

Pfefferkorn, Reuchlin und Luther

Luthers Schrift »Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei« im Kontext der Debatten über das Judentum Anfang des 16. Jahrhunderts

Volker Leppin

David Nirenberg hat die gesamte Geschichte der westlichen Welt unter der Perspektive des Antijudaismus betrachtet. Dem »kleinen Wittenberg«¹ kommt darin auch eine Rolle zwischen Spanien und Shakespeares England zu – der globale Blick zeigt die erschreckenden Dimensionen der reformatorischen Theologie aufs allerdeutlichste. Ein näherer Blick wird fragen, wie sich Luthers Äußerungen in den Diskursen seiner Zeit ausmachten. Als er sich 1523 mit seiner Schrift »Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei« an eine breitere Öffentlichkeit wandte, war diese durch den Streit um die Äußerungen des Konvertiten Johannes Pfefferkorn und seines Gegenübers Johannes Reuchlin schon mit Fragen der Einschätzung des Judentums vertraut. Auch Luther hatte sie miterlebt – und zugleich in seiner exegetischen Arbeit seine eigene theologische Position zum Judentum entwickelt. Beides wird man einzubeziehen haben, wenn man seine Wandlungen und auch die Kontinuitäten innerhalb seines Denkens nachvollziehen will².

¹ David NIRENBERG, *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, München 2015, S. 273.

² Ein Zugeständnis an die Erkenntnisse der jüngeren Forschungen zum Antijudaismus in den frühen Vorlesungen stellt es dar, wenn Thomas

Eine Einordnung der Schrift Luthers »Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei«, um die es im Folgenden gehen soll, ist nur dann möglich, wenn man sie in diesem Horizont angemessen kontextualisiert – dazu gehört auch die sehr nüchterne Einsicht, dass allein schon quantitativ die Debatte um Pfefferkorn um einiges bedeutender war als die um Luthers frühe Judenschrift. Wenn gelegentlich hervorgehoben wird, dass die »insgesamt sieben Flugschriften« zum Judentum aus den Jahren 1523 bis 1529, »die in insgesamt gut zwei Dutzend Druckausgaben erschienen sind«, mehr seien »als in den sieben anschließenden Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts zusammen«³, so ist doch in Erinnerung zu rufen, dass allein von Johannes Pfefferkorn aus den Jahren 1507 bis 1516 zwölf Schriften zur Judenfrage in zwanzig deutsch- und neun lateinischen Drucken vorliegen⁴, zu denen noch Reuchlins Schriften und die Wei-

KAUFMANN, *Luthers Juden*, Stuttgart 2014, in einem Dreischritt von Luthers Wahrnehmung der Juden als »Feinde der Kirche« (S. 48) über eine »reformatorische Wende« der Judenpolitik« (S. 63) wiederum zu »böse[n] Schriften« (S. 106) voranschreitet. Allerdings sollte diese Annahme einer Wende und neuerlichen Kehrtwende auch die Frage aufwerfen, ob nicht jenseits scheinbarer Wandlungen ein höheres Maß an Kontinuität zu entdecken ist, als die singuläre Hervorhebung der Schrift von 1523, wie sie in apologetischen Kontexten üblich ist, erkennen lässt.

³ Thomas KAUFMANN, *Luthers »Judenschriften«*. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung. 2. Durchgesehene Auflage, Tübingen 2013, S. 17; vgl. ebenso bereits Thomas KAUFMANN, *Das Judentum in der frühreformatorischen Flugschriftenpublizistik*, in: ZThK 95 (1998), S. 429–461, hier S. 429 f.

⁴ Hans-Martin KIRN, *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns*, Tübingen 1989 (*Texts and Studies in Medieval and Early modern Judaism* 3), S. 201–204 (nicht gezählt habe ich Nr. 3, da es sich hier lediglich um ein Flugblatt handelt); vgl. auch die weniger ausgefeilte Bibliographie bei Ellen MARTIN, *Die deutschen Schriften des Johannes Pfefferkorn. Zum Problem des Judenhasses und der Intoleranz in der Zeit der Vorreformation*, Göttingen 1994, S. 392 f. Die Schriften erschienen zum Teil zeitgleich »auf Latein und in zwei Mundarten der deutschen Sprache (...) – diese

terungen bis hin zu den *Epistolae obscurorum virorum* treten. Hierdurch war ein publizistischer Kontext geschaffen, ohne den Luthers Äußerungen hinsichtlich ihrer Kontinuitäten wie Neuansätze verstehen zu wollen, in die Irre führen muss⁵.

Mehrsprachigkeit nimmt im übrigen die Verfahrensweise eines anderen religiösen Propagandisten, Martin LUTHER, vorweg« (David H. PRICE, Johannes Reuchlin und der Judenbücherstreit, in: Sönke LORENZ / Dieter MERTENS [Hg.], Johannes Reuchlin und der »Judenbücherstreit«, Ostfildern 2013 [Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte 22], S. 55–82, hier S. 57).

⁵ Vgl. zu dem Geschick, mit welchem sich ›Pfefferkorn die neuen medialen Möglichkeiten zunutze machte, Heinz SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jh.), Frankfurt u. a. 1994 (EHS. XXIII/497), S. 605. Zu Recht hält Martin STÖHR, Martin Luther und die Juden, in: Heinz KREMERS (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 89–108, hier S. 91, über Luthers Schrift von 1523 fest: »Die Diskussion der Zeit kam ihrer Verbreitung entgegen. Noch war die Erinnerung an den Streit der Humanisten unter Reuchlins Führung gegen die ›Dunkelmänner‹ nicht vergessen.« Barbara MAHLMANN-BAUER, Johannes Reuchlin und die Reformation. Eine neue Würdigung, in: Wilhelm KÜHLMANN (Hg.), Reuchlins Freunde und Gegner. Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses, Ostfildern 2010 (Pforzheimer Reuchlinschriften 12), S. 155–191, hat jüngst daran erinnert, dass Reuchlinstreit und die frühe Causa Lutheri, nicht nur zeitlich, sondern auch hinsichtlich ihrer Akteure in mehrfacher Hinsicht eng ineinander liegen – und so eindrücklich gezeigt, wie fatal es ist, die reformatorischen Geschehnisse von ihrem unmittelbaren Kontext zu isolieren (vgl. ähnlich, aber weniger detailliert Erika RUMMEL, The Case against Johann Reuchlin. Religious and social controversy in Sixteenth-Century Germany, Toronto u. a. 2002, S. 26–28). Angesichts der folgenden reformatorischen Streitigkeiten wird man allerdings auch zu fragen haben, ob die Einschätzung: »One of the most contentious pamphlets in sixteenth century Germany was the Augenspiegel by Johannes Reuchlin« (Daniel O'CALLAGHAN, The preservation of Jewish Religious Books in Sixteenth-Century Germany: Johannes Reuchlin's Augenspiegel, Leiden, Boston 2013 [SMRTh 163], S. 5), einer genaueren Prüfung standhält.

1. Johannes Pfefferkorn und Johannes Reuchlin: Streit um die jüdischen Bücher

Die »reformatorische Öffentlichkeit«⁶ entstand nicht unvorbereitet: Jan-Hendryk de Boer hat kürzlich in einer beeindruckenden Studie gezeigt, dass sich der Wandel von einer in sich geschlossenen akademischen Gesprächskultur zur öffentlichen Debatte im 16. Jahrhundert an dem Streit um die *Schriften des Konvertiten Pfefferkorn festmachen lässt*⁷. Angestoßen wurde diese durch den »Judenspiegel«, den Pfefferkorn 1507 herausbrachte⁸. Der Autor strich seine Kompetenz biographisch heraus: Er entstammte einer jüdischen Familie, die ihn ursprünglich Joseph genannt hatte⁹, war aber zum Zeitpunkt der Veröffentlichung »auß dem Judischen zu dem Christlichen glauben nun vorlange bekert worden«¹⁰. Sein

⁶ Rainer WOHLFEIL, *Reformatorische Öffentlichkeit, Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, in: Ludger GRENZMANN / Karl STACKMANN (Hg.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformation. Symposion Wolfenbüttel 1981, Stuttgart 1984* (Germanistische Symposien. Berichtsbände 5), S. 41–52.

⁷ Jan-Hendryk DE BOER, *Unerwartete Absichten. Genealogie des Reuchlinkonflikts*, Tübingen 2016, im Druck; vgl. in diesem Sinne auch schon Jan-Dirk MÜLLER, *Anfänge eines Medienereignisses. Der Reuchlinstreit und der Wandel von Öffentlichkeit im Frühdruckzeitalter*, in: Wilhelm KÜHLMANN (Hg.), *Reuchlins Freunde und Gegner. Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses, Ostfildern 2010* (Pforzheimer Reuchlinschriften 12), S. 9–28.

⁸ [Johannes PFEFFERKORN,] *Der juden Spiegel*, Nürnberg: Wolfgang Huber 1507. Im selben Jahr erschien auch eine lateinische Fassung: *Speculum adhortatio- | nis Judaice ad Christum*, Köln 1507.

⁹ Aus dem christlichen Namen Johannes leitet PFEFFERKORN, *Wie die Juden Ostern feiern f. D [2v]*, in *Erinnerung an den Lieblingsjünger Jesu, dem dieser am Kreuz seine Mutter anvertraut hatte, eine besondere Verantwortung ab, sich für die Ehre Jesu und seiner Mutter einzusetzen*.

¹⁰ PFEFFERKORN, *Judenspiegel [f. A 1^v]*. Die Bemerkung im Kolophon, er befinde sich »in dem dritten Jahr meyner Geburt« (ebd. f. F [4^v]; vgl. PFEFFERKORN, *Wie die Juden Ostern halten f. 4^v*: »in dem funfften iar

erklärtes Anliegen war ein dreifaches, nach welchem er auch die Schrift unterteilte: Zum ersten wollte er den Juden zeigen, dass ihr Warten auf den Messias vergeblich sei¹¹, zum zweiten »all fursten herren / stetten / geistlich oder weltlich« Ratschläge erteilen, wie mit den Juden zu verfahren sei, damit sie nicht bei ihrem Glauben blieben¹². Im dritten Teil entfaltete er dann ein apokalyptisches Szenario aufgrund der Hoffnung, dass die Bekehrung der Juden und ihr folgend das Ende der Welt eintreten werde¹³.

meiner widergeburte; DERS., Lob und Eer f. F 4r: »dez.vii.jair seyner wydergeburte« lässt darauf schließen, dass Pfefferkorn 1504 getauft wurde (Reimund LEICHT, »Von allen vnd yegklichen iuden büchern vnd schriften nichts vßgenommen« – Johannes Reuchlin und die »Bücher der Juden« am Vorabend des Bücherstreits, in: Wilhelm KÜHLMANN (Hg.), Reuchlins Freunde und Gegner. Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses, Ostfildern 2010 (Pforzheimer Reuchlinschriften 12), S. 45–68, S. 46; vgl., noch schwankend zwischen 1504 und 1505, MARTIN, Schriften Pfefferkorns, S. 12; vgl. ebd. S. 11f. sowie bei KIRN, Bild, S. 9–12, den Überblick über die spärlichen Kenntnisse zur Biographie Pfefferkorns). Nach In lob vnd eer dem | allerdurchleuchtigsten Großmechtigsten Fursten vnnd | heren hern Maximilian von gottes genaden Romschen | kaysers tzu allen tzeyten merer des Rech etc. (...) Vnserm allergnedigsten herrn hat Jo-| hannes Pfefferkorn vormals ein Jud vnnd nun ein Chryst | dyß buchlyn auffgericht / vnnd in xvi. capitel getaylt, Köln: Heinrich von Neuß 1510, f. A 3^v, nahm Pfefferkorn die Konversion zusammen mit Frau und Kindern »auch andern frunden durch seyn tzuraytzung« im Alter von 36 Jahren vor, müsste also zwischen 1467 und 1469 geboren worden sein. Ben-Zion DEGANI, Die Formulierung und Propagierung des jüdischen Stereotyps in der Zeit vor der Reformation und sein Einfluß auf den jungen LUTHER, in: Heinz KREMERS (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 3–44, hier S. 30 f., weist darauf hin, dass ein Großteil der antijüdischen Literatur des späten Mittelalters Konvertitenliteratur war.

¹¹ PFEFFERKORN, Judenspiegel [f. A 2^v]: »Das erste teyl / Ein epistel zu allem leuten / doch besunder zu denn Judischen vnnd von einer vnnutzen verwartung eins andern messias«.

¹² PFEFFERKORN, Judenspiegel f. C [4^v].

¹³ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. F [1^v].

Leitbild für Pfefferkorn war also zunächst die Bekehrung der Juden zum Christentum. Hierzu hielt er zunächst eine bessere Kenntnis der Evangelien bei den Juden für unabdingbar¹⁴, daneben auch eine Widerlegung ihrer »valsche argument«¹⁵. Primär also intendierte er eine exegetische Überzeugungsarbeit. Deren Grundlage war die Überzeugung von der prophetischen Ausrichtung des Alten Testaments auf Christus¹⁶:

»So hat vns got doch die heiligen schrift sunderlich die funff pucher moysi / psalter vnnnd propheten gegeben / darinne zu vermercken solche gnad erzeygt / durch seinen eynigen sun gegeben hat / welcher von dem himel die menschliche natur an sich nemenn her ab gestigen / vnd ein erlöser des menschlichen geschlechts ist / nit nach dem fleische dan als ewre voralter vnd altvettern / vnd yr gewart habt / sunder nach dem geist der selen zu verstan«¹⁷

Der ältere Gedanke, dass der Sinn der alttestamentlichen Schriften allein christologisch erschlossen werden könne, wurde nun mit dem Gewicht der eigenen Bekehrungserfahrung nachdrücklich hervorgehoben. Pfefferkorn machte sich zum Exempel des eigenen exegetisch orientierten Bekehrungsplans¹⁸. Diese persönliche Komponente ließ er auch in eine

¹⁴ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. [A 1^v].

¹⁵ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. [A 1^v].

¹⁶ Exemplarisch wendet Pfefferkorn dies an in PFEFFERKORN, Wie die Juden Ostern feiern, wo er das jüdische Passafest als »anderst nit dan ein figur vnd anzaygung vnser Ostern« deutet f. [A 1^v], was er dann einzeln in der geistlichen Deutung der Elemente des Passamahles durchführt (ebd. f. B 2^v – 3^v).

¹⁷ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. [A 2^v].

¹⁸ S. PFEFFERKORN, Judenspiegel f. C [A 2^v]: »wan wir auß einem holtz eins geschlechts geschnyten sein der halben so weys ich alle ewre puncten vnnnd reden«. Dabei gebrauchte Pfefferkorn auch ein Verständnis der Kategorie Judentum, die über den rein religiösen Bereich hinausging, indem er von sich selbst sagt, er sei »ein naturlichier Jud gewesen« (ebd. f. D [1^r]). Auf dieser Bahn kann [Johannes PFEFFERKORN,] Ich bin ain Buchlinn | der Juden veindt ist mein namen | Ir schalckhait sag ich vnnnd will

Beschreibung »hertlicher bedrubnuß« münden, die ihn täglich beschäftigt¹⁹: Zum einen beklagte er seine eigene frühere Existenz, in welcher er viele schlechte Werke statt gute getan, vor allem aber die Jungfrau Maria geschmäht habe²⁰, zum anderen beklagte er, dass seine Eltern und Vorfahren nicht auf dem Weg der Wahrheit gewandelt seien und daher »in der peyn der helle unableßlich sein« müssten²¹. Schließlich beklagte er die Juden weil sie »also verhart vnd verstockt« seien und hoffte, dass »ich ewre augen durch die gnad vnsers lieben herren iesu christi offenen vnd euch zu clerlichem verstentnuß des Christen glaubens bringen mocht«²². Die Ernsthaftigkeit seines Bemühens unterstrich Pfefferkorn durch den Verweis auf eine von ihm angestrebte Übersetzung der Evangelien in die hebräische Sprache samt Kommentierung auf Grundlage des Alten Testaments²³. Dennoch setzte er wenig Hoffnung

mich des nit schamenn | Die lang zeyt verborgen gewest ist (...), Augsburg 1509, f. 3^v, sogar von »Christlich blüt« sprechen.

¹⁹ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. C [2^v].

²⁰ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. C [2^v].

²¹ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. C [2^v].

²² PFEFFERKORN, Judenspiegel f. C [3^r].

²³ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. C [4^r]. Diese Übersetzung ist nicht erhalten und vermutlich nie ins Werk gesetzt worden. KIRN, Bild, S. 21, verweist auf ein 1508 gedrucktes Flugblatt mit Übersetzungen von Vater- unser, Credo und Ave Maria, das möglicherweise als Probe hierfür angesehen werden kann (und dessen Existenz demnach gegen die Deutung spricht, Pfefferkorn habe gar keine Übersetzung, sondern lediglich eine »Umschrift« der deutschsprachigen Evangelientexte in hebräischer Schrift beabsichtigt; so Karl-Heinz GERSCHMANN, Zu Johannes Pfefferkorns »Übersetzung« der Evangelien, in: ZRGG 21 [1969], S. 166–171, hier S. 171). Pfefferkorn verstand sich, mit missionarischer Absicht, offenbar als eine Figur, der es aufgrund des eigenen biographischen Weges möglich war, zwischen christlicher und jüdischer Religion zu »informieren«, d. h. Christen die abzulehnenden Gebräuche der Juden vorzustellen (s. [Johannes PFEFFERKORN,] Ich heysß eyn buchlijn | der iuden beicht., Köln: Johannes von Landen 1508 [lat.: Libellus de Judaica confessione | siue sabbato afflictionis. per Johannem pefferkorn | factum ex iudeo christianum

auf den Erfolg friedlicher Mission²⁴ unter den »widerwertigen iuden vnsern veinten«²⁵, wie er schrieb.

Darum ergänze er die eigene Überzeugungsarbeit durch drei Ratschläge an die Obrigkeiten, die Juden bei sich duldeten²⁶: Als ersten Grund für die Verstocktheit der Juden nannte Pfefferkorn den Wucher²⁷, den es zu beseitigen gelte. Nun sollte aber nicht allein der Wucher verboten werden²⁸, sondern Pfefferkorn schlug auch gesellschaftliche Integration der Juden als Maßnahme zu ihrer Bekehrung vor:

»Zum anderen wölt ir geneygt werden / die Jüden vnd iren irthum yrs valschen glaubens zu den christen glauben zu erwecken / so nembt fur das / welcher Jüd vnter ewer herligkeyt gesessen ist / arbeyt vnd ir brot mit arbeyt / gleych wie ander christen menschen gewynnen / Wan die meyste vrsach vnnd rede das die iüden bei irem glauben sein /

nuper editus, Köln: Johannes von Landen 1508]; [Johannes PFEFFERKORN,] In disem buchlein vindet | yr ein entlichen furtrag, wie | die blinden Juden yr Ostern halten / vnnd besonder / | lich wie das Abentmal gessen wird / Verer wurd | außgedruckt das die Juden ketzer seyn / des alten vnnd | neuwen testaments / Deshalb sye schuldig seyn des | gericht nach dem gesetz Moysi, Köln 1509 [lat.: Johannes PFEFFERKORN,] In hoc libello com | paratur absoluta explicatio. Quomodo | ceci iudei suum pascha seruent: et maxime quo ritu pascha- | lem eam cenam manducent (...)) und umgekehrt Juden über die in christlichen Augen wahren Inhalte der Bibel zu informieren.

²⁴ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. C [4^v].

²⁵ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. C [4^v].

²⁶ PFEFFERKORN, Judenbeicht f. C [4^v], betont in diesem Zusammenhang, dass die Duldung der Juden »ymb eynes cleynen tzeitlichen vnnd vergencklichen sundichen gutz willen«, also wegen der Abgaben der Juden, erfolgte (vgl. auch den Hinweis auf die »ierliche stewt« in PFEFFERKORN, Wie die Juden Ostern feiern f. D [2^r]).

²⁷ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. C [4^v]; zum spätmittelalterlichen Vorurteilsmotiv des Wuchers vgl. Achim DETMERS, Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin, Stuttgart u. a. 2001 (Judentum und Christentum 7), S. 55 f.

²⁸ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. C [3^r].

das sye one schwer arbeyt alleyn sich mügen erneren / vnnd weiter vnbeschwert seyn / alßdan so wert ir scheinbarlich sehen / das sie sich neygen werden zu dem christen glauben / vnnd das ist eyn rede dar durch si entbunden möchten werden von dem ewigen todt«²⁹

Pfefferkorn betrachtete also die Ausnahme der Juden vom Zinsverbot als ein soziales Privileg, das das Judentum attraktiv machte – und umgekehrt die Integration in Handwerk und Ackerbau als eine Reduktion eben dieser Attraktivität des Judentums. Die zweite Forderung, die er aufstellte, war die Einrichtung von speziellen Bekehrungspredigten für Juden³⁰, denn

»wan sie das wort gottes horen vnnd den verstant darauß nehmen / so werden sie sich ernstlichen durch die pfort der warheyt beschlies-

²⁹ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. D [3^v]; vgl. ebenso PFEFFERKORN, Judenbeicht f. D [1^r]: »lastsy arbeyden als wir cristen muysen doen«; vgl. zu dieser Forderung KIRN, Bild, S. 75.

³⁰ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. E [1^r]. Der Zwangscharakter dieser Predigten ist schon durch die Argumentation im Judenspiegel deutlich, wird dann aber in PFEFFERKORN, Judenbeicht f. D [1^r], klar ausgesprochen: »halt sy. sy doens gerne ader noede tzu hoeren das wort gotz«. Solche Zwangspredigten hatte 1434 bereits das Konzil von Basel vorgeschrieben: »Ad quam praedicationem sub poenae tam commercii per fideles illis interdicens, quam aliis ad hoc opportunis ipsos infideles cuiuscumque sexus in annis discretionis constitutos accedere compellant« (Mansi 29, Sp. 98); vgl. hierzu Johannes BROSEDER, Luther und der Leidensweg der Juden, in: Heinz KREMERS (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 109–135, S. 115 f., der auf Zwangspredigten des Dominikaners Petrus Nigri in Nürnberg, Frankfurt, Bamberg und Wien im Jahre 1474 verweist (vgl. hierzu SCHRECKENBERG, Adversus-Judaeos-Texte, S. 544). Einen Eindruck von dem Inhalt von dessen Predigten gibt dessen Traktat Peter Nigri, Stella Meschiah, Esslingen: Konrad Feyner 1477 (Die Bezeichnung »Stella Meschiah« für dieses Buch erscheint im Kolophon; auf f. [317^r] begegnen als weitere Bezeichnungen: »Chochaf hamschiah« und »sternn des Meschiah«).

sen / mit gantzem hauffe zu vns einzudringen begerent mit fleyß die heyligen tauff«³¹

Die Juden blieben, so Pfefferkorn, verstockt, weil sie das rechte Wort Gottes nicht hatten³² – und dessen Eröffnung würde geradezu selbstverständlich zu ihrer Bekehrung zum Christentum führen. Freilich musste dies durch eine weitere Maßnahme ergänzt werden, die alsbald in den Vordergrund der Bemühungen Pfefferkorns treten sollte: Man solle den Juden alle ihre heiligen Schriften nehmen und verbrennen³³ »vnd nit mehr dan den text der heyligen Bibel zu lassen«³⁴, den »sie sein durch den lügenhafftigen betrieglichen vnnnd falschen Talmot gewysen worden / welcher sie auff den vnrechten weg gefurt hat«³⁵.

Mit zunehmender Auseinandersetzung mit dem Judentum verschärfte sich allerdings der Ton von Pfefferkorn. Schon in der Judenbeicht von 1508 beschrieb er die Integration durch Arbeit nur als eine Variante zur Vertreibung aus dem Lande³⁶. Noch deutlicher wurde er im folgenden Jahr in seiner Schrift »Wie die blinden Juden ihr Ostern halten« über das jüdische Passafest. Unumwunden erklärte er den Inhabern des christlichen Regiments:

»Vnd ab schon jr betrug des wuchers nit wer. nochtandt seint ir bei ewr selen hail sie zu vertreiben schuldig vmb der grossen schmach schand vnnnd vner wegen so sye got vnnnd seyner muter (...) thun«³⁷

³¹ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. D [4^v].

³² PFEFFERKORN, Judenspiegel f. D [3^v].

³³ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. E [2^r].

³⁴ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. E [1^v].

³⁵ PFEFFERKORN, Judenspiegel f. E [2^r].

³⁶ PFEFFERKORN, Judenbeicht f. D [1^r].

³⁷ PFEFFERKORN, Wie die Juden Ostern feiern f. D [1^v]; vgl. ebd. f. D [2^r]: »dan vertreibstu sie so bistu recht fertig vnd hast an jrer sundt kain tayl / helts du sye aber so bistu nit gerechtfertigt«; vgl. zu diesen frühen antijüdischen Schriften Pfefferkorns Andreas BETHMANN, »Der jud ist

Eigenartigerweise aber forderte Pfefferkorn, ohne sich um den offenkundigen Widerspruch zu kümmern, in derselben Schrift die Christen unter Verweis auf Ez 33,11 auf, von ihren Fürsten nicht den Tod oder die Vertreibung der Juden zu verlangen³⁸. Vielmehr sollten sie sich auf die drei seit dem Judenspiegel bekannten Forderungen – Wucherverbot, Konfiszierung der jüdischen Bücher und Zwangspredigten für Juden – beschränken³⁹. In einem fiktiven Dialog aber antworteten die Obrigkeiten in Pfefferkorns Buch wiederum mit dem Vorbehalt, »wyr müssen Juden leyden vnnnd zulaissen. dan die recht lassen die zu«⁴⁰, setzten also doch die Forderung nach Beseitigung der Juden voraus – die Forderungen besaßen also keine klare Gestalt, gewannen aber an Schärfe, ganz deutlich auch in einem im selben Jahr unter dem Namen »Judenfeind« veröffentlichten Buch. Hier wurde die Forderung nach freier, mit den Christen gleichberechtigter Arbeit nun mit einem deutlich anderen Zungenschlag versehen:

»Sunder sy musten alle verworffne arбайt thuun / als die gassen sauber halten oder dye Camin keren deßgelichen die scheyssheuser fegen vnnnd hunts dreck klaubenn«⁴¹

unsereres hergots als wol als ich«. Johannes Reuchlins Einstellung zu den Juden im »Gutachten über das jüdische Schrifttum« (1511), in: Knospen und Früchtchen. Ein studentischer Geburtstagsstrauß für Friedrich-Wilhelm Marquardt, Berlin 1998, S. 53–76, S. 57.

³⁸ PFEFFERKORN, Wie die Juden Ostern feiern f. D [2^y–3ⁱ].

³⁹ PFEFFERKORN, Wie die Juden Ostern feiern f. D [3ⁱ].

⁴⁰ PFEFFERKORN, Wie die Juden Ostern feiern f. D [3ⁱ].

⁴¹ PFEFFERKORN, Juden veindt, f. [C 3ⁱ]; vgl. KIRN, Bild, S. 75. Die Kölner Ausgabe aus demselben Jahr war während der Arbeit über den Katalog der Bayerischen Staatsbibliothek nur als unvollständiger Scan zugänglich (VD 16 P 2315; Zugriff am 24.3.2016). In der lateinischen Ausgabe wird noch deutlicher ausgedrückt, dass es sich um Zwangsarbeit handelt: »sed compellendi sunt ad labores nec eos etiam liberales et honestos. quin potius sordidos puta verrere et mundare vicos. abradere suliginem caminorum« ([Johannes PFEFFERKORN,] Hostis iudeorum | hic

Das Wucherverbot wurde hier also nicht als Vehikel zu einer – auf Bekehrung zum Christentum zielenden – Integration genutzt, sondern die Juden sollten bei gleichbleibendem Missionsziel auf andere Weise an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden und durch verachtete Arbeit stigmatisiert sein. Der vermeintlichen Privilegierung durch die Erlaubnis des Wuchers korrespondierte in dieser Vision also eine umfassende Benachteiligung und Umwandlung ihrer rechtlichen Benachteiligung in ökonomische Prekarisierung.

All diese literarischen Forderungen gewann aber bald eine nachdrückliche Verschärfung dadurch, dass Pfefferkorn sich tatsächlich um ihre rechtliche Umsetzung bemühte, wobei die angedeutete Konzentration auf die Frage der jüdischen Bücher erfolgte. Mit Hilfe der Kölner Dominikaner und auf Vermittlung der Witwe des bayrischen Herzogs Albrechts IV. (gest. 1508), Kunigunde von Österreich, der Schwester Kaiser Maximilians⁴², erwirkte Pfefferkorn, dass der Kaiser am 14. August 1509⁴³, während des Wormser Reichstages ein Mandat in seiner Sache an die Juden im Reich erließ:

»Wyr Maximilian von gots gnaden Erwelte Romische kayser tzu allen tzeyten merer des Reichs (...) haben dem noch vnserm diener vnnd des reichs getrauwen Johann pfefferkorn von Collen als eynen wolgelerten/vnd erfarn euwers glaubens (...) verordent vnnd ym hiemit ernstlich bevelle vnnd gewalt geben Alle euwer bucher vnnd schrifftn (...) tzu besehen vnnd was darunder befunden die weder die bucher vnnd gesatz moysi. auch der propheten weren (...) die selben alle/doch an yedem ort mit wyssen eyns raths vnnt in gegenwurtig-

liber inscribitur quod declarat nequicias eorum circa vsuras et | dolos etiam varios quae in huncvsque diem noti christianis non fue| runt [...], Köln: Heinrich von Neuß f. C 4^r)

⁴² Zu dieser Vermittlung s. PFEFFERKORN, Lob und Ehr f. B 1^r“; KIRN, Bild, S. 100 f.

⁴³ PFEFFERKORN, Lob und Ehr f. B 1^r.

keit des pastors. Auch tzweyer vom rathe oder der oberkeit von euch tzunemen die ab weg tzuthun / vnd tzu vnderdrucken«⁴⁴

Damit hatte Pfefferkorn also grundsätzlich für das gesamte Reich die Befugnis erhalten, die jüdischen Bücher zu konfiszieren.

Doch sein harsches Vorgehen insbesondere in Frankfurt, von dem er selbst stolz berichtete⁴⁵, führte zunächst zu »Kompetenzstreitigkeiten«⁴⁶, welche unter anderem die Frage betrafen, in welcher Weise und mit welcher Unterstützung durch die Diözese Pfefferkorn im Jurisdiktionsgebiet des Erzbischofs von Mainz, Uriel von Gemmingen, der zugleich Kanzler des Reichs war, vorgehen dürfe⁴⁷. Die Auseinandersetzungen steigerten sich so weit, dass der Kaiser schließlich sein Vorgehen am 26. Juli 1510 sistierte⁴⁸. Er erklärte, er habe »den iuden ire bücher wieder zû geben verschaffen«⁴⁹, und beauftragte Uriel von Gemmingen, Gutachten bei den Universitäten Köln, Erfurt und Heidelberg sowie bei dem Inquisitor Jakob von Hoogstraten, bei Johannes Reuchlin bei

⁴⁴ PFEFFERKORN, Lob und Ehr f. B 1^v–2^r. Zum Kontext in einer schon länger wehrenden antijüdischen Politik Kaiser Maximilians I. s. David H. PRICE, »Großes Unheil wird daraus entstehen«. Die Judenpolitik Maximilians I., in: Sönke LORENZ / Dieter MERTENS (Hg.), Johannes Reuchlin und der »Judenbücherstreit«, Ostfildern 2013 (Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte 22), S. 199–222, S. 199–211.

⁴⁵ PFEFFERKORN, Lob und Ehr-f. B 4^r.

⁴⁶ KIRN, Bild, S. 101; vgl. zu den Auseinandersetzungen in Frankfurt auch David H. PRICE, Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books, Oxford 2011, S. 114–123.

⁴⁷ Zur Rolle Uriels von Gemmingen s. LEICHT, »Von allen vnd yeglichen ...«, S. 55 f.

⁴⁸ KIRN, Bild, S. 121.

⁴⁹ REUCHLIN, *Augenspiegel* (Johannes REUCHLIN, Sämtliche Werke. Bd. IV: Schriften zum Bücherstreit. 1. Teil: Reuchlins Schriften, hg. v. Widu-Wolfgang EHLERS u. a. Stuttgart, Bad Cannstatt 1999, S. 20,8).

dem Priester Viktor von Karben⁵⁰ und bei anderen Gelehrten über die Frage einzuholen, »ob solliche bücher so sie über die bücher der zehen gebot Moysi der propheten/vnnd psalter des alten testamennts gebrauchen abzethon/göttlich vnnd loblich vnnd vnserm hailigen glauben nützlichen sei«⁵¹.

Das aufsehenerregendste unter den eingeholten Gutachten⁵² war jenes, was Johannes Reuchlin am 6. Oktober 1510 vorlegte⁵³. Die Anfrage resultierte wohl nicht allein daraus, dass Reuchlin längst als christlicher Hebraist in hohem Ansehen stand. Einen Teil dürfte dazu auch beigetragen haben, dass er wenig unumwunden zuvor seine Wertung des Judentums veröffentlicht hatte⁵⁴: Das »Missiue« von 1505⁵⁵ stellte, einge-

⁵⁰ Zur Biographie des Viktor von Karben, der selbst vom Judentum zum Christentum konvertiert war, s. Carola Maria WERHAN, *Die Stiftung des Victor von Carben (1423–1515) im Kölner Dom. Glaubenspropaganda zwischen Judentum und Christentum in Text und Bild*, München 2013, S. 28–49.

⁵¹ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, *Sämtliche Werke IV/1*, S. 20, 19–21). Vor diesem Hintergrund wird man Reuchlins gutachterliche Äußerungen kaum als »private Ansichten« (BETHMANN, »Der jud ...«, S. 65) einstufen können.

⁵² Eine Zusammenfassung der Gutachten, findet sich bei O'CALLAGHAN, *Preservation*, S. 54 f.: Das Gutachten Viktors von Karben ist nicht erhalten, stimmte aber nach einer Aussage Pfefferkorns mit dem Kölner Gutachten überein, das, ähnlich dem aus Mainz, eine Konfiskation des Talmud forderte. Heidelberg und Erfurt verhielten sich eher dilatorisch. »Reuchlin's was, however, the singular dissenting voice« (ebd. S. 54).

⁵³ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, *Sämtliche Werke IV/1*, S. 64, 17 f.).

⁵⁴ Zu dieser Motivation vgl. Franz POSSET, *Johann Reuchlin (1455–1522). A Theological Biography*, Berlin 2015 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 129), S. 238 f.

⁵⁵ Doctor iohanns | Reuchlins tütsch missiue. warumb die Juden | so lang im ellend sind, Pforzheim 1505 (REUCHLIN, *Sämtliche Werke 4/1*, S. 3–12). Den Hintergrund für diese Schrift erläutert Guido KISCH, *Zasius und Reuchlin. Eine rechtsgeschichtlich-vergleichende Studie zum Toleranzproblem im 16. Jahrhundert*, Konstanz, Stuttgart 1961 (Pforzheimer Reuchlinschriften 1), S. 17: Eberhard im Barte hatte am 26. Dezember 1492

fasst als Schreiben an einen Adeligen, der ihn um Auskunft gebeten hatte, eine theologische Begründung dafür dar, »warumb die Juden so lang im ellend sind« – und die Antwort lautete, »das die sünd darumb sye zerstrewt sind ein gemeine sund deß gantzen geschlechts syn muß. darin all Juden verharren so lang sie iuden sind.«⁵⁶ Diese Sünde aber bestand in der »gots lesterung die ire vordern an dem rechten Messiah vnserm herrn Jhesuh begangen haben vnd ire nachkommenden daryn verwilligt auch söllichß biß uff disen hütigen tag steet vnd angenem halten vnd haben«⁵⁷.

Die Ausführungen mündeten in eine Aufnahme der Karfreitagsbitte um Bekehrung der Juden und den Hinweis an den Adeligen, dass die Ausführungen Reuchlins dem Gespräch mit den Juden dienen sollten⁵⁸.

Gegenüber diesen Ausführungen setzte Reuchlin nun, um Stellung zu den kaiserlichen Mandaten und der Notwendigkeit der Konfiskation jüdischer Bücher gebeten, anders an.

für seine Erben verboten, dass Juden im Landes sesshaft sein sollten. Der Edelmann, an den Reuchlin sich nun in seinem *Missive* richtete, gehörte offenbar zu jenen, die diese Anordnung auch nach dem Tod Eberhards im Jahre 1497 nicht befolgt hatten. Mit einem gewissen Recht stellt PRICE, Reuchlin und der Judenbücherstreit, S. 69, fest, dass Reuchlin sich durch diese Schrift »zum Teil als antijüdischer Schriftsteller profiliert hatte«.

⁵⁶ REUCHLIN, *Missiue* f. A 3^v; REUCHLIN, *Sämtliche Werke* IV/1, S. 7, 17–19. Heiko Augustinus OBERMAN, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin 1981, S. 34–35, hat anhand des *Missive* deutlich gemacht, dass Reuchlin durchaus antijudaistische Grundannahmen seiner Zeit teilte; vgl. DERS., Johannes Reuchlin: Von Judenknechten zu Judenrechten, in: Arno HERZIG/Julius H. SCHOEPS (Hg.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen 1993 (*Pforzheimer Reuchlinschriften* 3), S. 39–64, S. 49–51.

⁵⁷ REUCHLIN, *Missiue* f. A 4^{rv}; REUCHLIN, *Sämtliche Werke* IV/1, S. 9, 27–30.

⁵⁸ REUCHLIN, *Missiue* f. B 1^v; REUCHLIN, *Sämtliche Werke* IV/1, S. 11, 29–12, 3.

Grundlage seines Votums war eine Unterscheidung der jüdischen Bücher während Pfefferkorn nur die Unterscheidung von zu akzeptierender hebräischer Bibel und darüber hinausgehenden jüdischen Schriften zugelassen hatte, benannte Reuchlin sieben Gruppen von »judenbüchern«⁵⁹:

1. Die heilige Schrift, Essrim verba
2. Den Talmud als »leer und auslegung aller gebott und verbott, so in der thora, das ist in den fünf büchern Moysi, inen gegeben«
3. Die kabbalistische Literatur
4. Kommentare: perusch
5. Predigten und Disputationen
6. Philosophen: *sepharim*
7. Dichtung

Leidlich für die letztgenannte Gruppe gestand Reuchlin ein, sie möchten »aber gar wenig/(...) spottwort nachred oder lesterung vnßerm lieben herrn vnnd gott Jesu vnnd seiner werden mütter auch den aposteln vnnd hailigen zû legent«⁶⁰ – damit rückte Reuchlin offenkundig von dem wenige Jahre zuvor erhobenen Vorwurf der Gotteslästerung gegen die Juden in Vergangenheit und Gegenwart ab. Hintergrund war, dass er sie nun vor der Bedrohung einer Verfolgung wegen Blasphemie schützen wollte, also die juristische Brisanz seiner theologischen Wertung erkannte und diese entsprechend korrigierte. Den Vorwurf der Blasphemie beschränkte er rasch

⁵⁹ S. die Liste bei REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/I, S. 28,22–29,3). Zu Recht hebt LEICHT, »Von allen vnd yegklichen ...«, S. 65, hervor, dass schon durch diese unterschiedliche Sicht auf jüdische Literatur, bei welcher Reuchlin »eine umfassende Literaturkultur« wahrnahm, tiefgreifende Unterschiede zwischen Pfefferkorn und Reuchlin bedingt waren.

⁶⁰ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/I, S. 64, 4–6).

auf ganz wenige Schriften – Reuchlin nannte »Nizahon« und »Toledot Jeschu« –, die in der Tat nach reichsrechtlichen Regeln zu verbrennen seien⁶¹. Auch Häresie konnte man im

⁶¹ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, *Sämtliche Werke IV/1*, S. 29, 14.21): »By welchem iuden wissentlich gefunden würdt ain sollich buch das mit aus getruckten wortenn schlechts vnnd stracks zu schmach schand vnd vnere vnßerm herrn gott Jesu/syner werden mütter/den hailigenn oder der cristenlichenn ordnung gemacht were/das möcht mann durch kaißerlichen beuelch nemmen vnnd verbrennen/vnnd den selben iuden darumb straffen das er es nit selbs zerrissen verbrennt oder vndergetruckt hett/das bedunckt mich gegründt sein inn den rechten«. In diesem Zusammenhang formulierte Reuchlin auch den Gedanken, dass die Juden »gelider des hailigen reichs vnnd des kaißertumß burger synd« (ebd. S. 30,19 f.). »Isoliert betrachtet bieten solche Begriffe Anhaltspunkte für neuzeitlich-moderne Assoziationen« (KIRN, *Bild*, S. 121) – dass damit aber nicht ein römisches Bürgerrecht im umfassenden Sinne gemeint war (so KAUFMANN, *Judenschriften*, S. 22 Anm. 48 mit Parallelisierung zu Luthers Äußerungen von 1523; etwas differenzierter, aber mit ähnlicher Tendenz auch Wolfgang SCHILD, *Reuchlin als Jurist*, in: Sönke LORENZ/Dieter MERTENS [Hg.], *Johannes Reuchlin und der »Judenbücherstreit«*, Ostfildern 2013 [Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte 22], S. 147–172, hier: S. 168–170), geht allerdings aus dem Zusammenhang klar hervor, in dem Reuchlin lediglich auf die aus der unmittelbaren Unterordnung der Juden unter den Kaiser gem. Joh 19,15 resultierende Bindewirkung der Gesetze des Kaisers – in diesem Falle gegen die Schmähschriften – abhebt (*Augenspiegel*, S. 30,23 f.), nicht aber auf die Gewährung von Freiheiten (s. die differenzierte und einleuchtende Argumentation hierzu bei KIRN, *Bild*, S. 119 f.). Ganz in diesem Sinne hat Reuchlin im Nachhinein den Zusammenhang auch erläutert: Er wolle dass die Juden »esse cives nobiscum, id est subiectos Romano imperio (...) non autem ut aliquem eis honorem nobis convenientem praestarem« (REUCHLIN, *Augenspiegel* [REUCHLIN, *Sämtliche Werke IV,1*, S. 72,25–74,3]) – erst mit der Zueignung von *honor* aber »hätte die gewährte oder aufgekündigte christliche Barmherzigkeit in rechtliche Kategorien« überführt werden können (KIRN, *Bild*, S. 123; vgl. in ähnlichem Sinne J. Friedrich BATTENBERG, *Die Juden in Deutschland vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, München 2001 [Enzyklopädie deutsche Geschichte 60], S. 83); am treffendsten kann man den von Reuchlin in den Blick genommenen Status für Juden wohl als den von »resident aliens« beschreiben (O'CALLAGHAN, *Preservation*, S. 35, im Anschluss an Oberman; ähnlich POSSET, *Reuchlin*, S. 409).

eigentlichen Sinne den Juden nicht vorwerfen, »dan sy sind nit ab dem cristen glauben gefallen/ die nie darin gewesen

Markus Rafael ACKERMANN, *Der Jurist Johannes Reuchlin* [1455–1522], Berlin 1999 [Schriften zur Rechtsgeschichte 77], S. 180, weist darauf hin, dass Reuchlin sich mit der Grundlage dieser Position, dass Juden zwar Sklaven sein könnten, aber ihnen erlaubt sei, in Freiheit zu leben (s. REUCHLIN, *Augenspiegel* [REUCHLIN, *Sämtliche Werke* IV,1, S. 72,22 f.]), weitgehend an Panormitanus / Nikolaus de Tudeschis orientiert (s. dessen Kommentar zu X 5.6.13 »Etsi Iudaeos«, wo freilich, dem kanonistischen Kontext entsprechend ein Rückschluss auf den Bürgerbegriff fehlt [ABBATIS | PANORMITANI | COMMENTARIA | In Quartum, & Quintum Decretalium Libros, Venedig 1617, 113a]); vgl. hierzu KISCH, Zasius und Reuchlin, S. 26. Die Bezeichnung von Juden als »Bürger« oder »*civis*« begegnet im späten Mittelalter nicht selten, was aber »nicht bedeutet, daß sie die vollen Bürgerrechte genossen« (Christine MAGIN, »Wie es umb der iuden recht stet«. Der Status der Juden in spätmittelalterlichen deutschen Rechtsbüchern, Göttingen 1999, S. 37–38; vgl. zusammenfassend zum »Judenbürgerrecht« Michael TOCH, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, München 2013 [Enzyklopädie deutscher Geschichte 44], S. 52 f.); vgl. auch KISCH, Zasius und Reuchlin, S. 17, der auf Urkunden verweist, in denen Juden zugestanden wird, dass sie als »burger« aufgenommen werden, was bedeutete, dass ihnen »die politischen Rechte der Bürger nicht zuerkannt werden sollten«, ihnen aber »ein Rechtsschutz zugesichert wurde, der sich von dem den Bürgern sonst gewährten nicht unterscheiden sollte«. Entsprechend fasst PRICE, *Reuchlin und der Judenbücherstreit*, S. 65, treffend zusammen: »mit der Bezeichnung ›Mitbürger‹ meinte er nicht, dass Christen und Juden gleichberechtigt wären, sondern dass, wo nicht anders festgelegt, sie den gleichen Anspruch auf rechtlichen Schutz hätten«. Wie komplex die Erforschung des tatsächlichen Lebensstatus von Juden in Deutschland Anfang des 16. Jh.s ist, macht ein berechtigter Hinweis von Arno HERZIG, *Die Juden in Deutschland zur Zeit Reuchlins*, in: Arno HERZIG / Julius H. SCHOEPS (Hg.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen 1993 (Pforzheimer Reuchlinschriften 3), S. 11–20, hier S. 14, deutlich: »Bestimmungen wie die in der Judenordnung von Crailsheim aus dem Jahre 1480 beweisen jedoch, daß durchaus auch ein gemeinsames Leben von Juden und Christen in Deutschland existierte. Sonst wären Forderungen wie die an die Bademeister, für die Juden bestimmte Badetage festzulegen, damit die Christen nicht mit ihnen baden mußten, überflüssig gewesen. Aus den ständigen Wiederholungen der Verbote kann man durchaus auf deren ständige Übertretung schließen.«; vgl. zur gesamten Problematik auch die Studie von Jana PACYNA, *Mittelalterliche Juden-*

synd«⁶². So ginge es letztlich nur um die Frage des Irrtums. Die rechtlichen Konsequenzen hieraus zog Reuchlin, der nicht zuletzt als »lerer der recht« angesprochen war⁶³ – vor allem am Beispiel des Talmuds, wiewohl er diesen eingeständenermaßen nicht selbst kannte⁶⁴. Hier nahm Reuchlin die Position ein, es sei sogar gut, dass der Talmud viele Irrtümer enthalte, da gerade dies die Christen anreize, gegen diese Irrtümer zu argumentieren⁶⁵. Doch nicht nur für die Christen sei er gut, sondern auch für die Juden, denn Jesus selbst habe diese in Joh 5,39 aufgefordert, in ihren Schriften zu forschen, um darin das Zeugnis von Christus selbst zu finden⁶⁶. Drittens sei im Talmud neben viel Schlechtem auch Gutes – etwa in der

rechte. Norm und Anwendung im Magdeburger Rechtskreis (1250–1400), Halle 2016 (Quellen und Forschungen zur Geschichte Sachsen-Anhalts 8).

⁶² REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/1, S. 33, 7 f.).

⁶³ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/1, S. 20, 13). Dies bedeutet nicht, dass Reuchlin Doktor beider Rechte gewesen sei, er war lediglich »Doktor der kaiserlichen Rechte« (Kurt HANNEMANN, *Reuchliniana I. Neue Bausteine zur Biographie Johannes Reuchlins*, in: Manfred KREBS [Hg.], *Johannes Reuchlin [1455–1522]*, neu hg. v. Hermann KLING / Stefan RHEIN, Sigmaringen 1994 [Pforzheimer Reuchlinschriften] 4), S. 277–284, S. 282; vgl. SCHILD, *Reuchlin als Jurist*, S. 172–175, sowie ACKERMANN, *Jurist Reuchlin*, S. 36, der aber ebd. S. 33, darauf hinweist, dass Reuchlin in Orléans kanonistische Vorlesungen gehört haben dürfte).

⁶⁴ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/1, S. 31, 34–32,3).

⁶⁵ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/1, S. 33, 12–14).

⁶⁶ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/1, S. 38, 20–24). Dem möglichen Einwand, dass zu Lebzeiten Jesu der Talmud noch gar nicht existiert habe, begegnete Reuchlin mit dem auf Paul von Burgos gestützten Einwand, die Juden hätten schon vor Jesu Lebzeiten Schriften gesammelt und diese erst später zum Talmud zusammengetragen (ebd. S. 40,21–41,5).

Medizin – enthalten⁶⁷, dieses könne man ohnehin mit Nutzen lernen, das Schlechte aber dazu wahrnehmen, dass man daran um so mehr das Gute zu verstehen lerne⁶⁸. Ausdrücklich sollte diese Argumentation nicht inhaltlich den Talmud bejahen, wohl aber seine Duldung begründen:

»Nit red ich es darumb das ich den Thalmud wölle gütt machen ann den enden da er zů verwerffen ist / Sunnder allain zů beweisen, das er nit zů verbrennen oder zů verdilcken sei / vmb desm willen, das inn im ettlich narrhait vnd toerechtigt maynungen inn disupration wyß begriffen sind / vnd besunder wann man die allain nach dem buchstaben will verston«⁶⁹

Ähnlich wie mit dem Talmud verfuhr Reuchlin auch mit den anderen von ihm identifizierten Gruppen jüdischer Schriften⁷⁰. Besonders hob er dabei die *peruschim* hervor, da diese

⁶⁷ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/1, S. 42, 9 f.).

⁶⁸ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/1, S. 41, 13–17). Reuchlin beruft sich hierfür auf *Decretum Gratiani* p. 1 c. 11 d. 37 (*Corpus Iuris Canonici*, hg. v. Emil FRIEDBERG, Teil 1, Leipzig 1879 [= Graz 1955], Sp. 13): Hier ist ein Stück aus der Tituserklärung des Hieronymus aufgenommen, in welcher der Kirchenvater anhand des Beispiels Daniels und seines Umgangs mit dem babylonischen Wissen erklärt: »Discunt autem, non ut sequantur, sed ut iudicent atque conuincant«.

⁶⁹ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/1, S. 44, 9–14).

⁷⁰ Für die Kabbala, an der ihm aufgrund seiner eigenen philosophischen Ausrichtung (s. etwa Stefan RHEIN, *Reuchliniana II. Forschungen zum Werk Johannes Reuchlins*, in: Manfred KREBS [Hg.], *Johannes Reuchlin [1455–1522]*, neu hg. v. Hermann KLING/Stefan RHEIN, Sigmaringen 1994 [Pforzheimer Reuchlinschriften] 4), S. 285–301, hier S. 287–290; Saverio CAMPANINI, *Johannes Reuchlin und die Anfänge der christlichen Kabbala*, in: Sönke LORENZ/Dieter MERTENS [Hg.], *Johannes Reuchlin und der »Judenbücherstreit«*, Ostfildern 2013 [Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte 22], S. 107–117; Otto BETZ, *Johannes Reuchlin und die hebräische Bibel*, in: Michael KRUG u. a. [Hg.], *Beim Wort nehmen. Die Schrift als Zentrum für kirchliches Reden und Gestalten*. FS für Friedrich Miltenberger, Stuttgart 2004, S. 91–98, S. 93–97)

Erläuterungen dafür gaben, wie bestimmte hebräische Vokabeln zu verstehen seien⁷¹ – hierfür seien sie so wichtig wie die klassischen philologischen Hilfsmittel für die lateinische Sprache⁷²:

besonders lag, konnte REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/1, S. 49,6–50,14) sogar auf einen aufsehenerregenden Vorgang verweisen: Pico della Mirandola hatte sich vor Papst Innozenz VIII. für eine Reihe von neunhundert Thesen zu verantworten gehabt, in welchen er sich für eine christliche Akzeptanz der Kabbala ausgesprochen hatte (Giovanni di NAPOLI, Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo, Rom u. a. 1965 [Collectio Philosophica Lateranensis 8], S. 84–88) und hatte dies, als ihm eine Anklage an der Kurie drohte, durch eine »Apologia« verteidigt (ebd. S. 90–99). Innozenz VIII. aber »verurteilte (...) am 4. August 1487 alle Thesen« (Giovanni Pico della MIRANDOLA, Carmina Latina, hg. v. Wolfgang SPEYER, Leiden 1964, S. 6; genau genommen war die Verurteilungsbulle auf den 4. August 1487 datiert, wurde aber erst am 15. Dezember promulgiert [DI NAPOLI, Mirandola, S. 103]). Doch hob Alexander VI. durch das Breve »Omnium catholicorum« (abgedruckt in DI NAPOLI, Mirandola, S. 116–118) eben diese Verurteilung wieder auf, so dass Reuchlin nun gewissermaßen ex negativo davon ausgehen konnte, dass die Kabbala, der er selbst sich intensiv widmete, offiziell kirchlich erlaubt war.

⁷¹ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/1, S. 50, 18–20). Unter der Hand machte Reuchlin damit deutlich, dass die sprachlichen Erläuterungen, die Hieronymus gegeben hatte, nach dem Stand des 16. Jh.s nicht mehr ausreichten – so dass man gerade hierfür auf jüdische Schriften zurückgreifen musste.

⁷² REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/1, S. 50, 21 f.). Diese Position hat selbstverständlich ihren Hintergrund in Reuchlins langer Beschäftigung mit der hebräischen Sprache, wie sie insbesondere in *De rudimentis hebraicis* ihren Ausdruck gefunden hat (zu diesem Zusammenhang s. Jean-Christophe SALADIN, Lire Reuchlin lire la Bible. Sur la préface des Rudimenta hebraica [1506], in: Revue de l'histoire des religions 222 [2005], S. 287–320, S. 292). Mit dieser Schrift hat Reuchlin offenbar tatsächlich für das Hebräische einen den klassischen Sprachen entsprechenden Kenntnisstand erreichen wollen. Jedenfalls hat er sich, wie Hermann GREIVE, Die hebräische Grammatik Johannes Reuchlins *De rudimentis hebraicis*, in: ZAW 90 (1978), S. 395–409, hier S. 395–400, gezeigt hat, hierfür formal fast durchweg an den *Institutiones grammaticae* Priskians aus dem 6. Jh. orientiert.

»sollich commentarien kan vnd mag die cristenlich kirch nit von handten lasen / dan sie behalten die hebraische sprach inn der eigenschaft übung / dero die hailig schrift nit kan mangeln besunder im alten testament«⁷³

Reuchlins Stellungnahme für den Erhalt der jüdischen Schriften war also durchaus differenziert: Wo es um religiöse Abweichungen vom Christentum ging, redete er klar von Irrtümern, die anzulehnen seien und allenfalls indirekt für das Christentum von Nutzen waren. In philologischer Hinsicht gestand der gelehrte Hebraist ihnen sogar direkten Nutzen zu. Doch für den einen wie den anderen Fall galt, dass er in ihnen nichts entdecken konnte, das der christlichen Rechtsordnung widersprach und so ihre Vernichtung gerechtfertigt hätte. Selbst wenn es stimmen sollte, dass der Talmud die Juden davon abhielte, Christen zu werden, solle man ihn ihnen nicht nehmen, da es Sache Gottes selbst sei, die Juden zum Glauben zu führen⁷⁴. Ihre Bücher solle man so wenig verbrennen, wie Christus es zugelassen habe, Feuer auf ein Dorf regnen zu lassen, das ihn nicht aufnehmen wollte (Lk 9,51–56)⁷⁵. Die Konsequenz also war, dass er sich für den Erhalt der jüdischen Bücher – und damit gegen Johannes Pfefferkorn und das erste kaiserliche Mandat in dieser Sache – aussprach. In eigener Sache setzte er die Forderung hinzu, an jeder deutschen Universität für zehn Jahre zwei Lehrer des Hebräischen einzustellen⁷⁶. Dies sollte nicht allein der Gelehrsamkeit dienen,

⁷³ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, *Sämtliche Werke* IV/1, S. 51, 2–5).

⁷⁴ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, *Sämtliche Werke* IV/1, S. 59, 17–23).

⁷⁵ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, *Sämtliche Werke* IV/1, S. 59, 24–27).

⁷⁶ REUCHLIN, *Augenspiegel* (Ed. LEINZ-V. DESSAUER), S. 105. Ausdrücklich konnte Reuchlin sich hierfür auf die Bestimmung aus Clem. V tit. 1 berufen, einen Beschluss des Konzils von Vienne aus dem Jahre 1310,

sondern am Ende demselben Zweck der Judenmission wie Pfefferkorns drastische Maßnahmen:

»So hab ich kainen zwyfel in kurzen iarn werden vnßere studenten inn sollicher hebraischer sprach so gelert / das sie mit vernünftigen vnd freuntlichen Worten die juden künden vnd mögen senfftmütiglich zu vns bringen«⁷⁷

Eben dies entspreche auch dem kanonischen Recht, das in D. 45 c. 3 und 5 vorschrieb, Juden nicht zum Glauben zu zwingen, sondern sie zu überzeugen und an ihre *propria arbitrii voluntas* zum Übertritt zu appellieren⁷⁸.

Solche Äußerungen machen deutlich: der Streit um die jüdischen Bücher betraf nicht die grundsätzliche Stellung zum Judentum, welches von Reuchlin wie von Pfefferkorn als solches abgelehnt wurde und dessen Anhänger nach beider Auffassung zum Christentum bekehrt werden sollten. Auch wenn die Bemerkung Reuchlins, dass letztlich Gott derjenige sei, der die Juden zum Heil führe, so war die Zielrichtung seines Gut-

wonach an der römischen Kurie sowie an den Universitäten in Paris, Oxford, Bologna und Salamanca katholische Lehrer »habentes hebraicae, arabicae et chaldaee linguarum notitiam« eingestellt werden sollten (*Corpus Iuris Canonici*, hg. v. Emil FRIEDBERG, Teil 2, Leipzig 21881 [= Graz 1955], Sp. 1179); vgl. hierzu Wilhelm MAURER, Reuchlin und das Judentum, in: ThLZ 77 (1952), Sp. 535–544 (wiederabgedruckt in: Manfred KREBS [Hg.], Johannes Reuchlin [1455–1522], neu hg. v. Hermann KLING / Stefan RHEIN, Sigmaringen 1994 [Pforzheimer Reuchlinschriften] 4), S. 267–276; im Folgenden wird nach der Veröffentlichung in der ThLZ zitiert), Sp. 541.

⁷⁷ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/1, S. 63, 20–23).

⁷⁸ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/1, S. 63, 23 f.); s. *Decretum Gratiani D. 45 c. 3 und 5* (*Corpus iuris canonici* [Ed. FRIEDBERG I, Sp. 160–162]). MAURER, Reuchlin, Sp. 541, weist allerdings zu Recht darauf hin, dass diese älteren Rechtsbestimmungen seit dem 13. Jh. durch Vorschriften überlagert worden waren, die Juden unter das Sklavenrecht stellten und mithin viel schärfer benachteiligten, als es diesen älteren Vorschriften entsprach, welche ihre rechtliche Gültigkeit als solche nicht verloren hatten.

achtens auf friedlich-argumentative Überzeugung eindeutig ein Appell an eine solche Judenmission. Der Unterschied aber lag darin, ob man vor erfolgter Mission den Juden die Eigenständigkeit ihres religiösen Lebens und das hieß ihre religiösen Bücher erhalten wollte oder nicht. Es ging also in diesem Streit nicht um die Wertung des Judentums, sondern um die Frage der Einschätzung seiner Schriften als grundsätzlich verwerflich, und dies nach Reuchlins Differenzierung unter zwei Gesichtspunkten: hinsichtlich ihrer reichsrechtlichen Relevanz als blasphemische Schriften einerseits und hinsichtlich ihres religiösen Gefährdungspotenzials, um Christen zu verwirren oder Juden vom Christentum abzuhalten. Hier optierten Reuchlin und Pfefferkorn klar unterschiedlich und markierten so das Feld möglicher Positionen innerhalb der *christianitas* zum Judentum Anfang des 16. Jahrhunderts.

Wie weit diese Positionen allerdings tatsächlich auseinanderlagen, machte Pfefferkorns Reaktion auf die Kenntnisnahme des Gutachtens, das Reuchlin Uriel von Gemmingen vorgelegt hatte, deutlich: Wohl noch im Jahr 1511 brachte Pfefferkorn mit dem »Handspiegel« eine neuerliche Schrift gegen das Judentum aus, die schon in ihrem Titel an seine vorherige Publizistik – den »Judenspiegel« – anknüpfte, nun aber um Polemik gegen Reuchlin angereichert war: Pfefferkorn verwies scharf auf die Spannung des jetzt vorgelegten Gutachtens zum »Missive«⁷⁹. Auch der Sache nach wies Pfefferkorn Reuchlins Einschätzung Stück für Stück ab, beurteilte sie als Gottes-

⁷⁹ Handt Spiegel. | johannis Pfefferkorn / wider vnd gegen die Jüden / vnd | Judischen Thalmudischen schrifftenn So / sie vber das | Christenlich Regiment / singen vnd lesen Welche pillich Gots | lesterer / ketzer vnd abergleuber (...) geheissen (...) werden möen. Darumb sich etliche cristen wider | mich setzen / anfechten Solliche artickel zů widerlegen. Dar-|gegen ich wntwurd vnd mit bewscheidene reden vffgelöst hab, [Mainz: 1511], f. [A 4^r-5^r]. der unmittelbare Bezug auf das Gutachten wird durch die Erwähnung von zwei Büchern, die Reuchlin als lästerlich kritisiert habe – wie

lästerung und Ketzerei⁸⁰. Mit dieser Replik wechselte die Auseinandersetzung von der Sachfrage immer mehr zu der Frage der persönlichen Reputation – und gewann zugleich hohe Aufmerksamkeit: Reuchlin veröffentlichte sein Gutachten unter der Überschrift »Augenspiegel«, bertete es also für das Publikum wahrnehmbar in die direkte Auseinandersetzung mit Pfefferkorn ein, welche er dann auch im Anhang Punkt für Punkt vornahm⁸¹, und Pfefferkorn antwortete wiederum mit einem Brandspiegel⁸², in welchem er unter anderem das Mandat abdruckte, mit welchem Philipp von Daun, der Erzbischof von Köln den Verkauf des »Augenspiegels« in seinem Herrschaftsgebiet untersagte⁸³. Dies war nur die erste Stufe zum juristischen Vorgehen gegen Reuchlin. Die Häresieanklage in Rom versandete allerdings zunächst⁸⁴, während sich die Debatte im Deutschen Reich zum Wechselspiel zwischen den von Reuchlin veröffentlichten *Epistolae clarorum virorum*⁸⁵

die folgenden Ausführungen zeigen, denkt Pfefferkorn an Reuchlins Verweis auf »Nizahon« und »Toledot Jeschu« – erkennbar (ebd. f. B [1'–2']).

⁸⁰ PFEFFERKORN, Handspiegel f. B 3'.

⁸¹ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/1, S. 66–168).

⁸² Abzutraiben vnd auszulesen eines | vngegrunten laster buechleyn mit namen Augen-| spiegel So Johannes Raichlein lerer der rechten / gegen vnd wyder mich Johan| nes pfefferkorn erdicht / gedruckt / vnnd | offentlich vormals usgeen hat las| sen Dar gegen ich meyn vnschult | allen menschen gruntlich tzu | vernemen vnnd tzu vercleren | in dese gegenwyrdigem | buechgelgyn genannt | Brantspiegell. | gethan hab, Köln: Hermann Gutschaiff 1512.

⁸³ PFEFFERKORN, Brandspiegel f. B 2'.

⁸⁴ S. POSSET, Reuchlin S. 724–732.

⁸⁵ CLARORVM VIRORVM EPISTOLAE | latinæ græcæ & hebraicæ variis temporibus missæ | ad Ioannem Reuchlin phorecensem | L. L. doctorem, Tübingen: Anshelm 1514. Dass die Drucklegung bei Anshelm erfolgte, dürfte auch damit zusammenhängen, dass dieser bis 1511 noch in Pforzheim ansässig gewesen war (s. Hildegard ALBERTS, Reuchlins Drucker, Thomas Anshelm. Mit besonderer Berücksichtigung seiner Pforzheimer Presse, in: Manfred KREBS [Hg.], Johannes Reuchlin [1455–1522],

und den ihn unterstützenden *Epistolae obscurorum virorum*⁸⁶ ausweitete. Diese Entwicklung kann an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden – für die Reformationsgeschichte ist aber neben den inhaltlich erwogenen Argumenten zweierlei bemerkenswert: Zum einen erweist sich der Streit um die jüdischen Schriften als ein erster intensiver publizistischer Schlagabtausch, der in vielem dem präludierte, was sich dann als »reformatorische Öffentlichkeit« konstituierte. Zum anderen aber ist er unmittelbar mit den Ereignissen der Reformationsgeschichte selbst verzahnt: Die *Epistolae clarorum virorum*, die Briefe enthielten, welche das hohe Ansehen Reuchlins in der Gelehrtenwelt dokumentieren sollten, erschienen 1514 in der Tübinger Offizin Anshelm⁸⁷, in welcher damals Philipp Melanchthon arbeitete – und dieser steuerte zu der Briefsammlung ein Geleitschreiben bei⁸⁸, in welchem er verkündete, dass die Publikation der Briefe »*Germaniae nostrae*« zur Ehre gereiche und sie in ihrem ausgezeichneten, humanistischen Stil der Jugend zur Nachahmung dienen sollten⁸⁹. Luther seinerseits nahm schon 1514 auf eine Anfrage Spalatin⁹⁰ zustimmend zu

neu hg. v. Hermann KLING/Stefan RHEIN, Sigmaringen 1994 [Pforzheimer Reuchlinschriften] 4), hier S. 205–265, S. 206).

⁸⁶ EPISTOLAE OBSCVRORVM VIRORVM AD VENERABI | lem virum Magistrum Ortuinum Gratium Dalluentriensem | Coloniae Agrippinae bonas litteras docentem: | varijs & locis & temporibus missae: | ac demum in volumen | coactae, Hagenau: Gran 1515.

⁸⁷ Zur Bedeutung der Reuchlinschriften im Zusammenhang des frühen Tübinger Buchdruckes s. Hans-Peter WILLI, Reuchlin im Streit um die Bücher der Juden. Zum 500jährigen Jubiläum des »Augenspiegel«, Tübingen 2011, S. 39.

⁸⁸ REUCHLIN, *Epistolae clarorum virorum* f. [A 1^v-2^r].

⁸⁹ MBW.T I, S. 10 f. 23–27.

⁹⁰ SPALATIN an Johannes Lang, ca. Dezember 1513, in: WA.B I, S. 20, 16–18 (Nr. 7); vgl. LUTHER an Spalatin, Februar 1514 (WA.B I, S. 23 [Nr. 7,2–5]); vgl. auch Luthers Spott über Ortwin Gratius in LUTHER an Spalatin, 5. August 1514 (WA.B I, S. 27–29 [Nr. 9]). Im Blick auf das erste Schreiben von einem »Gutachten« Luthers zu sprechen (BROSSEDER, Lu-

Reuchlins Gutachten Stellung: »mihi prorsus nihil apparere in omni eius scripto consilio, quod periculosum sit.«⁹¹. Die Sache war also im Wittenberger Lager präsent – und man wird auch die erste deutliche Äußerung Luthers zur Judenfrage ohne diesen Kontext nicht angemessen verstehen können.

2. Martin Luther 1523: Apologie gegen Vorwürfe und missionarische Zuwendung zu den Juden

Luther kam auf die Frage des Judentums nicht von sich aus zu sprechen: Am 22. Januar berichtete er Spalatin, ihm sei von

ther und der Leidensweg, S. 119; Walther BIENERT, Martin Luther und die Juden. Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen, Frankfurt / M. 1982, S. 26), verfehlt allerdings den Charakter der Stellungnahme. Vorsichtig arbeitet C. Bernd SUCHER, Luthers Stellung zu den Juden. Eine Interpretation aus germanistischer Sicht, Nieuwkoop 1977 (*Bibliotheca Humanistica et Reformatorica* 23), S. 44, die Unterschiede Luthers zu Reuchlin heraus: Dem Wittenberger ging es keineswegs um die Frage der Rechtmäßigkeit der Vernichtung jüdischen Schrifttums, sondern »um die Zurückweisung einer menschlichen Überschätzung«, die er bei den Kölner Dominikanern zu sehen meinte.

⁹¹ LUTHER an Spalatin, Februar 1514 (WA.B I, S. 23 [Nr. 7,8 f.]); vgl. auch Luthers Glückwunsch an Reuchlin, als sich eine positive Wendung in dessen Prozess (vgl. zu diesem, insbesondere zu der Beteiligung Hoogstraetens daran: Hans PETERSE, *Jacobus Hoogstraeten gegen Johannes Reuchlin. Ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert*, Mainz 1995 [VIEG 165]) abzeichnete: LUTHER an Reuchlin, 14. Dezember 1514 (WA.B I, S. 268 f. [Nr. 120]); vgl. Hans PETERSE, *Die Dominikaner und die Causa Reuchlin (1510–1520)*, in: Reinhold MOKROSCH / Helmut MERKEL (Hg.), *Humanismus und Reformation. Historische, theologische und pädagogische Beiträge zu deren Wechselwirkung* FS für Friedhelm Krüger, Münster u. a. 2001, S. 55–65, S. 55. Vgl. auch Luthers Polemik gegen die Kölner Theologen im Zuge seiner Auslegung von Röm 11,22: »Ipsi e contra quasi certi de se et illis temere pronunciant se velut benedictos et illos maledictos. Quales nunc sunt Colonienses theologi, Qui non pudent zelo suo stultissimo in suis articulis, immo inarticulis et ineptiis ludaeos dicere maledictos. Quare? Quia sunt oblitii« (WA 56, S. 435,17–20; vgl. auch ebd. S. 461,24)

Johannes von Anhalt durch Hieronymus Schurf und Franz Burchart zugetragen worden, dass Erzherzog Ferdinand ihn der neuen Häresie bezichtigt habe, »Christum esse semen Abraham«⁹². Diesen Vorwurf hielt Luther mit einigem Grund für einen Scherz⁹³, fand sich doch eben dieser Satz in der *Glossa ordinaria* zu Apg 2,25⁹⁴ wie auch in den *Enarrationes in Psalmos* Augustins⁹⁵ und stellte letztlich nicht mehr als eine Umschreibung von Gal 3,16 dar, wo es über die Verheißungen an Abraham heißt, dass sie gelten »et semini tuo qui est Christus«. Obwohl Luther versichert wurde, dass der Vorwurf genau so lautete⁹⁶, scheint er tatsächlich, nach dem Bericht des kursächsischen Gesandten Hans von Planitz, ein anderer gewesen zu sein, nämlich, Luther habe gelehrt, dass Jesus »*ex semine Joseph*« geboren sei⁹⁷.

⁹² LUTHER an Spalatin, 22. Januar 1523 (WA.B 3, S. 19 [Nr. 574,29 f.]).

⁹³ LUTHER an Spalatin, 22. Januar 1523 (WA.B 3, S. 19 [Nr. 574,30]): »Ego frenesin primum ioci accepi«.

⁹⁴ *Glossa ordinaria. Act 2,25* (PL 114, Sp. 434A).

⁹⁵ AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos*: »Et semen Abrahae Christus« (PL 37, Sp. 1947).

⁹⁶ LUTHER an Spalatin, 22. Januar 1523 (WA.B 3, S. 19 [Nr. 574,30 f.]).

⁹⁷ Des kursächsischen Rathes Hans von der PLANITZ Berichte aus dem Reichsregiment in Nürnberg 1521–1523, hg. v. Ernst WÜLKER u. Hans VIRCK, Leipzig 1899, S. 302,57 (Nr. 132); ebd. begegnet bei Planitz auch der Vorwurf, Luther habe gelehrt, »Maria, die mutter Cristi, were nicht jungfrau bliben« (was nicht zwingend die Bestreitung der jungfräulichen Geburt Christi bedeuten muss, sondern auch meinen kann, Luther werde vorgeworfen, er habe bestritten, dass Maria nach Jesu Geburt Jungfrau geblieben sei, was durch den folgenden Vorwurf, Luther habe gelehrt, »So hett sie noch Christo viel sön gehabt« [ebd. Z. 7 f.], unterstrichen und ausgebaut wurde); vgl. auch die entsprechenden Vorwürfe des päpstlichen Legaten Chiericati ebd. S. 307, 1012; zu Recht vermerkt Thomas KAUFMANN, *Luthers »Judenschriften*«. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011, S. 31, dass der Vorwurf in dieser Form »verständlicher« sei. Allerdings ging es nicht allein um die christologische Frage, sondern zunächst, aus Perspektive der Altgläubigen, um die maria-nische.

Luther wurde »umb anderer willen«⁹⁸ bewegt, auf diesen Vorwurf zu antworten, also offenbar auf Anregung durch Spalatin. Er tat dies aber in seiner wohl vor Juni 1523 erschienenen⁹⁹ Schrift »Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei« auf eine für das Publikum nicht unmittelbar klare Weise, denn er stellte nun beide Vorwürfe nebeneinander, als wären sie gleichgewichtig und gleichermaßen tatsächlich als Lügen zu betrachten:

»Eyn neue lügen ist aber uber mich aus gangen: Ich soll gepredigt und geschrieben haben, Das Maria, die mutter gottis, sey nicht iunckfraw gewesen fur und nach der gepurt, Sondernn sie habe Christum vonn Joseph und darnach mehr kinder gehabt. Uber das alles soll ich auch eyn new ketzerey gepredigt haben, nemlich, das Christus Abrahams samen sey: wie wol kutzleth dyse lügen meyne lieben freunde, die Papistenn.«¹⁰⁰

Faktisch aber wäre in den Augen Luthers – wie auch seiner Gegner – nur der erste Fall, die Bestreitung der Jungfräu-

⁹⁸ LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* (WA II, S. 314,33).

⁹⁹ Dies geht aus einer Notiz in einem Brief Nikolaus Grebels an Johannes Schwebelin vom 9. Juni (am fünften Tag nach Fronleichnam) 1523 hervor, in welchem es heißt: »Edetur etiam expostulatio Hutteni. Scripta etiam nonnulla Erasmi & Lutheri ad Iudaeos, libellus doctissimus. Prodibunt et alia, quae ante paucos dies Witteberga ad nos venerunt« [CENTVRIA | EPISTOLARVM | Theologicarum. | ad | IOHANNEM SCHWEBELIVM |, Zweibrücken: Wittelius 1597, S. 47]). WA II, S. 307 deutet dies wohl zu Recht – wenn man »Scripta etiam nonnulla Erasmi & Lutheri ad Iudaeos, libellus doctissimus« mit »Prodibunt« verbindet – auf einen in Straßburg geplanten Nachdruck. Sprachlich könnte man allenfalls, behält man die Interpunktion bei, annehmen, Grebel wolle von schon erfolgten Nachdrucken sprechen. Dass Grebel aber gar nicht an einen Nachdruck gedacht hätte (so KAUFMANN, *Judenschriften*, S. 42 f. Anm. 136), lässt sich mit dem Prädikat »prodibunt« schwerlich verbinden. Ohnehin trägt diese Überlegung für die Datierung der Schrift Luthers nichts aus, da Grebels Bemerkung so oder so deutlich macht, dass Anfang Juni 1523 das Werk in Straßburg bekannt war.

¹⁰⁰ LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA II, S. 314,3–9).

lichkeit Mariens, als Häresie zu betrachten, der zweite aber, die Abrahamssohnschaft Jesu nicht¹⁰¹, und tatsächlich hatte Luther zwei Jahre zuvor in der Auslegung des Magnificat ausführlich dargelegt, dass Gott seinen Sohn durch die Jungfrau als Abrahams Samen in die Welt gebracht habe¹⁰². Bei diesem Vorwurf also handelte es sich weder um eine Lüge noch auch um eine Häresie – entsprechend hatte Luther wohl den ersten Teil zu widerlegen, diesen zweiten aber nicht¹⁰³. Entsprechend formulierte er sein Beweisziel: »Darumb will

¹⁰¹ Dies übersieht STÖHR, Martin Luther und die Juden, S. 92, wenn er einlinig davon spricht, Luther habe sich gegen »diese auch von ihm verurteilte Irrlehre« gewandt. Dies gilt nur für die Bestreitung der Jungfräulichkeit Mariens.

¹⁰² LUTHER, *Magnificat verdeutscht*: »Das hat got selber than, der kan erfüllen was er zusagt, obs wol niemant begreift, ehe es geschicht, drumb sein wort und werck nit der vornunfft grund, sondern einen freyen lauttern glauben foddern. Sihe, wie er disze zwen stuck voreinigt hat. Er macht Abraham den samen einen naturalichen szon von seiner tochter eine, einer reynen jungfrawenn Marie durch den heyiligen geist on mansz werck. Da ist naturalich gepurt und empfangnisz nit gewesen mit yhrer vormaldeyung, hat nit mugen dieszen samen ruren, und ist doch naturalich samen Abrahe alhie so warhafftig als in allen andern kindern Abrahe. Sie, das ist der gebenedeyete sam Abrahe, daryn alle welt yhrer vormaldeyung ledig wirt. Denn wer an dieszen samen gleubt, anrufft, bekennet unnd dran bleybt hangen, dem ist alle vormaldeyung vorgeben und alle benedeyung geben nach dem die wort unnd eyd gottis lauten ›In deinem samen sol gebenedeyet werden all volcker der erden‹, das ist, allis was gebenedeyet sol werden, musz und sol durch dissen samen und sonst durch keinen weg gebenedeyt werden. Sihe, das ist der same Abrahe, der von keinem seiner sone, darauff die Juden altzeit gesehen und gewarttet, sondern allein von seiner cynigen tochter Maria geporn ist.« (WA 7, S. 599,10–26); vgl. hierzu KAUFMANN, Judenschriften, S. 36 f. Dass Luther sich diese Aussagen beim Schreiben von »Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei« »noch einmal vergegenwärtigt« habe (ebd., S. 37), ist ein aparter Gedanke, lässt sich allerdings nicht belegen.

¹⁰³ Dies wird noch deutlicher in der lateinischen Übersetzung von Justus Jonas, in der diese vorgebliche Häresie und Lüge geradezu zum Beweisziel erklärt wird: »Libellus Martini Lutheri, Christum Ieum [sic], uerum Idaeum et semen esse Abrahæ« (s. WA 11, S. 309).

ich aus der schrift ertzelen die ursach, die mich bewegen, tzu glauben, das Christus eyn Jude sey von eyner jungfrawen geporn«¹⁰⁴. Er fasste also Widerlegung des ersten und Bestätigung des zweiten Vorwurfs in eines zusammen – und entlarvte so auf je unterschiedliche Weise die Unsinnigkeit der gegen ihn formulierten Vorwürfe.

Nicht nur hierin ist Luthers Schrift zu vielschichtig, um sie einer einlinigen Deutung zuzuführen. Zu den vielfältigen Deutungsperspektiven, die sie eröffnet, gehört auch, dass die apologetische Perspektive gegenüber den Altgläubigen nur eine, ja, die sogar oft vergessene Hauptperspektive der Schrift »Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei« ist¹⁰⁵. Der heutigen Deutung interessanter erscheint die andere Perspektive: dass Luthers Nachweis der jüdischen Herkunft Jesu nämlich dazu dienen soll, »ob ich villeicht auch der Juden ettliche mocht tzum Christen glauben reytzen«¹⁰⁶. Gerade darin will Luther die Überlegenheit gegenüber den Altgläubigen beweisen, die bislang mit den Juden so übel verfahren wären, dass es für diese keinen Grund gab zum

¹⁰⁴ LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA II, S. 314,35–37).

¹⁰⁵ Auch Thomas KAUFMANN, *Luthers Juden*, Stuttgart 2014, S. 68, ordnet die Ausrichtung an der Judenmission als »Nebeneffekt« der »Hauptabsicht« zu, den Häresievorwurf abzuwenden; vgl. eine ähnliche Unterscheidung bei BROSEDER, *Luther und der Leidensweg*, S. 122.

¹⁰⁶ LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA II, S. 314,37 f.). Die Missionsabsicht wird durch das Begleitschreiben unterstrichen, mit dem Luther die lateinische Übersetzung von »Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei« dem getauften Juden Bernhard aus Göppingen übersandte und in dem er seiner Hoffnung Ausdruck gab, dass viele Juden dem Beispiel Bernhards folgen mögen (WA.B 3, S. 102 [Nr. 629,37–40]); vgl. zu Bernhard die sorgfältigen Informationen in WA.B 3, S. 102 Anm. 1, ausführlich aufgenommen bei KAUFMANN, *Judenschriften*, S. 37–40; DERS., *Luthers Juden*, S. 67.

Christentum zu konvertieren¹⁰⁷. Demgegenüber propagierte er eine andere Vorstellung:

»Ich hoff, wenn man mit den Juden freuntlich handelt und aus der heyligen schrifft sie seuberlich unterweyßet, es sollten yhr viel rechte Christen werden und widder tzu yhrer vetter, der Propheten unnd Patriarchen glauben tretten«¹⁰⁸

Frappierend ist der fast wörtliche Anschluss dieser Formulierung an Reuchlins oben angeführte Forderung, die Juden »mit vernünftigen vnd freuntlichen Worten« zum Christentum

¹⁰⁷ LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA II, S. 314,38–315,13). Dass Luther selbst in diesem Zusammenhang von antijudaistischen Topoi nicht lässt, zeigt die Wendung: »Und wenn ich eyn Jude gewesen were und hette solche tolpell und knebel gesehen den Christen glauben regiern und leren, so were ich ehe eyn saw worden denn eyn Christen.« (ebd. S. 314,31–315,2). Die Verbindung von Juden mit dem für sie unreinen Schwein gehörte zum Arsenal des Antijudaismus, welches sich besonders in den Darstellungen der »Judensau« verdichtete (s. hierzu Isaiah SHACHAR, *The Judensau A medieval anti-Jewish motif and its history*, London 1974 [Warburg Institute Surveys 5]; zur Wittenberger Judensau ebd. S. 30 f. S. 43–51; Jasmin WAIBL-STOCKNER, »Die Juden sind unser Unglück«. Antisemitische Verschwörungstheorien und ihre Verankerung in Politik und Gesellschaft, Wien, Münster 2009, S. 238–242; Axel TÖLLNER, Art. Judensau, in: Wolfgang BENZ [Hg.], *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 3: Begriffe, Theorien, Ideologien, Berlin, New York 2010, S. 159 f.). Zu dem Wittenberger Beispiel äußerte Luther selbst sich drastisch-polemisch in: LUTHER, *Vom Schem Hamphoras*: »Es ist hie zu Wittemberg an unser Pfarrkirchen eine Saw jnn stein gehawen, da ligen junge Ferckel und Jueden unter, die saugen, Hinder der Saw stehet ein Rabin, der hebt der Saw das rechte bein empor, und mit seiner lincken hand zeucht er den pirtzel über sich, bueckt und kuckt mit grossem vleis der Saw unter dem pirtzel jnn den Thalmud hinein, als wolt er etwas scharffes und sonderlichs lesen und ersehen. Daselbsher haben sie gewislich jr Schem Hamphoras.« (WA 53, S. 600,26,35; vgl. auch ebd. S. 619,28–32; S. 636,32–637,6)

¹⁰⁸ LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA II, S. 315,14–17).

zu »bringen«¹⁰⁹. Reuchlin hatte diese, wohl wissend, dass die normativen Vorgaben keineswegs durchweg umgesetzt worden waren, unter Berufung auf das geltende kanonische Recht formuliert. Wenn Luther also suggeriert, sich hiermit in völligem Gegensatz zu der bisherigen Kirche zu befinden, so trifft dies gewiss einen Teil der Wahrheit, ist aber auch eine der medialen, auf Polarisierung zwischen alter Kirche und reformatorischer Kirche ausgerichteten kommunikativen Situation geschuldete Überspitzung, der die heutige Forschung nicht durch neuerliche Wendekonstrukte aufsitzen sollte¹¹⁰. Luther bewegte sich mit seinem Eintreten für eine moderate Judenmission ganz auf den von Reuchlin bereiteten, in der Öffentlichkeit längst bekannten Bahnen¹¹¹.

¹⁰⁹ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, Sämtliche Werke IV/1, S. 63, 31–23).

¹¹⁰ Vgl. die ohne komparatistischen Anspruch ganz immanent aus Luthers Schriften geschöpfte emphatische Behauptung einer »reformatorische[n] Wende« in der 1500jährigen Beziehungsgeschichte von Christen und Juden« bzw. einer »judenpolitische[n] Wende« bei KAUFMANN, *Luthers Juden*, S. 66. 71.

¹¹¹ Vgl. die Charakterisierung der Schrift als »Missionsbuch« bei Ernst L. EHRLICH, *Luther und die Juden*, in: Heinz KREMERS (Hg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 72–88, 75; Johannes BROSEDER, *Luther und der Leidensweg*, S. 124, bestreitet dies mit dem Hinweis, dass Luther weiterhin von der Verwerfung des Judentums überzeugt gewesen sei und auch nicht eine Mission des gesamten Judentums im Blick gehabt habe. Beides aber überzeugt nicht, da die Verwerfung natürlich nur den nicht bekehrten Juden galt und auch eine begrenzte Missionserwartung eine Missionserwartung bleibt. Die Charakterisierung, die Schrift sei »mehr« als eine Missionschrift, weil in ihr »ein Gespräch zwischen gleichberechtigten Partnern« stattfinde (STÖHR, *Martin Luther und die Juden*, S. 92), geht an der klaren Asymmetrie vorbei, in welcher Luther sehr deutlich den alleinigen Anspruch des Christentums auf die Wahrheit vertrat. Es sei dabei auch daran erinnert, dass sich klassische antijudaistische Stereotype von früh an bei Luther finden, vgl. etwa die selbstverständliche Übernahme des

Den Erweis für die Herkunft Jesu aus dem Judentum erbrachte Luther vor allem aufgrund einer Deutung alttestamentlicher Belegstellen – hier konnte er an die hermeneu-

Stereotyps von der *iudaeorum malitia et perfidia* in Luther, *Dictata super Psalterium* (WA 55/2, S. 583,1450): sowie seine Auslegung von Ps 18,41 (»Et inimicos meos dedisti mihi dorsum, Et odientes me disperdidisti«) in Luther, *Operationes in Psalmos*: »Hactenus de iis locutus est Iudaeis, qui per verbum victi et humiliati in Ecclesiae augmentum venerunt, nunc de reprobis et in incredulitate perseverantibus loquitur, quos inimicos et osiores vocat, neque enim atrocius odium passa est Ecclesia quam ab ipsis fratribus Iudaeis. (...) Haec usque in hodiernum videmus ad oculum in Iudaeis fieri; ita ut aptius eorum conditio non possit exprimi paucis verbis, quam quod sunt positi dorsum, tantum ad odiendum et mala ferenda dati.« (WA 5, S. 534,13–16. 23–26); vgl. hierzu DEGANI, *Formulierung und Propagierung*, S. 37 f.; OBERMAN, *Juden in Luthers Sicht* 143. Besonders interessant ist der Bezug der *canes* aus Ps 22,17 auf die Ankläger vor Pilatus (LUTHER, *Operationes in Psalmos* [WA 5,632,31–33]), mit welchem Luther an jener topischen Assoziation von Juden und Hunden partizipiert, die Kaufmann, *Judenbücher*, S. 158 f., gründlich vorstellt, und von der Luther, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA 11, S. 315,3), sich jedenfalls in soweit distanziert, als er kritisch referiert, man habe Juden bislang behandelt »als weren es hunde«; s. insgesamt zu Luthers Haltung zu den Juden, freilich mit zum Teil korrekturbedürftigen Vorstellungen von der reformatorischen Entwicklung Martin Luthers BIENERT, *Luther und die Juden*, S. 19–37. Hinsichtlich der wohlwollend-freundlichen Missionsstrategie wird man auch beachten müssen, dass es hier 1523 für Luther weniger um eine spezielle Haltung gegenüber den Juden ging. Vielmehr war der Umgang mit diesem Teil einer insgesamt auf freundliche Überzeugung ausgerichteten Missionsstrategie, auch gegenüber Häretikern, s. Luther, *Von weltlicher Obrigkeit*: »Was hilfft dichs denn, ßo du ketzerey ynn dem hertzen sterckest und nur außwendig auff der zungen schwechist und zü liegen dringest? Gottis wortt aber das erleucht die hertzen, unnd damit fallen denn von yhn selb alle ketzerey und yrthum auß dem hertzen. (...). Denn ob man gleych alle Juden unnd ketzer mit gewallt verbrennet, ßo ist und wirrt doch keyner da durch überwunden noch bekeret.« (WA 11, S. 269,11–15. 29–31; vgl. Eric W. GRITSCH, *Martin Luther's Anti-Semitism. Against His Better Judgement*, Grand Rapids 2012, S. 62) – letztlich handelt es sich hier um eine Konsequenz aus Luthers Herkunft aus Formen innerlich ausgerichteteter Frömmigkeit im späten Mittelalter, die mit Skepsis gegenüber allen äußeren Zwangsmaßnahmen verbunden war.

tischen Überlegungen anknüpfen, die er seit seinen ersten exegetischen Bemühungen entwickelt hatte: So wie er nun den altgläubigen Gegnern vorwarf, die Bibel zu verdunkeln, ja gegen die Juden »on alle schrift« vorzugehen¹¹², hatte er sich bereits in seiner ersten Psalmenvorlesung, den *Dictata super Psalterium* von 1513–1515 den hermeneutischen Auffassungen des Humanisten Faber Stapulensis angeschlossen¹¹³ und gegen

¹¹² LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA II, S. 315,8).

¹¹³ S. [Faber Stapulensis,] QVINCVPLEX | *Psalterium* | Gallicum, | Rhomanum, | Hebraicum, | Vetus, | Conciliatum, Paris 1513, f. A 2^r: »non videntibus autem qui se nihilominus videre arbitrantur: alia littera surgit, quae (ut inquit apostolus) occidit, et que spiritui adversatur, quam et iudei nunc sequuntur: in quibus etiam nunc impletur prophetia. Obscurentur oculi eorum ne vident (...) et huiusmodi sensum litteralem appellant non prophetae profecto, sed quorundam Rabbiorum suorum, qui divinos David hymnos maxima ex parte de ipsomet exponunt«; angesichts der offenkundigen Berührungen mit Faber Stapulensis ist das Problem durch die Zuordnung der *Praefatio Iesu Christi*, die Luther dem Psalmendruck voranschickte, zu »Traditional Polemics« bei GRITSCH, *Anti-Semitism*, S. 48, unterbestimmt. Zu der Parallelität zwischen Luthers Kritik an Altgläubigen und an Juden s. Neelak S. TJERNAGEL, *Martin Luther and the Jewish People*, Milwaukee 1985, S. 14. Tatsächlich wird eine theologische Aufarbeitung von Luthers Haltung zum Judentum sowohl die sog. »New Perspective« der Paulusforschung zu berücksichtigen haben (s. Annäherungen an diese Thematik bei Volker STOLLE [Hg.], *Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers*, Leipzig 2002 [Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 10]; Wilfried HÄRLE, *Paulus und Luther. Ein kritischer Blick auf die »New Perspective«*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 103 [2006], S. 362–393), als auch das Grundphänomen, dass der Vorwurf der Gesetzlichkeit für Luther gleichermaßen Juden wie Altgläubige traf, hier also eine eminente Verbindung mit seiner Theologie der Rechtfertigung besteht: »Luthers Judenfeindschaft gehört demnach fatalerweise konstitutiv zu seinem heilsgeschichtlichen Konzept von Verheißung, Rechtfertigung und Erlösung dazu« (Anselm SCHUBERT, *Fremde Sünde. Zur Theologie von Luthers späten Judenschriften*, in: Dietrich KORSCH / Volker LEPPIN [Hg.], *Martin Luther – Biographie und Theologie*, Tübingen 2010 [Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 53], S. 251–270, hier S. 251).

die rabbinische Auslegung die christologische Deutung des Alten Testaments für die einzig angemessene erklärt: »Secuti quosdam Rabim hebræos falsigraphos et figulos Iudaicarum vanitatum. Nec mirum. quia alieni sunt a Christo (i. e. veritate) Nos autem sensum Christi habemus ait apostolus«¹¹⁴. Eine eigenständige, von Christus absehende jüdische Auslegung des Alten Testaments war damit also von vorneherein ausgeschlossen, und dies wiederholte Luther auch in seiner Vorrede zum Alten Testament, die gleichfalls in das Jahr 1523 fällt:

»So wenig nu des newen testaments grund vnd beweyung zuerachten ist, so theur ist auch das alte testament zu achten, Vnd was ist das neue testament anders denn eyn offentliche predige vnd verkundigung der spruche ym alten testament gesetzt vnd durch Christum erfüllet?«¹¹⁵.

Eben dies nun wollte Luther also in der Schrift »Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei« den altgläubigen Gegnern wie den Juden als Gegenüber anhand der Bibelstellen Gen 3,15;

¹¹⁴ LUTHER, *Dictata super Psalterium* (WA 55/I, S. 8,4–7); vgl. zur christologischen Deutung der Psalmen beim jungen Luther Gerhard EBELING, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, in: DERS., Lutherstudien Bd. 1, Tübingen 1971, S. 1–68, hier: S. 36. 54–61; vgl. noch in den *Operationes in Psalmos* die Polemik gegen die *pestilentes doctores*, die nach Luther die Juden verführten (AWA 2,57,1–3) vgl. Volker LEPPIN, Exegese und reformatorische Theologie: Beobachtungen zur Deutung des Alten Testaments bei Luther, in: Angelika BERLEJUNG / Raik HECKL (Hg.), *Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. FS für Rüdiger Lux*, Leipzig 2012 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 39), S. 687–710.

¹¹⁵ LUTHER, *Vorrede zum Alten Testament 1523* (WA.DB 8, S. 10,16–20). Für die christologische Deutung des Alten Testaments konnte Luther auch in großer Freimütigkeit zum Mittel der Allegorie greifen (s. ebd. S. 28,24–30,18); vgl. hierzu Ekkehard STEGEMANN, Luthers Bibelübersetzung und das jüdisch-christliche Gespräch, in: *Evangelische Theologie* 44 (1984), S. 386–405, hier: S. 92; vgl. zu den hermeneutischen Grundsätzen Luthers Dorothea WENDEBOURG, Ein Lehrer, der Unterscheidungen verlangt. Martin Luthers Haltung zu den Juden im Zusammenhang seiner Theologie, in: *ThLZ* 140 (2015), Sp. 1034–1059, Sp. 1043–1049.

22,18; 2 Sam 2,7¹¹⁶; Jes 7,14; Gen 49,10; Ps 2,8; Dan 9,24–27; Hag 2,10 und Sach 8,23 erweisen: Nach einem im späten Mittelalter durchaus üblichen Verfahren¹¹⁷ also sollte das Alte Testament selbst die Juden vom Christusglauben überzeugen. Sein exegetisches Vorgehen ist dabei weder durch die Einordnung, Luther habe sich ganz »in den Bahnen der patristischen Beweisführung«¹¹⁸ bewegt, angemessen erfasst noch mit der Beschwörung einer »epochale[n] Bedeutung dieser Schrift«¹¹⁹. Luther ist subtiler als seine modernen Deuter. Dies kann im vorliegenden Zusammenhang nur exemplarisch gezeigt werden: Signifikant für Luthers Argumentation ist Gen 3,15¹²⁰ allein schon deswegen, weil in seiner Vulgatafassung der Be-

¹¹⁶ Diese Auslegung gerät allerdings sehr kurz, Luther verweist selbst darauf, dass er den Spruch nicht umfassend behandeln kann: »Doch weyl dißer spruch tzu weyt ist und viel kosten will auszulegen, lassen wyr yhn itzt faren, denn man must hie antzeygen, wie Christus da bey alleyn eyns weybs son seyn must, das er hie gottis kind soll heyssen, wilcher nicht kundt noch solt aus verfluchtem werck komen.« (LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* [WA II, S. 320,17–20]).

¹¹⁷ S. NIGRI, Stella Meschiah [f. 4^r]: »Darumb ich Bruder Peter der minst in prediger orden hab gedacht czû machem ein Büchlein von den stücken des cristlichen glaubens auß dem alten gesez wider die yrrung der valschen Jüden«; vgl. ebd. [f. 317^r]: »Ist gemacht allein auß dem alten gesez czu einer erclerung vnd bestetigung dess kristlichen glaubens vnd czu einer besserung vnd bekerung der armen Jüden oder czu einer schendung yrs valschen glaubens«; *Elegantissime Questiones disputate per | excellentissimum artium sacre theologie ma| gistrum dominum Nicolaum de lira contra he| breos*, [Neapel?] [ca. 1477], f. 1^r: »Quaritur utrum ex scripturis a iudeis receptis possit efficaciter probari salvatorem nostrum fuisse deum et hominem. Et arguitur primo quod sic«. Darauf, dass Luther im Grundsatz der *Adversus-Iudaeos*-Literatur folgt, weist auch Michael TILLY, Martin Luther und die Juden, in: *Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde* 69 (2002), S. 395–404, S. 397, hin.

¹¹⁸ WA II, S. 307.

¹¹⁹ KAUFMANN, *Luthers Judenschriften*, S. 18.

¹²⁰ S. zur Auslegung dieser Stelle bei Luther die eindringlichen Ausführungen von Reinhard SCHWARZ, *Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion*, Tübingen 2015, S. 48–53.

griff des *semen* begegnet, dessentwegen Luther der Häresie bezichtigt worden war: »inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius. Ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius«. Die typologische Deutung dieses Verses hatte ihre klassische Form bei Irenäus von Lyon erhalten, der in *Adversus haereses* 5,21,1 die Bibelstelle zu einem zentralen Beleg für seine Rekapitulationstheorie machte, indem er sie auf die Verheißung Christi als des künftigen Samens, der den Satan bekämpfen werde, deutete¹²¹. Allerdings lautete der lateinische Bibeltext, den er zugrunde legte, in der Fassung seiner lateinischen Übersetzer: »Et inimicitiam ponam inter te et inter mulierem, et inter semen tuum et semen eius; ipse tuum observabit caput, et tu observabis eius calcaneum.«¹²² Die deutungsgeschichtlich entscheidende Wende im Verständnis trat¹²³, mit der Vulgata-Übersetzung des Hieronymus ein, in welcher nicht das männliche »ipse« gebraucht wurde, das ohnehin keinen klaren Bezug aufwies, sondern das weibliche »ipsa«, so dass die Schlange durch die *mulier* zertreten werden sollte. Dies legte eine Deutung primär auf Maria nahe, die dann auch in der mittelalterlichen Exegese bevorzugt wurde¹²⁴. Dabei galt für eine umfassende Mariologie selbstverständlich, dass mit der Gottesmutter immer auch zugleich der Sohn mitgemeint war¹²⁵, wie es etwa umfassend

¹²¹ IRENÄUS, *Adversus haereses* 5,21,2 (Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*. Gegen die Häresien. Bd. 5, übers. u. eingel. v. Norbert BROX, Freiburg u. a. 2001 [Fontes Christiani 8/5], S. 62,7–10).

¹²² IRENÄUS, *Adversus haereses* 5,21,1 (Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* [Ed. Brox], S. 162,4–7).

¹²³ Die *Vetus Latina* hatte diese feminine Deutung schon zum Teil vorbereitet, s. *Vetus Latina*. Bd. 2: Genesis, hg. v. Bonifatius FISCHER, Freiburg 1951–1954, S. 68.

¹²⁴ S. Heinrich PETRI, Art. Protoevangelium, in: LThK 8, Freiburg u. a. 31999, Sp. 666–668, hier: Sp. 667.

¹²⁵ Vgl., freilich etwas abschwächend, SCHWARZ, Luther, S. 49.

die Deutung der Stelle bei Bernhard von Clairvaux in »In laudibus virginis matris« zeigt, der Gen 3,15 unmittelbar auf Maria bezog¹²⁶, dies aber durch Verbindung mit Lk 1,26 f.¹²⁷ und Jes 11,1¹²⁸ ausdrücklich auf ihre Mutterschaft und letztlich auf ihren Sohn deutete. Doch auch die für die Exegese bestimmende Glossa ordinaria machte diese Verschlingung von Mariologie und Christologie deutlich, indem sie nicht nur das »semen eius« mit der Wendung »fructum qui est christus« erklärte¹²⁹, sondern auch zu »conteret« erklärend hinzusetzte: »resurgente christo«¹³⁰. Diese doppelerspektivische Deutung machte dann Nikolaus von Lyra explizit, nach dem einerseits die *mulier* auf die *virgo Maria* zu beziehen sei, andererseits aber von dieser gelte: »Ipsa conteret caput tuum: quia per ipsam mediante filio suo potestas demonis est contrita«¹³¹.

Gerade diese exegetische Gemengelage, die Luther vorfand, machte Gen 3,15 zu einem Paradebeispiel, die von ihm intendierte Reinigung des biblischen Textes durch bessere Kenntnis des Hebräischen zu zeigen, hierdurch also beim Judentum für seine Deutung der Bibel zu werben, und zugleich aber auch

¹²⁶ BERNHARD, *In laudibus virginis matris* 2,4 (Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Lateinisch / Deutsch, hg. v. Gerhard B. WINKLER. Bd. 4, Innsbruck 1993, S. 54,1–4): »Ipsa conteret caput tuum. Cui haec servata victoria est, nisi Mariae? Ipsa procul dubio caput contrivit venenatum, quae omnimodam maligni suggestionem tam de carnis illecebra quam de mentis superbia deduxit ad nihilum.«

¹²⁷ BERNHARD, *In laudibus virginis matris* 2,4 (Bernhard, Sämtliche Werke 4, S. 52,19).

¹²⁸ BERNHARD, *In laudibus virginis matris* 2,5 (Bernhard, Sämtliche Werke 4, S. 56,11 f.).

¹²⁹ Textus biblie | Cum { Glosa ordinaria | Nicolai de Lyra postilla | Moralitybus eiusdem | Pauli Burgensis Additionibus | Mathie Thoring Replicis | Prima pars Et sunt in ea hec | Scilicet { Genesis | Exodus | Leviticus | Numerorum | Deuteronomius, o. O. 1510, f. 42^v.

¹³⁰ Textus biblie f. 42^v

¹³¹ Textus biblie f. 42^vb.

auf die doppelte Häresieanklage, welche ja gleichermaßen Mariologie wie Christologie betraf, zu reagieren: Schon in seiner 1517/18 gehaltenen Hebräervorlesung korrigierte Luther in einer Bemerkung das »ipsa« aus Gen 3,15 zu »ipse«¹³², und in einer in engem zeitlichen Zusammenhang mit der Niederschrift des Traktates entstandenen Predigt vom 17. Mai 1523 erklärte Luther, nun grammatikalisch richtig: »Ipsum« debet esse pro »ipsa«¹³³. Es war also die philologisch bessere Einsicht in den hebräischen Text, aufgrund deren Luther an Stelle der marianischen und marianisch-christologischen Deutung der mittelalterlichen Exegese eine rein christologisch zentrierte Deutung setzte. So konnte er einerseits die Deutung von Gen 3,15 auf die Geschehnisse des Neuen Bundes aufrecht-

¹³² LUTHER, *Hebräerbriefvorlesung* (WA 57 Hebr S. 76,7f.); diese Erkenntnis erfolgte also nicht erst 1521 (so SCHWARZ, Luther, S. 50). Etwa in diese Zeit fallen die Anfänge von Luthers Studium hebräischer Texte (Stefan SCHREINER, Was Luther vom Judentum wissen konnte, in: Heinz KREMERS [Hg.], *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 58–71, S. 63; vgl. zur Bedeutung von Reuchlins *De rudimentis hebraicis* in diesem Zusammenhang Werner SCHWARZ, Untersuchungen über Luthers Einstellung zum Humanismus [Reuchlin und Erasmus], in: *Vestigiae Bibliae* 7 [1985], S. 127–135), bei dem immer zu bedenken ist, dass »Luthers Hebräischkenntnisse gering gewesen« sind (SCHREINER, Was Luther vom Judentum wissen konnte, S. 64).

¹³³ LUTHER, *Predigten über das erste Buch Mose* (WA 14, S. 139,26); zu dieser bemerkenswerten Predigtreihe mit einer *lectio continua* über die Genesis s. Johannes P. BOENDERMAKER, Martin Luther – ein »semi-iudaeus«? Der Einfluß des Alten Testaments und des jüdischen Glaubens auf Luther und seine Theologie, in: Heinz KREMERS (Hg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 45–57, S. 49. Vgl. im selben Jahr auch die Bibelübersetzung von Gen 3,15: »Vnd ich will feyndschafft setzen zwischen dyr vnd dem weyb, vnd zwisschen deynem samen vnd yhrem samen, Der selb soll dyr den kopff zu treten, vnd du wirst yhmynn die versen beysen.« (WA.DB 8, S. 44).

erhalten¹³⁴, andererseits aber marianische Vereinseitigungen bestreiten. Im Ergebnis konnte er nun seinen christlichen Gegnern wie den Juden, die er zu missionieren beabsichtigte, entgegenhalten:

»Auffs erst ist Christus verheysen bald nach Adams fall, da Gott sprach tzur schlangen Ich will feyndtschafft legenn tzwischen dir unnd dem weyb, ztzwischen deynem samem und yhrem samem, der selb wirt dir den kopff tzu tretten unnd du wirst yhm dye versen beyssen.«¹³⁵

Er löste sich aber nicht gänzlich aus der Verbindung von Christologie und Mariologie, sondern inkludierte nun umgekehrt deutlich die Mariologie in die Christologie: Aus dem Umstand, dass der mit dem Schlangenkopf bezeichnete Teufel nicht durch einen gewöhnlichen Menschen zertreten werden könne¹³⁶, folgerte er, dass die angekündigte Mutter eine Jungfrau sein müsse¹³⁷. Die Argumentation zu Gen 3,15 erwies also in Luthers Sicht dreierlei:

1. Die humanistisch-reformatorische Bibellektüre stellte den reinen Sinn des Alten Testaments her, indem sie ihn von marianischen Engführungen, ja, Verfälschungen befreite¹³⁸.
2. Die humanistisch-reformatorische Bibellektüre legte zugleich den ursprünglichen hebräischen und damit den den

¹³⁴ Hierbei handelt es sich dem Sachgehalt nach um das Anliegen des typologischen oder allegorischen Schriftsinns. Luther bedurfte freilich dieses Umwegs nicht, da der typologische Sinn in seine grundlegende Perspektivierung der Bibeldeutung auf ein »Christus pro nobis« hin integriert war.

¹³⁵ LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA II, S. 316,5–8).

¹³⁶ LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA II, S. 316,25–28).

¹³⁷ LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA II, S. 317,1–3).

¹³⁸ Zu dieser Wendung gegen die mittelalterliche Exegese in »Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei« s. Mark THOMPSON, *Luther and the Jews*, in: *The Reformed Theological Review* 67 (2008), S. 121–245, S. 130.

Juden zugänglichen Sinn frei¹³⁹ – und da dieser in Luthers Augen direkt von Christus sprach und insofern »das aller erst Euangelion gewest« ist¹⁴⁰, musste er so Juden zum christlichen Glauben reizen.

3. Mit der Deutung von Gen 3,15 konnte Luther seine Auffassung von Christus als Erben aus dem Samen Abrahams bestätigen und zugleich den Verdacht der Häresie, er leugne die Jungfräulichkeit Mariens, abweisen.

Diese Ausführungen machen deutlich, dass Luther in seiner Deutung der alttestamentlichen Stellen, die man auf das Heilsgeschehen des Neuen Bundes beziehen konnte, bisherige Positionen sachte transformierte, ohne grundlegend Umstürzendes zu sagen. Die Einzeichnung in seine entwickelte reformatorische Hermeneutik aber gab der gesamten Argumentation eine neue Gestalt, die sich auch an den anderen genannten Bibelstellen bewährte, ohne dass dies hier im Einzelnen weiter ausgeführt werden kann¹⁴¹.

¹³⁹ Dass Luther sich auch gegen jüdische Deutungen wendet, wird deutlich, wenn er sich gegen eine vermeintliche »ausflucht« (LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* [WA II, S. 320,29 f.]) oder »gloße« (ebd. S. 332,22) der Juden wendet. Sein Anspruch war es demnach, die Juden »tzu yhrem eygen rechten glauben bringen, den yhre Vetter gehabt haben« (ebd. S. 325,19).

¹⁴⁰ LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA II, S. 317,11).

¹⁴¹ Interessant ist Luthers Bewusstsein für unterschiedliche Leserschaften im Zusammenhang von Jes 7,14. Hierzu registrierte Luther durchaus den möglichen jüdischen bzw. hebraistischen Einwand, dass מלמה nicht als Jungfrau zu übersetzen sei, und erklärte: »Hye ist bey den Christen leycht geantwortet aus S. Matheus und Lucas, die alle beyde den spruch Isaia auff Mariam furen und verdolmetischen das wort ›Alma‹ jungfraw. Wilchen mehr tzu glewben ist denn aller welt, schweyg denn wenn den Juden. Und ob eyn engel von hymel spreche, es hieß nicht eyn jungfraw, sollten wyrs dennoch nicht gleuben. Denn Gott der heylige geyst durch S. Matheus und Lucas redet, wilchen wyr

Erkennbar ist an dem einen ausgeführten Beispiel, was Luther darunter versteht, »das man seuberlich mit yhn umbgieng und aus der schrift sie unterrichtet«¹⁴². Zu der Freundlichkeit als Missionskontext gehörte für Luther dann auch, eine gesamtgesellschaftlich freundschaftliche Atmosphäre zu schaffen, sowohl für die noch nicht bekehrten Juden, als auch – was in der Forschung in der Regel weniger beachtet wird – für schon bekehrte: Unter den Gründen, warum Juden sich nicht zum Christentum bekehrten, zählte er auf, dass man Juden, wenn man sie getauft habe, ihr Gut fortnehme¹⁴³. Er hielt demnach eine soziale und ökonomische Besitzstandswahrung für getaufte Juden für ratsam, vor allem aber forderte er, man möchte »sie freuntlich annehmen, mit lassen werben und erbeytten, da mit sie ursach und raum gewynnen, bey und umb uns tzu seyn, unser Christlich lere und leben tzu horen und sehen.«¹⁴⁴

gewissz da fur halten, er verstehe die Ebreischen sprache und wort wol.« (LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* [WA II, S. 321,18–24]). Juden aber müsse man anders antworten (ebd. S. 321,25f.). Philologisch versuchte Luther daher darzulegen dass עלמה zwar, anders als בתולה nicht im technischen Sinne Jungfrau heiße, wohl aber stets eine junge Frau bezeichne, die noch nie Geschlechtsverkehr hatte (ebd. S. 321,32–322,4).

¹⁴² LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA II, S. 336,22); zum missionarisch ausgerichteten Kontext dieses Appells an Freundlichkeit s. SUCHER, *Luthers Stellung zu den Juden* 255.

¹⁴³ LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA II, S. 315,5f.).

¹⁴⁴ LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA II, S. 336,31–33). Im Blick auf die Arbeitszulassung für Juden zeigt sich bei Luther sogar eine ähnliche Entwicklung wie bei Pfefferkorn: Aus der freundlichen Zulassung in »Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei« wurde in »Von den Juden und ihren Lügen« wie beim späteren Pfefferkorn der Gedanke der niedrigen Dienste und Zwangsarbeit: »Zum siebenden, das man den jungen starcken Jueden und Juedin in die hand gebe flegel, axt, karst, spaten, rocken, spindel, und lasse sie jr brot verdienen im schweis der nasen, wie Adams kindern auffgelegt ist, Gene. 3. Denn es taug nicht, das sie uns

In solchen Äußerungen allerdings eine »judenpolitische[n] Wende«¹⁴⁵ zu sehen, sie gar als »nichts weniger als revolutionär« einzustufen¹⁴⁶, geht an den historischen Realitäten vorbei

verfluchten Goijm wolten lassen im schweis unsers angesichts erbeiten, und sie, die heiligen Leute, wolten hinter dem Ofen mit faulen tagen, feisten und pompen verzeren, Und drauff rhuemen lesterlich, das sie der Christen herrn weren von unserm schweis, Sondern man mueste jnen das faule schelmen bein aus dem ruecken vertreiben.« (WA 53, S. 525,31–526,6)

¹⁴⁵ KAUFMANN, Luthers Juden, S. 71. Auch EHRlich, Luther und die Juden, S. 76, spricht von einem »neue[n], humane[n] Element«. Viel zu sehr in strukturellem Sinne interpretiert Peter von der OSTEN-SACKEN, Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas »Der gantz Jüdisch glaub« (1530/31), Stuttgart 2002, S. 94, die Schrift, wenn er darin für Juden »die Hoffnung auf ihre religiöse Integration im christlichen Sinne« ausgesprochen sieht. Demgegenüber verweist DETMERS, Reformation und Judentum, S. 67, zu Recht auf die Entsprechung zu Reuchlin. Vor einer übertriebenen Deutung der Schrift als »judenfreundlich« warnt hingegen zu Recht schon Johannes BROSEDER, Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jh. vor allem im deutschsprachigen Raum, München 1972 (BÖTh 8), S. 352 f.

¹⁴⁶ Ingolf U. DALFERTH / Thomas KAUFMANN / Dorothea WENDEBOURG, Die Reformation und die Juden. Eine Orientierung. Erstellt im Auftrag des wissenschaftlichen Beirats für das Reformationsjubiläum 2017, Wittenberg 2014, S. 9. Gemeint ist nach dem Kontext wohl nicht »nichts«, sondern »nicht«. STÖHR, Martin Luther und die Juden, S. 93, sieht in der Schrift einen »sensationellen Fortschritt«, Johannes WALLMANN, Luthers Stellung zu Judentum und Islam, in: Luther 57 (1986), S. 49–60, S. 54, spricht von einem »einzigartigen Durchbruch«; Dietz BERING, War Luther Antisemit? Das deutsch-jüdische Verhältnis als Tragödie der Nähe, Berlin 2014, S. 95, von einem »wirklichen Neuanfang«. BIENERT, Luther und die Juden, S. 82, steigert die Einschätzung gar zu der Pauschalisierung: »Das Mittelalter war damit in der Judenfrage prinzipiell zu Ende«. Dass die Kategorie »revolutionär« in solchen Zusammenhängen gerne gebraucht wird, zeigt PETERSE, Dominikaner und Reuchlin, S. 59, der seinerseits Reuchlins Äußerungen zum Judentum als »revolutionär« einstuft. Interessant ist der Gedanke, Luther sei durch seine Zwei-Regimenten-Lehre zu einer neuen Sicht des Judentums gekommen (WENDEBOURG, Lehrer, Sp. 1054–1056) – allerdings argumentiert Luther genau so nicht, und der Umstand, dass

und zeigt einen weitgehenden Verzicht auf eine angemessene Kontextualisierung der Äußerungen Luthers. Blickt man nämlich auf die Begründung, die Luther für diese Forderung liefert, so begegnet ein aus der Debatte vertrautes Argument: Luther lehnte es ab »das man yhn verbeutt, untter uns tzu erbeytten, hantieren und andere menschliche gemeynschafft tzu haben, da mit man sie tzu wuchern treybt, wie sollt sie das bessern?«¹⁴⁷ Dass man Juden dieselbe Arbeit wie den Christen erlauben solle, weil der Wucher sie von der Bekehrung abhalte – dieses Argument hatte gut eineinhalb Jahrzehnte zuvor Johannes Pfefferkorn vorgebracht. Er hatte diese Forderung,

Luther seine Zwei-Regimenten-Lehre beibehielt, die Vorstellungen vom Umgang mit dem Judentum aber änderte, sollte vorsichtig gegenüber allzu einlinigen systematischen Konstruktionen machen. Darauf, dass man diese Äußerungen Luthers, wiewohl sie »programmatische Vorschläge« seien, »nicht rein sozialpolitische Gedanken«, sondern ausgerichtet auf das Ziel der Judenmission sind, hat bereits Reinhard SCHWARZ, Luther und die Juden im Lichte der Messiasfrage, in: Luther 69 (1998), S. 67–81, S. 74, hingewiesen.

¹⁴⁷ LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA II, S. 336,27–29). Zum Zusammenhang zwischen Arbeit und Vermeidung des Wuchers in dieser Forderung s. EHRLICH, Luther und die Juden, S. 75. Wie eng die Frage des Wuchers in der frühen Reformation mit der Wahrnehmung des Judentums verbunden war, zeigt Luthers Sermon von dem Wucher: In der kurzen Fassung von 1519 bezog Luther sich gelegentlich ausdrücklich auf das Judentum (LUTHER, *Sermon von dem Wucher*: »das seyn Judische stucklein unnd tucklein« [WA 6, S. 5,6 f.]; »seyne[m] Judischen wuchersuchtigem geitz« [ebd. 6, S. 6 f.]). Diese polemischen Wendungen verschwanden zwar in der Langfassung (vgl. lediglich den Hinweis auf das Bettelverbot im Judentum WA 3, S. 41,33–42,13). DETMERS, Reformation und Judentum, S. 74, hat aber zu Recht darauf hingewiesen, dass die Titelholzschnitte der Ausgaben fast durchweg antijudaistische Anspielungen enthielten (s. WA 6, S. 2. 33–35), also die Verbindung von Judentum und Wucher publizistisch einschärften; vgl. auch Luthers Zusammenfassung von Völlerei, Luxusstreben und Wucher im Sermon von den guten Werken mit dem Satz: »Sih, das sein drey Juden (wie man sagt), die die gantzen welt ausz saugen« (WA 6, S. 262, 11 f.; vgl. hierzu BIENERT, Luther und die Juden, S. 52–54).

je nach Sichtweise radikalisiert oder abgeschwächt, indem er nach und nach zu der Forderung gelangt war, dass Juden verworfene Arbeit tun sollten – aber den Ausgangspunkt hatte eben diese Forderung gebildet. Auch sonst war die Frage der Gleichberechtigung von Juden im 16. Jahrhundert durchaus virulent: Johannes Reuchlin hatte an den Anfang seines Gutachtens eine Argumentationsreihe gestellt, nach welcher »die iuden als vnderthonen des hailigen römischen reichs sollent by kayßerlichen rechten behalten werden« und hierunter ausdrücklich gerechnet, dass ihnen ihr Besitz, nicht nur die Bücher, sondern auch Synagogen und Schulen erhalten bleiben solle¹⁴⁸.

Erst wenn man dies bedenkt, wird der Ort von Luthers Judenschrift im Kontext der Auseinandersetzung um die Frage des Judentums Anfang des 16. Jahrhunderts deutlich erkennbar: Luther bediente sich in der Debatte durchaus bereitstehender Argumente: der Forderung nach freundlichem Umgang von Reuchlin wie der Forderung nach Integration ins Arbeitsleben von Pfefferkorn, dessen Anliegen er allerdings

¹⁴⁸ REUCHLIN, *Augenspiegel* (REUCHLIN, *Sämtliche Werke* IV/1, S. 28, 2 f. 12 f.); MAURER, *Reuchlin*, Sp. 539–540, übersieht, dass Reuchlin hier die Meinung, die »etlich« vertreten, referiert, und rechnet die entsprechenden Aussagen unmittelbar Reuchlin selbst zu. Wie vielfältig die Positionen im 16. Jh. waren, zeigt der Umstand, dass auch Johannes Eck in seinem scharf antijudaistischen Buch über das Judentum ausdrücklich fordern konnte, »das sie mögen leben in jhren gebrüchen vnd gewonhaiten jhrs gesatz vnd festen«, dass man ihnen Verkauf erlaube und ihnen ihr Hab und Gut nicht Fortnehme, und sie weder zu bestimmten Arbeiten noch zur Bekehrung zwingen (Ains Jüdenbüech-| lins verlegung: darin ain Christ/| gantzer Christenhait zů schmach/will | es geschehe den Juden vnrecht in be-| zichtigung der Christen kin-| der mordt. | Durch Doctor joh. Ecken zů Ingolstadt, Ingolstadt: Alexander Weissenhorn 1541, f. X 3^r; vgl. hierzu, freilich nun seinerseits mit einer apologetischen Tendenz in der Eckdeutung Remigius BÄUMER, *Die Juden im Urteil von Johannes Eck und Martin LUTHER*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 34 [1983], S. 253–278, hier S. 276)

ein freundlicheres Gesicht gab, indem er es in die grundsätzlich offene Atmosphäre einbettete, die er mit Reuchlin perspektivisch vor Augen stellte.

Dass seine Schrift »Dass Jesus Christus ein geborner Jude« sei, wie Thomas Kaufmann eindrücklich gezeigt hat¹⁴⁹, ein lebhaftes Echo fand, erklärt sich nicht aus der Originalität seiner Stellungnahme zum Judentum, sondern daraus, dass er mit dieser Schrift der Frage der Stellung zum Judentum eine normative Zentrierung in der reformatorischen Theologie gegeben hatte: Die rege Debatte, die seine Schrift auslöste, folge daraus, dass nun das reformatorische Lager ein Signal besaß, in welcher Weise Luther die Judenfrage behandelt sehen wollte. Dies erklärt sowohl den Umstand, dass noch in den vierziger Jahren, nach Luthers antijudaistischen Ausfällen ein jüdischer Zeitgenosse die Schrift positiv würdigen konnte¹⁵⁰. Tatsächlich nahm Luther unzweifelhaft eine dem

¹⁴⁹ KAUFMANN, Judentum; aufgenommen in: DERS., Judenschriften S. 42–79.

¹⁵⁰ OSTEN-SACKEN, Luther und die Juden, S. 37, bietet die Äußerungen aus einer in Oxford liegenden Handschrift in Übersetzung. Unter anderem heißt es hier: »Er und seine Gefolgschaft sagten, man solle den Juden kein schweres Joch auflegen, mit ihnen ehren- und liebevoll umgehen, und sie [auf diese Weise der Kirche] nahebringen. Er erbrachte den Nachweis dafür und verfasste ein Buch – ›Jesus aus der Familie Israels‹« Da es im Folgenden um antijüdische Äußerungen Luthers geht, nimmt von der Osten-Sacken zu Recht an, dass diese jüdische Stellungnahme erst nach 1543 geschrieben wurde. Diesen Umstand erwähnt KAUFMANN, Judenschriften, S. 20, leider nicht, so dass der Leser den Eindruck gewinnen könnte, es handele sich um eine unmittelbare Reaktion auf Luthers Traktat, zumal Kaufmann ebd., S. 20–22 spekuliert, dass »messianisch-apokalyptische[r] Erregungen« in den zwanziger Jahren mit Luther zusammenhängen könnten. Anselm SCHUBERT, Täuferum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation, Gütersloh 2008 (QFRG 81), S. 80–83, auf den Kaufmann sich hierfür beruft, notiert allerdings im Zusammenhang einer sorgfältigen Rekonstruktion der jüdischen Quellen für die Messiaserwartung des Abraham ben Eliezer Ha-Levi lediglich, dass dieser seine Erwartungen »im Auftreten Martin Luthers bestätigt« sah (S. 83; vgl. zu

Judentum gegenüber eher freundliche, offene Haltung ein. Das Ziel der Judenmission teilte er dabei mit Pfefferkorn wie Reuchlin. Was die Verfahren betraf, bediente er sich des Arsenal an Vorschlägen, das diese für die Argumentation bereitgestellt hatten. Entsprechend stellt es keinen tiefgreifenden Bruch dar, dass er später hinsichtlich des Verfahrens zu radikal anderen Vorschlägen gelangte. Die späten antijudaistischen Ausfälle aber sind der Sache nach auch in der Schrift »Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei« vorbereitet. Hier spricht er dem Judentum grundsätzlich ab, in seiner gegenwärtigen Gestalt eine korrekte Auslegung der eigenen heiligen Schrift, der hebräischen Bibel zu bieten¹⁵¹. Dass es bei dem friedlichen

Eliezer ha-Levi auch DETMERS, *Reformation und Judentum*, S. 64; vgl. Pinchas E. LAPIDE, *Stimmen jüdischer Zeitgenossen zu Martin LUTHER*, in: Heinz KREMERS [Hg.], *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 171–185, S. 175–176; Stefan SCHREINER, *Jüdische Reaktionen auf die Reformation – einige Anmerkungen*, in: *Judaica* 39 [1983], S. 150–165, S. 151 f.).

¹⁵¹ Insofern kann man durchaus mit Heiko Augustinus OBERMAN, *Die Juden in Luthers Sicht*, in: Heinz KREMERS (Hg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 136–162, S. 140, sagen, dass sich in Luthers Schrifttum nicht die Grundauffassungen, sondern lediglich »die taktische Judenpolitik« geändert habe; ähnlich auch Andreas SPÄTH, *Luther und die Juden*, Bonn 2001 (*Biblia et symbiotica* 18), S. 102. Tatsächlich begegnet der Grundgedanke aus der Schrift von 1523, die Verbindung von Abrahamssohnschaft Jesu und Bekehrungsappell an die Juden, bei Luther auch noch 1546 in der »Vermahnung wider die Juden«: »Nu wollen wir Christlich mit jnen handeln und bieten jnen erstlich den Christlichen glauben an, das sie den Messiam wollen annemen, der doch jr Vetter ist und von jrem fleisch und blut geboren und rechter Abrahams same, des sie sich rhuemen. Wie wol ich sorge trage, das Juedische blut sey nu mehr wesserig und wild worden, Das solt jr jnen erstlich anbieten, das sie sich zu dem Messia bekeren wollen und sich teuffen lassen, das man sehe, das es jnen ein ernst sey, Wo nicht, so wollen wir sie nicht leiden, Denn Christus gebeut uns, das wir uns sollen teuffen lassen

Verfahren nicht bleiben musste, deutet er schon am Ende der Schrift von 1523 an: »Hie will ichs dis mall lassen bleyben, bis ich sehe, was ich gewirckt habe.«¹⁵²

Was er gewirkt hat, war die Anregung eines innerreformatorischen Judendiskurses. Er machte die Möglichkeit deutlich, aus reformatorischer Perspektive eine Akzeptanz des Judentums zu entwickeln. Mit diesen Äußerungen aber war er Zeitgenosse einer längst rege geführten Debatte. Der originellste Anteil, den er hierzu bot, war die Amalgamierung des Diskurses über das Judentum mit dem entstehenden reformatorischen Diskurs. Insofern ist sein Beitrag nicht mehr, freilich auch nicht weniger als ein wichtiger Zusatz zu dem Streit zwischen Pfefferkorn und Reuchlin unter den durch sein eigenes Wirken geänderten Bedingungen der öffentlichen Debatte.

und an jn glauben, Ob wir gleich nu so starck nicht glauben koennen, wie wir wol solten, so tregt doch Gott gedult mit uns.« (WA 51, S. 195,10–19).

¹⁵² LUTHER, *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* (WA 11, S. 336,35). Dass Luther hiermit die Bedingtheit seiner konkreten Vorschläge zur Judenmission ausdrückte, hebt auch DETMERS, *Reformation und Judentum*, S. 68, hervor.