aus »barmhertzigkeit« und »umbs Christus willen«.

⁵ Ein Zusammenhang mit Luthers Auslegung von Ps 109, in der das Thema des gehängten Verbrechers ebenfalls begegnet (WA 19, 607–608), ist schon von der zeitlichen Abfolge her fraglich, da die der Königin von Ungarn gewidmete Auslegung der »Vier Psalmen« erst Ende des Jahres erschien. Luther hatte diese Auslegung zwar wohl schon im März begonnen, aber die Bearbeitung von Psalm 109 erfolgte wohl später. Das Thola-Thema ist auch gar nicht durchgehend für Luthers Erinnerungen an das Gespräch mit den drei Rabbinern charakteristisch. Und in seiner Predigt über Jer 23 vom November 1526 wirft Luther das Fluchen des Gehängten nicht etwa den Juden vor, sondern dort werden »alle Secten und Rottengeister« dessen bezichtigt (WA 20, 572,13–15).

⁶ Das lässt sich aus den empfindlich-gereizten Reaktionen danach schließen.

⁷ D. h. »meine« Gerechtigkeit wird zu »unsere« Gerechtigkeit; der Bezug auf den König als Einzelperson wird auf sein Volk erweitert. Allerdings ist die Namensetymologie von Zedekia nicht eindeutig; das Jod kann Personalsuffix sein, aber auch ein Bindevokal.

mensgeber bezeichnete (»der Herr wird ihn nennen«). Jedenfalls wird als Name des angekündigten Königs »Josedeck« (Ιωσεδεκ) angegeben.⁸ Dabei ist eine Tendenz zu erkennen, durch historisierende Verortung mögliche messianische Erwartungen abzuschwächen.⁹

Nur auf der Basis des hebräischen Textes stellt sich die Frage, ob »unsere Gerechtigkeit« als Apposition oder als Prädikat zu verstehen ist.¹⁰ Obwohl vergleichbare Namen für eine Satzaussage sprechen: »Jhvh ist unsere Gerechtigkeit«, setzt Luther sich mit Nachdruck dafür ein, dass der angekündigte König selbst den Namen »Jhvh« (יהוה) tragen solle, also als Gott bezeichnet werde, dem dann zusätzlich das Epitheton »unsere Gerechtigkeit« beigelegt werde. So übersetzt er 1532: »HERR, der vns gerecht macht«, und 1545: »HERR, der vnser Gerechtigkeit ist«.¹¹ Und als Name verstanden bleibt »HERR« artikellos.

Diese sprachliche Grundlage ist auch dafür entscheidend, dass Luther gerade an dieser Stelle in ein Gespräch mit jüdischen Gelehrten eintritt, auch wenn Osten-Sacken diesen Gesichtspunkt in seine Erörterungen gar nicht einbezieht.¹² Luther will mit ihnen über den hebräischen Text sprechen, wird von seinen Gesprächspartnern jedoch in seiner Auffassung nicht bestätigt. Falls man diesen Passus als authentisch ansehen kann,¹³ berichtete Luther schon in einer Predigt zu Ostern 1526:

»Da [sc. Jer 23,5–6] stehet es auch klerlich, das Davids gewechs in einer person vereiniget, sol zwo natur haben, eine menschlich von Davids fleisch und blut, die ander Göttlich, die er von ewigkeit vom Vater gehat unnd steht hie der grosse name Gottes Jehova, den alle juden bekennen müssen, das er allein der Göttlichen maiestat gehöret, ich habe auch diesen text den juden offtmals für die nasen gehalten, das

⁸ Dass mit dieser ungewöhnlichen Namensform der König Zedekia (Σεδεκίας) gemeint ist (so: FOLKER SIEGERT, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, MJSt 9, Münster 2001, 213.267.298), scheint eher unwahrscheinlich, da dieser sonst mit seinem korrekten Namen bezeichnet wird.

⁹ Vgl. GERBERN S. OEGEMA, Der Gesalbte und sein Volk, SIJD 2, Göttingen 1994, 45.

¹⁰ Selbst wenn Luther in seiner Vorrede auf das Alte Testament von 1523 den lateinischen Text zur Grundlage seiner Übersetzung macht: »HERR vnser gerechter« (WA. DB 8, 30,27), setzt seine Argumentation doch den hebräischen Text voraus; denn die Hervorhebung in Großbuchstaben ergibt sich ja aufgrund des Tetragramms.

¹¹ Die Propheten alle deutsch. 1532; WA.DB 11 I, 264; Bibel 1545; a. a. O., 265.

¹² CHRISTOPH BULTMANN geht zwar auf den Text Jer 23,6 ein, lässt die für Luthers Verständnis grundlegende grammatische Entscheidung aber völlig außer Acht (BULTMANN, Kontroversgespräch [s. Anm. 1], 143–144).

¹³ Diese Predigt liegt erst in einem Druck von 1552 vor. In Rörers Nachschrift finden sich zwar Ausführungen zur Gottheit Christi (WA 20, 336) und ein Hinweis auf den »Samen Davids« (2 Sam 7,12; WA 20, 337,25–27), es fehlen aber Bezüge auf Jer 23,6 und auf das Zusammentreffen mit jüdischen Gelehrten. Es kann sich also um eine Ausschmückung durch den Herausgeber Georg Buchholzer (1503–1566) handeln; dann wäre der Berliner Propst allerdings äußerst sachkundig vorgegangen.

Dauids Sohn, Christus, were almechtiger ewiger Gott, dan hie stünde Jehova, haben mir nichts können drauf antworten.«¹⁴

Luther betont nachdrücklich (»oftmals« ist wohl intensivierend zu verstehen, kaum zeitlich) die Besonderheit gerade der Bezeichnung Gottes als »Jhvh« und geht als sicher davon aus, dass diese Gottesbezeichnung hier diesem Spross Davids als Name zugeeignet wird.

Jedenfalls ging Luther im November desselben Jahres 1526 in einer Predigt bei seiner Auslegung von Jer 23,6 auf diese Begegnung ein. Nachdem er die Bedeutung des hebräischen Gottesnamen »Jhvh« erläutert hat, erinnert er sich:

»Die weil nu die heilige schrift und die Jüden selbs, dazu auch die heiligen Veter und alle Schreiber uberein stymmen, das dieser name allein und eygentlich der Göttlichen Majestet zugehört, So haben wir hie ym Propheten Jeremia ein mechtigen starcken stos wider die Jüden und gar ein trefflichen grossen trost für uns christen: denn da wird gantz krefftiglich gegründet dieser artickel unsers glaubens, das Christus ein warer natürlicher Gott sey. Ich hab selbs mit den Jüden davon geredt, auch mit den allgereltesten, wilche die Bibel so wol wusten, das auch kein buchstaben drynne was, sie verstundens, und hab ihn disen spruch fürgehalten. Aber sie kundten nichts widder mich auffbringen. Zu letzt gaben sie diese antwort und sagten, sie gleubten yhrem Talmud, das ist yhrer auslegung, die sagte nichts von Christo, und der selbigen auslegung müsten sie folgen.«¹⁵

Auf philologischer Ebene ergibt sich also keine Einigung über das Textverständnis mithilfe grammatischer Klärung. Vielmehr stellt Luther bei seinen Gesprächspartnern ein Vorverständnis fest, das einen Rahmen für mögliche Verständnisse vorgibt, den er kurz mit dem Begriff »Talmud« bezeichnet. Dabei wird der Eindruck erweckt, die Argumentationsweise sei bei ihnen ebenso durch die Tradition gelenkt, wie Luther es in der Kirche seiner Zeit erlebt. Er selbst aber will sich in seinem reformatorischen Protest vorurteilsfrei auf die Schrift gründen.¹⁶

Nun ist für Luthers Verständnis jedoch ganz ausschlaggebend, dass er ein wörtliches Verständnis des Gottesspruches ausschließen muss. Denn durch den angekündigten König soll ja »Juda Hilfe erfahren und Israel in Sicherheit wohnen«. Luther trifft deshalb auch seinerseits eine hermeneutische Vorentscheidung:

¹⁴ Predigt über Gen 3,15 am Ostermontag 1526; WA 20, 333,28–34. (WA bietet am Ende: »haben wir ...«; W² 3, 658 wohl richtig: »mir«).

¹⁵ Predigt über Jeremia 23,6–8 vom 25.11.1526; WA 20, 569,25–36.

¹⁶ Vgl. seine Erklärung vor Kaiser und Reich 1521 in Worms. Er wisse sich »überwunden durch die von mir angeführten Stellen der Schrift und mein Gewissen gefangen durch Gottes Wort« (»victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis dei«; WA 7, 838,6–7).

»Drümb zwinget dieser Text aber eins, das er rede von eim geistlichen reich. Denn es ist kein reich so mechtig, das seinen unterthanen mit dem schwerd hat können eine solche sicherheit und fried verschaffen.«¹⁷

Dieses Argument ist offensichtlich nicht stichhaltig. Denn Gott hat ja in der Geschichte Israels wiederholt erwiesen, dass er seinem Volk sehr wohl ohne Schwert und Gewalt geschichtsmächtig helfen kann. Die konkreten Adressaten müssen keineswegs in einem übertragenen Sinne verstanden werden. Gerade der klare Israelbezug spricht gegen Luthers Auslegung. Er selbst setzt jedoch voraus, dass mit dem Kommen Christi die spezielle Israelgeschichte ihr Ende gefunden habe. Er will die göttliche Herrschaft Christi auf die weltweite Kirche beziehen.

Allerdings sieht Luther seine Auslegung insofern als voraussetzungslos allein auf den Text bezogen an, als er diesen Text nicht nur in seinem direkten Zusammenhang betrachtet, sondern in einen gesamtbiblischen Kontext einordnet und demzufolge einen Ausgleich mit dem Neuen Testament herstellt, in dem der Spruch Jesu überliefert wird, dass die ganze Schrift von ihm zeuge (Joh 5,39). Damit steht für Luther fest, dass mit dem angekündigten König Jesus Christus gemeint ist. Dies Kanonverständnis und der damit von ihm angenommene weite Textzusammenhang nötigten ihn demnach zu der übertragenen Deutung auf das geistliche Reich Christi. Da Gottes Ankündigung bei Jeremia im Neuen Testament nicht aufgenommen wird, versucht Luther eine Verbindung zu Röm 1,3 herzustellen, indem er das dortige Stichwort »Samen« (semen) mit dem Begriff »gerechter Spross« (germen iustum) bei Jeremia gleichsetzt.¹⁸ Wenn auch die terminologische Brücke fehlt, sieht Luther doch eine vorstellungsmäßige.

Erst recht kann Luther bei seiner Auslegungsweise diesen Namen dann nicht von der Einzelperson auf »Juda und Jerusalem« übertragen, wie es Jer 33,16 doch geschieht; denn dann würde der Unterschied zwischen Gott und Menschen ja überhaupt aufgehoben. Deshalb ändert er dort das Pronomen, so dass der Name ebenfalls auf den Spross Davids hinweist: »Vnd man wird jn [!] nennen, Der HERR, der vnser Gerechtigkeit ist.«¹⁹

¹⁷ WA 20, 568,12-14.

¹⁸ Die entsprechenden Ausführungen finden sich in der Predigt vom November 1526; WA 20, 549,9-551,24. In seiner Schrift von 1523 hatte Luther Jer 23,5-6 noch nicht in seine Überlegungen einbezogen; dort begnügte er sich mit den über das Stichwort »Samen« miteinander verbundenen Stellen Gen 3,15;22,18; 2 Sam 7,12-14 (WA 11, 316,5-320,20), ebenso in seiner Osterpredigt von 1526 (Rörers Nachschrift; WA 20, 324,4-327,28). – Eine christologische Deutung von 2 Sam 7 hatte Luther schon in seiner Weihnachtspostille von 1522 vorgetragen (Epistel zum Christtag Hebr 1,1-12, zu V. 5; WA 10 I 1,168,16-171,12), allerdings ohne eine Verbindung zu den anderen »Samen«-Belegen herzustellen.

¹⁹ Jer 33,16, in: Bibel 1545; WA.DB 11 I, 305. – In der Septuaginta ist der Abschnitt VV. 14-26 ausgelassen. Die Vulgata überträgt das Pronomen aus dem hebräischen Text:

In seiner Genesisvorlesung kommt Luther dann wieder auf sein Gespräch mit Juden über Jer 23,6 zu sprechen. Die Bibel berichtet: Jakob nannte die von ihm zuvor als »Bethel« bezeichnete Stätte (Gen 28,19) bei seinem späteren Besuch »El-Bethel« (Gen 35,7). Diese Gottesbezeichnung »El« unterscheidet Luther nun von »Jhvh«:

»Wir disputieren mit Juden über Benennungen solcherart wegen der Stelle Jeremia 23 und 33: »Und dies ist der Name, mit dem sie ihn nennen werden: Herr unsere Gerechtigkeit«. Von daher bemühen wir uns zu beweisen und davon zu überzeugen, dass der Spross Davids oder der Messias, von dem nach Zubilligung aller diese Stelle zu verstehen ist, notwendig wahrer Gott sei.«²⁰

Luther spricht von einem gegenwärtigen Gespräch offenbar, weil ihn die frühere Erfahrung weiter beschäftigt. Dabei setzt er Einvernehmen darüber voraus, dass bei Jeremia von einem Messias die Rede sei. Die Meinungsverschiedenheit ergibt sich daraus, dass die jüdische Seite andere Vorstellungen von der messianischen Zeit hat als Luther und Luther gerade die Gottesbezeichnung »Jhvh« auch als Name des Messias reklamiert.

Luther ahnte, als er mit den Rabbinern sprach, kaum, dass auf jüdischer Seite gerade die messianische Deutung von Jer 23,5–6 polemische antichristliche Aspekte implizierte.²¹ Im Hochmittelalter war die an dieser Stelle bezeugte davidische Abstammung des Messias als Argument gegen die christliche Lehre von der Gottessohnschaft Christi eingesetzt worden. »Wenn ihr (Christen) sagt, Jesus sei nicht der Sohn des Josef (sondern Gottes), dann steht er in keiner Beziehung zu dieser Genealogie (der Abstammung von David).«²² Zudem seien mit dem Kommen Jesu für Israel keineswegs die angekündigten friedlichen Zeiten angebrochen.²³ Luthers Verständnis des Namens stand in direktem Gegensatz

»et hoc est quod vocabit eam Dominus iustus noster.« – Luther versteht an dieser Stelle sowohl 1532 als auch 1545 – anders als Jer 23,6 – »HERR« mit Artikel.

²⁰ »Disputamus igitur cum Iudaeis de eiusmodi appellationibus propter locum Ieremiae capite 23. et 33.: »Et hoc est nomen, quod vocabunt eum Dominus iustitia nostra«. Unde nos studemus probare et convincere, quod germen Davidis sive Messias, de quo omnes concedunt hunc locum intelligendum esse, necesse sit esse verum Deum« (WA 44, 184,16–20).

²¹ Später erwähnt Luther Jer 23,6 als Aspekt antichristlicher jüdischer Polemik (Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi. 1543; WA 53, 583,21); seine Kenntnis beruht allerdings auf Angaben aus der Sekundärliteratur.

²² Zitat aus Nizzaḥon vetus bei: MALKA ROSENTHAL, David Redivivus. Studien zur jüdischen Erlösungsidee in Sicht und Bild des 13. Jahrhunderts, in: Wenn der Messias kommt. Das jüdisch-christliche Verhältnis im Spiegel mittelalterlicher Kunst, hrsg. v. LIESELOTTE KÖTZSCHE/PETER VON DER OSTEN-SACKEN, VIKJ 16, Berlin 1984, 27–76, dort 49.

²³ Vgl. den ganzen Abschnitt 28 in: The Jewish-Christian debate in the high Middle Ages. A critical edition of the Nizzaḥon vetus / introduction, translation, and commentary by DAVID BERGER, Northvale, NJ u. a. 1996, 60–62.

zur traditionellen jüdischen Ansicht über die Person des Messias und musste auf seine Gesprächspartner sehr überraschend und sogar befremdlich wirken.

Das führte dann offenbar zu der von Osten-Sacken herausgestellten »Thola-Episode«, die sich im Nachgang zum Gespräch abspielte. Denn diese wird durchaus verständlich, wenn man sie im Kontext der Namensdiskussion sieht. Die Bezeichnung Jesu als »Gehängter«, die ja schon von Paulus mit ausdrücklichem Zitat von Dtn 21,22–23 aufgenommen wurde (Gal 3,13), versteht Luther nur deshalb als blasphemische Beschimpfung, weil sie nicht mit dem Bekenntnis zur Gottheit Jesu verbunden ist. Wenn Jesus nur als Mensch gesehen wird, wird es höchst diffamierend, ihn als Verbrecher zu titulieren. Das macht Luthers Auslegung von Gal 3,13 in seiner Großen Galatervorlesung von 1531 deutlich.²⁴

Die Beschäftigung mit dem hebräischen Bibeltext initiierte also ein Gespräch mit jüdischen Gelehrten. Es blieb aber ein kurzer Versuch, weil die unterschiedlichen hermeneutischen Horizonte nicht geklärt wurden. Auf rein philologischer Basis konnte eine Verständigung nicht erreicht werden, weil Sprache als solche eine gewisse Offenheit lässt, Texte zu verstehen. Denn es erfolgt immer eine Übersetzung von einer Sprachwelt in eine andere.

Andere Erwähnungen Luthers von seiner eigenen Erfahrung mit jüdischen Gelehrten sind zu allgemein gehalten, um genauere Schlüsse zuzulassen. Allerdings nennt er in zwei Tischreden die Schriftstelle Jer 23,6 als ein Gesprächsthema.²⁵ Auch die Bemerkung in Luthers Brief »Wider die Sabbather« passt gut zu der Anekdote, die Luther im November 1526 in seiner Predigt über Jer 23,6 erzählt, ohne diesmal eine bestimmte Schriftstelle zu nennen:

»Denn wo man sie gleich mit der schriftt überweiset, so fallen sie von der Schriftt auff jre Rabinen und sagen, Sie müssen jren Rabinen gleuben, gleich wie jr Christen (sprechen sie) ewrem Bapst und Decreten gleubet. Solches haben sie mir selbs geantwort, da ich auch ein mal mit jnen disputirt und die Schriftt wider sie füret.«²⁶

Dasselbe trifft auf die Notiz in seiner Schrift »Vom Schem Hamphoras« zu:

»Auch thetten mir selbs die drei Jüden, so bey mir waren, eben also, wo ich sie zum text dringen wolt, sprachen sie, Sie müsten jren Rabinen gleuben, wollten mir keines Texts gestehen.«²⁷

²⁴ WA 40 I, 432–452. »Paulus bene munivit sua verba: factum maledictum non pro se, sed nobis. Emphasis in: »Nobis.« Christus innocens« (a. a. O., 433,3–4). »Et hic vides, quam necesse sit articulus: filium Dei Christum« (a. a. O., 441,2). »Lex, mors, ira ut destruerentur, *mus* divina potentia *sein*; dare vitam in seipso, *das mus* divinitas« (a. a. O., 441,5–6).

²⁵ Tischrede Nr. 5026 vom Sommer 1540; WA.TR 4,620,2–3, und Tischrede Nr. 6190; WA.TR 5,529,13–19.

²⁶ Wider die Sabbather. 1538; WA 50, 313,2–6.

²⁷ Vom Schem Hamphoras. 1543; WA 53, 589,17–19.

Dagegen fällt Luthers Bemerkung zu der biblischen Wendung »dass sie fallen« (Jes 28,13) deutlich allgemeiner aus:

»Sie machen sich nicht auf und setzen einen Fuß vor den andern, sondern stürzen von einen Irrtum in den andern, weil sie den Pfad der Wahrheit verlassen haben, so fallen sie dauernd Hirngespinsten und Irrtümern anheim, wie ich es bei hochgelehrten Juden erlebt habe.«²⁸

Es fällt auf, dass Luther die exegetische Diskussion über das Verständnis von Jer 23,6 fast durchweg im Diskurs mit Juden verortet; soweit ich sehe, weicht er nur in seiner Vorrede auf das Alte Testament von 1523²⁹ und in seiner Predigt am Ersten Advent 1534 von dieser Linie ab.³⁰ Selbst wenn er in seinen Judenschriften, die er ja an christliche Leser richtet, auf diese Begegnung zu sprechen kommt, äußert er sich nur grundsätzlich, nennt aber die Schriftstelle nicht, um die es konkret ging.³¹

An die Beschäftigung mit dem hebräischen Bibeltext werden hohe Erwartungen geknüpft. Während die jüdischen Gesprächspartner aufseiten der Wittenberger Reformatoren eine Offenheit für das Judentum vermuten, hofft Luther auf ihre Bekehrung zum christlichen Glauben. Er teilt einen entsprechenden Gesprächsausschnitt gleichsam protokollarisch mit:

»Zum Schluss sagte Samaria [sc. einer der drei Rabbiner]: Wir freuen uns, dass ihr Christen unsere Sprache lernt und unsere Bücher wie die Genesis und die andern lest; das gibt Hoffnung, dass ihr alle Juden werdet. – Nichts davon! Wir hoffen, dass ihr Christen werdet. Und an uns [die Tischgenossen 1540] gewandt sagte er: Ich glaube, dass noch viele Juden sich bekehren werden; Christus vermag viel.«³²

²⁸ »non proficiunt, ambulans, sed ruunt ex uno in alium errorem, quia amiserunt viam veritatis, ideo semper in figmenta et errores incidunt, sicut ego expertus sum cum doctissimis Iudaeis« (Jesajavorlesung. 1527–1530; WA 31 II, 162,26–28).

²⁹ WA.DB 8, 30,19–28.

³⁰ Darin heißt es (Nachschrift Rörers): »Sed Christus aufert peccatum et donat iustitiam, das ist Christi color natus, das er uns sol helfen, ut Ieremias ait cap. 23. »Dominus iustificator noster: i. e. unser herr, der uns gerecht sol machen« (WA 37, 611,23–26). Dieser Name gibt die unveränderliche Naturfarbe seines Trägers an, bezeichnet gleichsam seine Gene.

³¹ Dies ist insofern bemerkenswert, als Luther sonst durchgehend mit einem festen Kanon von Schriftstellen argumentiert. In seiner Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« ist die Anekdote sogar in einen anderen Kontext hineingestellt, nämlich in den Diskurs über Gen 49,10 (WA 53, 450,19–462,15).

³² »Postremo Samaria: Nos laetamur, quod vos christiani discitis nostram linguam et legitis nostros libros ut Genesin et reliquos; spes est futuros vos omnes Iudaeos. – Nihil est! Nos speramus vos futuros christianos. Et ad nos conversus: Ego credo, inquit, plures Iudaeos adhuc convertendos esse, Christus potest multa« (WA.TR 4, 620,4–8). – Als Anliegen der jüdischen Gesprächspartner begegnet dieses Motiv dann auch in dem bereits zitierten Bericht in: Von den Juden und ihren Lügen; WA 53, 461,28–31.

Im Diskurs mit Juden erhofft Luther offenbar, eine Einsicht wecken zu können, die er bei der christlichen Gemeinde als unmittelbar gegeben annimmt. So schreibt er in seiner Vorrede über den Propheten Jeremia:

Der Prophet »weissagt von Christo vnd seinem Reich, sonderlich im xxij. und xxxj. Cap. Da er gar klerlich von der Person Christi, von seinem Reich, vom newen Testament, vnd vom ende des alten Testaments weissagt.«³³

Die Besonderheit des Gottesnamens »HERR« (יהוה) muss diesem Leserkreis gegenüber nicht hervorgehoben werden; Luther spricht einfach von »Christus«; denn er setzt bei der Lektüre im angesprochenen Kreis den gesamtbiblischen Kontext voraus.³⁴ Unübersehbar versteht er von diesem seinem Ansatz aus Gottes Gerechtigkeit auch im Alten Testament als dessen rettende und rechtfertigende Gerechtigkeit, wie seine Formulierung im Relativsatz unmissverständlich macht, und nicht etwa als richtende und verurteilende Gerechtigkeit. Auch der alttestamentliche Fromme glaubte in Luthers Verständnis bereits an die fremde Gerechtigkeit Christi.

Die solenne dogmatische Definition, die Luther schon im Alten Testament entdeckt zu haben meinte, schloss allerdings nicht aus, dass später selbst im Kreis der Anhänger der Reformation durchaus noch eine genauere Klärung erarbeitet werden musste, jedoch nicht unter dem Gesichtspunkt, ob Christus wahrer Gott (»HERR«) ist, sondern ob hinsichtlich »unsrer Gerechtigkeit« zwischen seiner göttlichen und menschlichen Natur unterschieden werden dürfe. Die Konkordienformel begründete dann eingehend, dass nicht nur der »HERR« unsere Gerechtigkeit sei, sondern auch der »gerechte Sproß Davids« (Jer 23,5-6).³⁵ Das dogmatische Interesse in diesem Horizont war deutlich von dem in christlich-jüdischen Diskurs unterschieden. Jetzt ging es darum, dass Christus unsere Gerechtigkeit sei als »ein wirkliches historisches Geschehen und zugleich ein Geschehen mit einer Heilsbedeutung für die gesamte Menschheit«.³⁶

³³ Vorrede über den Propheten Jeremia. Bibel 1545; WA.DB 11 I, 193.

³⁴ Johannes Calvin übernahm Luthers Übersetzung und Interpretation von Jer 23,6. Sowohl in der Erstausgabe seiner Institutio von 1536 als auch in der Überarbeitung von 1539 beruft er sich darauf, jedoch, um die Einheit Gottes und die Trinität sowohl aus dem Alten als auch aus dem Neuen Testament in der Auseinandersetzung mit Servet zu belegen (Nachweis bei: ACHIM DETMERS, Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin, JuChr 7, Stuttgart 2001, 252.283). An beiden Stellen wird aber der Hintergrund des christlich-jüdischen Gesprächs sichtbar, indem Calvin auf die jüdische hohe Bewertung des Tetragramms eingeht und die Juden mit Luther der Inkonsequenz bezichtigt, wenn sie diesen Gottesnamen dem Messias nicht zubilligen.

³⁵ FC Epi. 3; BSELK, 1234-1235. – Andreas Osiander befand sich mit seiner Position, unsre Gerechtigkeit allein auf die göttliche Natur zu beziehen, philologisch eigentlich näher am Wortlaut des Bezugstextes als die sich durchsetzende Wittenberger Front.

³⁶ FRIEDRICH JACOB, Von Christi Tat und unserem Tun. Zur Interpretation von Artikel III und IV der Konkordienformel, in: Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel, hrsg. v. JOBST SCHÖNE, Erlangen 1978, 49-63, dort 54.

2.

Allerdings verdrängte diese innerchristliche Fragestellung nicht den ursprünglichen Sitz im Leben ungeachtet des Misserfolgs, den Luther erfahren hatte. Schon Melanchthon markiert diese Schriftstelle als Argument für die Gottheit Jesu ausdrücklich im Gespräch mit Juden.

»Wenn die Juden diese Belegstelle [sc. Jer 33,16] auch listig parieren, dennoch ist es leicht, sie zu widerlegen. Denn der Prophet sagt klar und deutlich, dieser Messias sei zu nennen, d. h. anzurufen in dem Glauben, dass er selbst Gott ist, der uns gerecht macht.«³⁷

Jer 23,5–8 behielt weiterhin seinen besonderen Platz im biblischen Diskurs mit Juden. Denn trotz der frustrierenden Erfahrung Luthers bot gerade dieser Text eine Basis für eine weitere Auseinandersetzung. Dieser Schriftabschnitt wird zwar im Neuen Testament nirgends aufgegriffen,³⁸ hatte aber – mit seinem Hintergrund in der Nathanweissagung (2 Sam 7,12–15) – in der jüdischen Literatur als eine der Spross-David-Stellen durchaus seine Wirkungsgeschichte in messianischer Interpretation; daran konnte man anknüpfen.³⁹ Gerade das von Luther so negativ beurteilte Vorverständnis aufseiten seiner jüdischen Gesprächspartner bot eine Brücke für ein Gespräch miteinander, die fortan genutzt wurde. Unter der hermeneutischen Vorgabe einer messianischen Perspektive ließen sich jüdische und christliche Vorstellungen ins Gespräch miteinander bringen, während es über das Verständnis des Tetragramms, wie Luther angesetzt hatte, nicht gelungen war.⁴⁰ Jenseits der karikierenden polemischen Ebene bot der

³⁷ »Etsi autem Iudaei hoc testimonium verteratorie eludunt, tamen facilis est eorum refutatio. Clare dicit Propheta ipsum Messiam vocandum, id est, invocandum esse hac fide, quod ipse sit Deus, iustificator noster« (Loci praecipui theologici. 1559; Melanchthons Werke in Auswahl II/1, Gütersloh 1952, 196,12–23; Zitat dort 19–23). – Melanchthon folgt hier der Textfassung, die Luther voraussetzt. In seinen Loci von 1521 hatte er die Schriftstelle Jer 23,6 noch im Kontext des Bekenntnisses von Nicäa als Beleg für die Gottheit Christi angeführt, und zwar im Wortlaut der Vulgata (Loci communes. 1521; Melanchthons Werke in Auswahl II/1, 61,3–11).

³⁸ Dafür könnte die nicht-messianische Interpretation der Septuaginta zumindest mit beigetragen haben. Vgl. demgegenüber das Zitat von Jes 7,14 bei Matthäus (1,23) im Wortlaut der LXX (παρθένος), wobei einige Handschriften entsprechend im zweiten Satzteil den Plural in den Singular »korrigieren«.

³⁹ »Spross« (מִצְיָא) wird schon im Targum sowohl Jer 23,5 als auch Jer 33,15 mit מִשְׁחָה wiedergegeben (BHS z. St.). – Zur frühen messianischen Interpretation des »Sprosses Davids« bzw. der »Gerechtigkeit« (Jer 23,5) vgl. Ps 132,17; 4Q174 Kol III,12; Hen(aeth) 46,3–5; TestXII Juda 24,1–6; siehe dazu: ΟΕΓΕΜΑ, Der Gesalbte (s. Anm. 9), 49.112.133.209.280.

⁴⁰ Bei Luther stand die trinitarische Frage im Vordergrund, die sich mit dem Namen verband, den er für einzigartig hielt, wenn er daneben auch die rabbinische Auslegungstradition kannte und berücksichtigte (Wider die Sabbater. 1538; WA 50, 334,

Rahmen des jüdischen Traditionsgutes die Basis für ein verständnisvolleres Gespräch. Und in diesen weiterhin geführten Diskurs ging Luthers Deutung des Namens in nachhaltiger Weise ein.

1600 ließ sich in Halberstadt der Talmudlehrer Gerson ben Meir Biberach (1567–1622) taufen, der dabei den Namen Christian Gerson annahm. Gerson legte über diesen seinen Schritt eingehend Rechenschaft ab. Und dabei führt er als Argument dafür, dass der Messias schon nach dem vorchristlichen Schriftzeugnis als »wahrer Gott vnd Gottes Sohn«⁴¹ erwartet wurde, auch Jer 23,6 an:

»Das sechste Zeugniß stehet in diesen Worten/da der Prophet spricht: Diß wird seyn Name seyn / daß man jhn nennen wird / Jehova / vnser Gerechtigkeit. Diese Weissagung verstehet nicht allein der Thalmud / sondern auch R. David Kimchi/ vnd R. Abba / vom dem Messia. Dieweil jhn dann Gott abermal Jehova / welcher vnser Gerechtigkeit ist/ nennet/so muß er warer Gott seyn.«⁴²

Wenn die Jeremiastelle auch nicht die vorderste Position einnimmt,⁴³ so ist der Anschluss an Luthers Interpretation doch deutlich sowohl von der grammatischen Entscheidung bei der Übersetzung des Namens als auch von der Verbindung zu Jer 33,16 her. Die jüdischen Gelehrten werden daneben als Gewährsleute für ein messianisches Verständnis der prophetischen Ankündigung als solcher (»Weissagung«) genannt, bestätigen jedoch nicht die Namensdeutung.

Die von Gerson angegebene Stelle im Talmud macht seine Argumentationsweise deutlich:

»Ferner sagte Rabba im Namen R. Joḥanans: Dereinst werden die Frommen nach dem Namen des Heiligen, gepriesen sei er, genannt werden, denn es heißt: *jeden, der sich nach meinem Namen nennt, und den ich zu meiner Ehre geschaffen, gebildet und gemacht habe*. Ferner sagte R. Šemuél b. Naḥmani im Namen R. Joḥanans: Drei werden nach dem Namen des Heiligen, gepriesen sei er, benannt, und zwar: die Frommen, der Messias und Jerušalem. Die Frommen, wie wir bereits gesagt haben. Der Messias, denn es heißt: *und dies wird sein Name sein, mit dem man ihn benennen wird: der Herr ist unsere Gerechtigkeit*. Jerušalem, denn es heißt: *ringsum achtzehn-*

1–27), während es den jüdischen Gelehrten um die Charakterisierung und Identifizierung der messianischen Zeit ging, in der der gerechte bzw. echte Spross Davids die Herrschaft übernehmen wird.

⁴¹ CHRISTIAN GERSON, Der Jüden Thalmud fürnembster Inhalt vnd Widerlegung (Goslar 1607), Gera ³1613, 390.

⁴² GERSON, Thalmud (s. Anm. 41), 395.

⁴³ Zuvor hat Gerson zu Ps 2,7, Dan 2,34.44, 7,13 und Sach 14,16 nachgewiesen, dass diese Schriftstellen von anerkannten jüdischen Lehrern messianisch gedeutet werden, und seinerseits aus den Aussagen selbst erschlossen, dass dem Messias jedes Mal Göttlichkeit zugeschrieben werde; er lässt dann eine Reihe weiterer Stellen in eben demselben Sinn folgen (a. a. O., 390–398). – Der Hinweis auf David Kimchi (1160–1235) bleibt ohne Literaturverweis.

*tausend, und heißen wird die Stadt fortan: daselbst [šama] der Herr, und man lese nicht šama, sondern šema [ihr Name].*⁴⁴

Die drei angeführten Schriftstellen, Jes 43,7, Jer 23,6 und Ez 48,35, sprechen demnach von der Verleihung des Gottesnamens als Zeichen einer besonders engen Zugehörigkeit zu Gott, heben jedoch den Messias nicht in einer exklusiven Einzigartigkeit seiner Göttlichkeit hervor.

Diese Auslegungstradition wird prominent gestützt, indem sie auf Jochanan ben Sakkai, den für den Fortbestand des Judentums nach dem Jüdischen Krieg grundlegenden Lehrer des 1. Jahrhunderts, zurückgeführt wird und als Gewährsmänner Rabbah bar Nachmani (gest. 330), Amoräer in Babylonien und Schüler von Rab Jehuda, und Samuel bar Nachmani, Amoräer der dritten Generation in Palästina, angegeben werden.⁴⁵ Messianische Diskussionen waren gerade für die tannaitische Zeit charakteristisch, also für die frühe Zeit der Neuformierung des Judentums, blieben aber durch die Tradierung lebendig. Die Argumentation verfolgt dabei die Strategie, das messianische Thema von einer exzeptionellen Einzigartigkeit auf eine normale Ebene des allgemein Gültigen herabzustufen.

Weiter weist Gerson auf einen Midrasch zu Klagelieder 1,16 hin:

»Wie heisst der König Messias. Nach R. Abba bar Kahana ist Jehova sein Name s. Jerem. 23, 6: »Und dies ist der Name, mit dem man ihn nennen wird: Ewiger, unsre Gerechtigkeit!« Denn R. Levi hat gesagt: Es ist gut für ein Land, wenn es den Namen seines Königs und dieser den Namen seines Gottes führt. Es ist gut für ein Land, dessen Name wie der Name seines Königs lautet, wie es heisst Ezech. 48, 35: »Und der Name der Stadt soll von nun an sein: Dort ist der Ewige!« und der Name seines Königs wie der Name seines Gottes, wie es heisst Jerem. 23, 6: »Und dies ist der Name, mit dem man ihn nennen wird: Ewiger, unsre Gerechtigkeit.«⁴⁶

Beide Gewährsleute⁴⁷ teilen die Meinung, dass es um eine Bezeichnung der engen Zugehörigkeit zu Gott geht, ohne den Messias über seine Funktion als König hinaus auszuzeichnen. Auch hier werden Jer 23,6 und Ez 48,35 unter der Voraussetzung zusammengebunden, dass die Vokalisation von šama in šema geändert werden muss. Es handelt sich also um eine sehr alte Interpretation, die sowohl im babylonischen als auch im palästinischen Bereich tradiert wurde. Das Schriftwort Jer 23,6 behielt seinen Platz im christlich-jüdischen Diskurs.

⁴⁴ bBB 75b; zitiert nach der Übersetzung von LAZARUS GOLDSCHMIDT, Der Babylonische Talmud 8, Berlin 1933, 212.

⁴⁵ Dabei wird der entscheidende Begriff »Name« in Ez 48,35 erst durch eine Änderung der Vokalisation eingebracht.

⁴⁶ EkhaR zu Thr 1,16; zitiert nach: Der Midrasch Echa Rabbati, ins Deutsche übertragen von AUGUST WÜNSCHE, Leipzig 1881, 87.

⁴⁷ R. Abba bar Kahana und R. Levi zählen zu den palästinischen Amoräern des späten 3. Jahrhunderts.

Johann Gerhard (1582–1637) führt diese Stelle in einer Reihe jüdischer Auslegungen an, die eine Übertragung des Gottesnamens auf den Messias belegen.⁴⁸ Abraham Calov (1612–1686) führt dann sogar eine Reihe von insgesamt zehn Belegen aus jüdischen Targumen und Midraschim dafür an, dass auch jüdische Gelehrte meinen, dass an dieser Stelle von dem Messias die Rede sei.⁴⁹ Und dies geschieht ausdrücklich unter der Absicht, die eigene Überzeugung von der Einheit des Glaubens der Christen mit dem der Patriarchen, Propheten und allen Gläubigen des Alten Testaments auch Juden der eigenen Zeit gegenüber zu vertreten.⁵⁰ Jedenfalls zeigt man sich eingehend über die Auslegung auf der anderen Seite informiert. Und Johann Andreas Quenstedt (1617–1688) zieht Jer 23,6 nicht nur als Belegstelle für die Gottheit Christi heran,⁵¹ sondern stellt zudem ausdrücklich die Frage, ob man diese Lehre denn allein schon aus dem Alten Testament begründen könne.⁵² Und er bejaht sie gerade auch unter dem praktischen Gesichtspunkt, »den modernen Juden die Gottheit Christi zu erweisen«.⁵³ Das weist darauf hin, dass es einen persönlichen Austausch gegeben hat. Und das lässt sich an folgendem Beispiel auch anschaulich machen.

Der Orientalist Esdras Edzard (1629–1708) in Hamburg hatte es sich zur Aufgabe gemacht, Juden im christlichen Glauben zu unterrichten. Am 6. Juni 1676 ließ sich einer seiner Schüler, der Jude Jacob Melamed,⁵⁴ mit seiner Frau und sechs Kindern in der Michaeliskirche taufen. Dabei nahm er den neuen Namen David Hieronymus an und legte ein Bekenntnis ab, das er auch in Druck erscheinen ließ.⁵⁵

⁴⁸ JOHANN GERHARD stellt entsprechende Belege sowohl aus den Targumim als auch aus dem Talmud und den Midraschim zusammen (Loci Theologici [1610–1625], Locus IV De persona et officio Christi, Caput V De divina Christi natura; Ausgabe Preuß [1863] I, 467). – Unerwähnt bleibt, dass diese Zuschreibungen des Gottesnamens dem Messias durchaus nicht exklusiv gelten.

⁴⁹ ABRAHAM CALOV, *Systema Locorum Theologicorum*, Tomus III, Wittenberg 1659, Articulus III. De Filio Dei, Caput II. De Deitate Filii Dei, Quaestio I. An Messias in Vet. Testam. promissus sit verus DEUS?, 418.

⁵⁰ CALOV, *Systema* (s. Anm. 49), 414.

⁵¹ JOHANN ANDREAS QUENSTEDT, *Theologia didactico-polemica, sive systema theologicum* (1685), Tomus I, Wittenberg 1691, Caput VII. De cognitione Dei revelata Et primo de Dei nominibus, 276.

⁵² QUENSTEDT, *Theologia* (s. Anm. 51), Caput IX. De Deo, Quaestio IV, 361.

⁵³ »ad convincendos modernos Judaos Deitatem Christi« (QUENSTEDT, *Theologia* [s. Anm. 51], 362).

⁵⁴ Melamed ist Berufsbezeichnung (Lehrer), nicht Familienname. Jacob, in der Nähe von Lemberg geboren, gibt selbst an, sechs Jahre in Krakau, fünf Jahre in Wien und vierzehn Jahre in Hamburg als Rabbiner unterrichtet zu haben. Er gehörte also wohl zu den Juden, die vor den Kosaken-Pogromen aus Galizien und Polen nach Hamburg geflohen waren.

⁵⁵ DAVID HIERONYMUS, *gewesener Jüdischer Rabbi, genand Jacob Melamed, Gewisser Glaubens Grund/ Aus Göttlichem Mund Der heiligen Schrift erkand/ Imgleichen Aus den Alten Jüdischen Rabbinern angewand/ Und In seiner Bekehrung aus dem Judenthum zum Christenthum öffentlich in Hamburg bekand, Gedruckt im 1676ten Jahre*

Darin gibt Jacob auf die Frage: »Wo beweisest du daß er [sc. der HERR Meßias] ein wahrer GOTT ist?« die Antwort: »Aus dem Propheten Jeremia Cap. 23, 5/6. Siehe / es kommt die Zeit/spricht der HERR daß ich dem David ein gerecht Gewächs erwecken wil/und soll ein König seyn/der wol regieren wird/Recht und Gerechtigkeit auff Erden anrichten. Zu derselbigen Zeit sol Juda geholffen werden/und Israel sicher wohnen/und das wird sein Nahme seyn/daß man ihn nennen wird HERR/der unser Gerechtigkeit ist. Da steht im Grund-Text JehovaZidkenu, das ist sein höchster Nahme/so allein GOTT dem HErrn selbst gegeben wird und keiner Creatur.«

Aufgrund eines Einvernehmens, das er zwischen jüdischen und christlichen Auslegern darüber feststellt, dass der Gottesspruch bei Jeremia messianisch zu deuten ist, stellt sich ihm die Frage, ob dieser Messias bereits gekommen und wie die messianische Herrschaft zu verstehen ist. Als weitere Belegstellen führt er Jes 42,8, Jes 9,6 und Ps 110,1 an, jeweils mit Hinweisen auf den hebräischen Wortlaut.

Die vorliegende Situation bringt es mit sich, dass auf die Angabe neutestamentlicher Stellen verzichtet wird. Allein schon aus dem Alten Testament soll sich das Christusbekenntnis erschließen, als Bekenntnis eben zu dem Messias Israels. Als ausschlaggebend gilt das rechte Verstehen der Bibel Israels. Der Jude tritt, indem er sich taufen lässt, in den Kreis der wahren Israeliten ein, die schon in alttestamentlicher Zeit an den kommenden Christus geglaubt haben, und wendet sich zugleich von seinem bisherigen Schriftverständnis ab, bekennt, »daß der Juden Lehre in vielen Stücken falsch / ihre Auslegung falsch« ist. Mit Luthers Auslegung, die sich in der Übersetzung niederschlägt, ist zugleich Luthers Verständnis des alten Israels verbunden. Die Kirche umschließt bereits die Menschen, die seit Adam und Eva an den verheißenen Messias glaubten (vgl. CA 7: »ecclesia perpetuo mansura«). Insofern bekannte dieser Jacob, zum wahren Glauben seiner biblischen Vorfahren zurückzukehren.

Noch nach 150 Jahren erfüllte die Hoffnung, mit der Luther an dieser Stelle einmal so wenig ermutigend in das christlich-jüdische Gespräch eingestiegen war,⁵⁶ sich in Einzelfällen durchaus.

(ohne Paginierung); mit dem Abschnitt: Öffentliches Lob und Bekäntniß/ welche ich gethan habe zu Hamburg in der neuen St. Michaelis Kirchen in der Neustadt [...] vermittelst der treuen/ guten Christlichen Unterweisung und Information Des [...] Herrn Esdras Edzardi, der Heil Schrift Lic. [...].

⁵⁶ Das Scheitern wird bei Luther wohl auch damit zusammenhängen, dass er in das Gespräch keine so weite Kenntnis der jüdischen Literatur einbringen konnte wie Edzard in seine Gespräche mit Jacob. Offenbar verlagerte sich bei Luther die Gesprächsthematik ja sehr schnell von der Schriftinterpretation weg zu der bei Juden aufgrund ihrer Begegnungsgeschichte mit Christen stark belasteten Jesusfrage. Denn Luther konnte nicht darauf eingehen, dass seine Gesprächspartner sich auf ihre Autoritäten beriefen (ganz anders etwa als in der Leipziger Disputation mit seinen altgläubigen Gegnern).

3.

Dann aber trat eine Veränderung im christlich-jüdischen Gespräch ein. Für die Arbeit des Institutum Judaicum in Halle wurde der erste dort 1728 gedruckte Traktat אור לעת ערב (Licht zur Abendzeit; Zitat Sach 14,7) richtungweisend. Diese Anleitung zu einem freundlichen Glaubensgespräch mit Juden hatte der Gothaer Pfarrer Johann Müller (1649-1727) verfasst, der auf dem Titel als יוחנן קמחי (Jochanan Kimchi) erscheint.⁵⁷ Er bringt den Namen »Jhvh unsere Gerechtigkeit« erst im fünften Kapitel ins Gespräch ein, in dem er das zuvor Besprochene abschließend lehrhaft zusammenfasst.⁵⁸

Die Funktion dieses Hinweises auf Jer 23,6 und 33,16 hat sich damit grundlegend geändert. Erst nachdem der gedachte Gesprächspartner namens Samuel bereits zu einem Bußgebet hingeführt worden ist, wird aufgrund der hermeneutischen Vorgabe, dass diese Schriftstellen messianisch zu deuten sind, für die Göttlichkeit des Königs Messias argumentiert. Das Gespräch hatte unter dem Ausgangsgedanken, dass für Israel noch unerfüllte Verheißungen bestehen, das Ziel verfolgt, die derzeitigen Juden zur Buße zu führen und damit auf die zu erwartende Erfüllung der Verheißungen vorzubereiten. Hier war also eine eschatologische Perspektive an die Stelle der protologischen bei Luther getreten, der seine Gesprächspartner zum alten Glauben schon Adams und auch Israels zurückführen und nicht etwa auf eine neue Verheißungserfüllung ausrichten wollte. Und dieser Blickwechsel hatte im Gespräch mit Juden nicht mehr vor allem auf die bereits im Alten Testament bezeugte Gottheit des Messias abgehoben, sondern auf das dort angekündigte Sühneleiden des Messias, also vor allem auf Jes 53.⁵⁹

Die Schrift des Gothaer Pastors führt in eine Zeit, die der Jubilar als »Übergangszeit« beschrieben hat. Er zitiert Ernst Salomon Cyprian (1673-1745), zu der Zeit Konsistorialrat in Gotha, der von sich bezeugt hatte, es sei ihm gegangen »wie einem, der in der mittleren Etage eines Hauses wohnt, welchen von unten der Rauch, von oben herab aber das verschüttete Wasser incommodiret.«⁶⁰ Während die offizielle Kirchenpolitik in Sachsen-Gotha sich

⁵⁷ Mit der Übersetzung seines Namens Müller (קמח = Mehl) hoffte er leichteren Zugang zu jüdischen Lesern zu gewinnen, da Kimchi auch der Name berühmter jüdischer Gelehrter war.

⁵⁸ JOHANN MÜLLER, אור לעת ערב, Halle 1728, 44r-45r. – Vgl. CHRISTOPH RYMATZKI, Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728-1736), Hallische Forschungen 11, Tübingen 2004, 86-99.463-467.

⁵⁹ Davon handelte das entscheidende 4. Kapitel in Müllers Traktat. – Schon der Titel des Traktats weist ja programmatisch auf das Ende dieser Zeit und Welt hin.

⁶⁰ ERNST KOCH, Kirchenleitung in Übergangszeiten. Zum Lebenswerk von Ernst Solomon Cyprian (1673-1745), in: Einträchtig Lehren. FS Jobst Schöne, hrsg. v. JÜRGEN DIESTELMANN u. WOLFGANG SCHILLHAHN, Groß Oesingen 1997, 286-298, Zitat mit Nachweis dort 297.

für die Erneuerung der traditionellen Kirchlichkeit einsetzte, drängten andere Kräfte einerseits in Richtung Pietismus, andererseits in Richtung Aufklärung. Dass hier in Gotha die Juden besonders in Blick waren, zeigt das Vorwort zur Bibelausgabe von 1712.⁶¹

Doch Luthers Sicht war so geläufig, dass sie noch erstaunlich lange Zeit nachwirkte. Die Sendboten des Hallischen Instituts brachten sie immer wieder ins Gespräch.⁶² Und die Spur lässt sich noch bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts verfolgen. Nach seiner Taufe zu Neujahr 1854 in Breslau richtete der ehemalige Rabbiner Israel Pick (1826 geboren und 1859 in Palästina verschollen, wo er eine Zufluchtsstätte für seine judenchristliche Gemeinde suchte) ein Wort an sein Volk, in dem er unter den gegen den Christusglauben von jüdischer Seite aus vorgebrachten Argumenten auch aufführte, »daß aus Jer. 23,5,6 nicht hervorgeht, daß der Messias Gott und Mensch zugleich sein werde, indem er heißt: »Gott, unsre Gerechtigkeit«.⁶³ Deutlich ist hier Luthers Deutung im Sinne der Gottheit des Messias aufgenommen. Offensichtlich hatte die Antikritik die Kritik überdauert. Denn etwa zur selben Zeit wurde auf christlicher Seite Jer 23,6 zwar weiter in der Formulierung von Luthers Übersetzung zitiert, aber in einem anderen Sinn, nämlich um eine traditionelle Übereinstimmung zwischen Juden und Christen über die »Persönlichkeit« des Messias gegenüber der modernen jüdischen Erwartung einer messianischen Zeit ohne personale Zentralgestalt festzustellen; Luthers Betonung der absoluten Einzigartigkeit des Messias war vergessen.⁶⁴

⁶¹ ERNST KOCH, Bibellektüre in Schwellenzeiten im Spiegel von Bibelvorreden zwischen 1681 und 1712, in: Wortlaute. FS Hartmut Günther, hrsg. v. WOLFGANG SCHILLHAHN u. MICHAEL SCHÄTZEL, Groß Oesingen 2002, 269–288, dort 277–285.286–287. Der vorbildliche Umgang der Juden mit der Tora wird aufgrund der Schilderung Gersons genannt (a. a. O., 280). Luthers gesamtbiblische Hermeneutik steht hinter der Hervorhebung der dritten Kapitel in der Genesis, dem Johannesevangelium und dem Römerbrief (a. a. O., 282); denn damit ist der Christusglaube Adams mit dem Lehrer Israels Nikodemus und dem »Aufrichten des Gesetzes« durch die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit für Juden und Heiden verbunden und als die Mitte der biblischen Botschaft herausgestellt.

⁶² Vgl. etwa Callenbergs Bericht über ein Gespräch eines Studenten am 26. Dezember 1730, in dem es auch um Jer 23,6 ging (MARTIN SCHMIDT, Judentum und Christentum im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Kirche und Synagoge, hrsg. v. KARL HEINRICH RENGSTORF u. SIEGFRIED VON KORTZFLEISCH, II, Stuttgart 1970, 87–128, dort 111).

⁶³ ISRAEL PICK, Ein Wort an mein Volk, gesprochen in der Hofkirche zu Breslau am 1. Januar 1854, Köln a. Rh. ³1892, 27.

⁶⁴ Uebereinstimmung des Judenthums und Christenthums in der Lehre vom Messias. Die Persönlichkeit des Messias, Dibre Emeth oder Stimmen der Wahrheit an Israeliten und Freunde Israels. Ein Monatsblatt, hrsg. v. J. C. HARTMANN, 4 (Frankfurt an der Oder 1848), 73–82.89–99.109–117.125–131.141–148.173–181.190–199; dort 80.95–96. Die messianische Auslegung im Talmud (bBB 75b) und bei David Kimchi werden vorbehaltlos herangezogen (109–111.125), ohne zusätzlich die Göttlichkeit Christi anzumerken. – Biografie von Missionar Johann Christoph Hartmann (1801–1887) bei: JOHANN F. A. DE LE ROI, Geschichte der evangelischen Judenmission II, Leipzig ²1899, 97–98.

Doch war ein Traditionsabbruch noch nicht vollständig erfolgt. Friedrich Adolf Philippi (1809–1882), der selbst jüdischer Abstammung war, nahm in seiner »Kirchlichen Glaubenslehre« Luthers Deutung von Jer 23,6 noch einmal auf und verband das Bekenntnis zur Davidsohnschaft Jesu, »wie denn der Messias schon von den Propheten als Davids Sproß, der andere David, bezeichnet war«, mit dessen Gottessohnschaft: »aber er ist auch Jehova Zidkenu, der Herr, der unsere Gerechtigkeit ist Jerem. 23, 6, der ewige Sohn Gottes, der Herr der Herrlichkeit, der König des Himmels.«⁶⁵

Und Julius Sturm (1816–1896), Pfarrer in Bad Köstritz und spätromantischer Dichter⁶⁶, ließ in seinem »Lieder-Echo der Messiasnamen« die Bezeichnung »Adonaj Zidkenu« ganz im Verständnis Luthers widerklingen:

»Mein Herz ruht selig in dem heil'gen Namen / ›Jehova, unsere Gerechtigkeit‹. / Vor Allen, die noch kommen und schon kamen, / Bleibt dieser Einem nur geweiht - // Und das bist Du, der einzig sündenlose, / Denn Du hast als gerecht uns dargestellt; / Aus Liebe kamest Du aus Gottes Schooße, / Und gabst Dein Blut für uns als Lösegeld.«⁶⁷

4.

Luthers Ansatz trat jedoch unaufhaltsam immer mehr in den Hintergrund. Selbst die lange Wirkungsgeschichte des Traktats von Müller bedeutete nicht etwa, dass damit auch der darin noch aufgenommene Gottesspruch bei Jeremia weiter eine signifikante Rolle im Gespräch mit Juden spielte. So berichtet Franz Delitzsch (1813–1890), Pastor Carl Becker (1803–1874) habe ihn »zuerst das Volk lieben gelehrt, aus dem der Heiland stammt«, und ihn für das Gespräch mit Juden vorbereitet. »Den Anfang im Rabbinischen machte ich mit dem Traktat Or leeth ereb, ›Licht am Abend‹, den Missionar Becker mit mir las.«⁶⁸ Dennoch stützt Delitzsch sich in seiner Schriftargumentation auf Jer 23,6 nicht mehr als ein dogmatisch eindeutiges Zeugnis, sondern als eine vorläufige Glaubenserkenntnis auf dem geschichtlichen Weg zur endgültigen Erkenntnis hin.⁶⁹

⁶⁵ FRIEDRICH ADOLF PHILIPPI, Die Lehre von Christi Werk (Kirchliche Glaubenslehre 4/II), Stuttgart 1863, 345 (gleichlautend dann wieder: Gütersloh ³1885, 342–343). – Philippi empfing 1829 die Taufe in Leipzig und war seit 1851 Professor für Neues Testament in Rostock.

⁶⁶ RICHARD HECKNER, Art. Sturm, Julius (Karl Reinhold), in: LLex 11, 273.

⁶⁷ JULIUS STURM, Israelitische Lieder, eingeführt von Franz Delitzsch, Halle 1867, 107.

⁶⁸ FRANZ DELITZSCH (Autobiographie 1883, Rückübersetzung aus dem Norwegischen), SaH 27 (1890), 147–152, dort 148.149. – Zu Missionar Carl Becker s. VOLKER STOLLE, Ein ungenutztes Erbe, BIMS 3, Groß Oesingen 1986, 20–25.

⁶⁹ »Jeremia nennt ihn ›Jahve unsere Gerechtigkeit‹ (23,6), weil Gott der gerechtmachende ihm [sc. dem Künftigen] wie seinem erkorenen Heiligtum (33,10) innewohnt«

Er ordnet die Ankündigung Jeremias in den historischen Kontext der Zeit dieses Propheten ein. Die Verheißung sei im Zusammenhang der zweiten Namensnennung Jer 33,16 zu interpretieren und beziehe sich auf die Rückkehr aus dem babylonischen Exil, betreffe also die spezielle Geschichte Israels. Demzufolge stellt Delitzsch als »Grundton ihrer Tröstungen« dies heraus, »daß Gott die Gefangenschaft seines Volkes wenden und ihm das Land zu freiem Besitz und Verkehr zurückgeben wird.«⁷⁰ Der König trägt seinen Namen,

»weil nun Jahve als der gerechtmachende, vom Banne der Sündenschuld und Sündenknechtschaft erlösende, ihm einwohnt, so wie Jerusalem צדקניו ה' heißt, weil nun Jahve als der gerechtmachende, sündenvergebende (Jes. 33,24) und sittlich erneuernde in ihr seine Wohnung hat.«⁷¹

Der Name verliert seine spezifische Bedeutung als Bezeichnung der Gottheit des Messias und schließt unter Gottes rettendem Eingreifen den Repräsentanten des Volkes mit seinem Volk als ganzem zusammen.

Delitzsch verfolgte mit seinem letzten Buch »Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge« (1890) ausdrücklich die Absicht, »dem Institutum Judaicum das Compendium einer Concordia fidei, unseren Missionaren ein Vademecum als Vermächtnis zu hinterlassen.«⁷² Er wollte also mit seiner Interpretation eine neue Grundlage für das christlich-jüdische Gespräch schaffen. Das hieß natürlich auch, Luthers Ansatz abzulösen.

Ein neues Geschichtsbewusstsein ging von einer Entwicklung auch des Glaubensbewusstseins aus, dass nämlich die rechte Christuserkenntnis erst langsam gereift sei, bis sie im Neuen Testament voll zum Durchbruch gekommen sei.⁷³ Luthers Verständnis des Alten Testaments hatte einmal ein christlich-jüdisches Gespräch angestoßen, das lange Zeit tatsächlich verfolgt wurde, aber unter diesem neuen Zeitgefühl so nicht länger möglich war. Denn die Vor-

(FRANZ DELITZSCH, Christentum und jüdische Presse. Selbsterlebtes, Erlangen 1882, 53). Hier wird der bei Jeremia zweimal genannte Name (gemeint ist natürlich Jer 33,16!) bedeutungsmäßig auf eine einheitliche Linie gebracht, indem von einer dem Messias und dem Volk Israel in Gestalt des Tempels »innewohnenden« Gegenwart Gottes gesprochen wird. Der Zusammenhang macht klar, dass Delitzsch hier nicht an die Gottheit Jesu denkt, sondern eine heilsgeschichtlich vorläufige Aussage formuliert.

⁷⁰ FRANZ DELITZSCH, Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1890, Gießen 1992, 126.

⁷¹ DELITZSCH, Weissagungen (s. Anm. 70), 126.

⁷² DELITZSCH, Weissagungen (s. Anm. 70), Vorwort.

⁷³ Was CHR. ERNST LUTHARDT (1823–1902), Delitzsch' Freund und Kollege in Leipzig, zur Begründung der Trinitätslehre im Alten Testament feststellt, gilt natürlich auch für die Göttlichkeit Christi: »Da diese Lehre zu den heilsnothwendigen Fundamentalartikeln gehört, so muß sie, nach Lehre d. protest. Dogmat., schon den alttest. Gläubigen bekannt u. in der alttest. Schrift mit vollkommener Deutlichkeit gelehrt sein« (Kompendium der Dogmatik, Leipzig 21866, 72). »Aber dieser Schriftbeweis ruht fast durchweg auf unrichtiger oder gewaltsamer Exegese u. überh. auf e. ungeschichtl. Anschauung, welche den

aussetzung, dass der christliche Glaube den Frommen im alten Israel in der Sache schon vollständig, wenn auch im Ausdruck nicht immer ganz deutlich, offenbart war, galt ja nicht mehr. Damit aber verlor auch Luthers Auslegung von Jer 23,6 ihre theologische Bedeutung.⁷⁴

Die konfessionellen lutherischen Theologen im 19. Jahrhundert setzten hermeneutisch anders an als Luther und die ihm folgenden Theologen der Reformations- und der Barockzeit. Die syntaktische Entscheidung war auf hermeneutischem und nicht auf philologischem Gebiete gefallen.⁷⁵ Und die jüdische Sicht, die den Anknüpfungspunkt für dieses Gespräch gebildet hatte, war von dieser Wende nicht betroffen und konnte sich weiterhin behaupten.⁷⁶

Der hier dargestellte Ausschnitt aus der Auslegungsgeschichte von Jer 23,6 zeigt, wie eng in der theologischen Arbeit die praktische Anwendung mit der philologischen Interpretation des Schrifttextes verbunden sein kann. Und dabei ist unübersehbar, dass diese Verknüpfung sich erheblich sowohl auf die Theologie als auch im jüdisch-christlichen Gespräch auswirkte.

allmählichen Gang der Offenbarung verkennt« (a. a. O., 73). Damit hatte sich Luthers Argumentation erledigt.

⁷⁴ WILHELM RUDOLPH (1891–1987) setzte sich immerhin noch mit der damals nur noch von ganz wenigen Alttestamentlern vertretenen attributiven Deutung auf die Göttlichkeit des Messias auseinander (Jeremia, HAT 12, Tübingen ²1958, 135). – Die Revision der Lutherbibel von 1984 fügte bereits an beiden Stellen den Artikel hinzu: »Der HERR unsere Gerechtigkeit«, und bezog diesen Namen Jer 33,16 auf »es«, also auf Juda und Jerusalem. Die Lutherbibel 2017 bietet an beiden Stellen »Der HERR ist unsere Gerechtigkeit«, jetzt eindeutig als Satzaussage. Das Verständnis von »unsere Gerechtigkeit« als Apposition, das Luther durch die Übersetzung als Relativsatz unterstrich, ist also heute aufgegeben.

⁷⁵ Delitzsch erklärte die grammatische Frage, ob eine Apposition oder ein Nominalsatz vorliege, sogar für unerheblich (DELITZSCH, Weissagungen [s. Anm. 70], 127 FN 1).

⁷⁶ Die messianische Auslegung von Jer 23,5–6, verbunden mit dem Verständnis des Namens als Satzaussage »Der Herr ist unser Heil« oder »Der Ewige ist unsere Gerechtigkeit«, findet sich noch bei MICHAEL FRIEDLÄNDER, Die jüdische Religion (1936), Basel 1971, 60.128.