

## Martin Butzer und die Judenfrage in Hessen

Von Wilhelm Maurer

Zwei neue Ansätze zur Lösung der Judenfrage sind zu Anfang des 16. Jh. gemacht worden. Der eine geht aus vom Humanismus Reuchlins, der andere von der reformatorischen Theologie Luthers. Beide Versuche richten sich gegen die Praxis der Judenbekämpfung, wie sie von der spanischen Inquisition seit dem 14. Jh. entwickelt worden war und wie die Dominikaner sie seit Ende des 15. Jh. auch in Deutschland durchzuführen trachteten. Aber so sehr beide Versuche im Ziel einig sind, so sehr gehen sie in der Begründung und in der praktischen Verwirklichung ihrer Anliegen auseinander.

Butzer ist von beiden abhängig. Er hat kaum etwas Eigenes zur Lösung der Judenfrage beigetragen. Seine Leistung besteht vielmehr darin, daß er die beiden Motive, das humanistische und das reformatorische, zur Einheit zusammenfügte und so die typische Art und Weise zum Ausdruck brachte, in der die Judenfrage in nachreformatorischer Zeit behandelt worden ist<sup>1</sup>.

Der Anfang des Jahrhunderts ist erfüllt von dem Streit zwischen dem humanistischen Gelehrten Reuchlin und dem konvertierten Juden Pfefferkorn bzw. seinen Protektoren, den Dominikanern. Es geht darin um zweierlei, um ein theologisches und ein rechtliches Anliegen. Für den Humanisten Reuchlin ist die jüdische Tradition, vor allem soweit sie ihren Niederschlag in der Kabbala gefunden hatte, Ausdruck der göttlichen Uroffenbarung, die sowohl der Bibel wie der griechisch-römischen Antike vorangeht. Sie bildet also die Grundlage für den universalen Theismus des christlichen Humanisten. Indem er die Vereinbarkeit zwischen jüdischen und christlichen Traditionen vertritt, verteidigt er zugleich die Grundlagen seines Verständnisses von der christlich-abendländischen Kultur und ihrem geschichtlichen Werden.

Zugleich ist Reuchlin Jurist und als solcher, seiner humanistischen Grundanschauung entsprechend, Vorkämpfer für die Gültigkeit des römischen Rechtes im christlichen Europa. Gegenüber der Interpretation, die die judenrechtlichen Bestimmungen Justinians und seiner kaiserlichen Vorgänger seit Innozenz III. und vor allem in den letzten beiden Jahrhunderten des Mittelalters gefunden hatten, verteidigt er den ursprünglichen geschichtlichen Sinn jener Bestimmungen. Die Juden sind Reichsbürger, nicht Sklaven. Sie stehen als Reichsbürger allerdings, insofern sie die offizielle Reichsreligion nicht teilen, unter einem Sonderrecht. Dieses hat eine doppelte Seite. Es schließt die Duldung des jüdischen Gesetzes und seine unbeschränkte Anwendung innerhalb der Synagogengemeinde in sich ein. Zum andern aber beschränkt eben dieses jüdische Gesetz die Reichsbürgerrechte der Juden, indem es ihnen nach den verschiedensten Seiten hin die Erfüllung der Pflichten, die sich

<sup>1</sup> Über diese Fragen habe ich gehandelt in meiner Schrift: *Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte.* (Stuttgart 1953); speziell über Reuchlin handelt der Aufsatz: *Reuchlin und das Judentum*, in: *Theolog. Literaturzeitung* 1952, 536 ff.

innerhalb des christlichen Staates für den Bürger ergeben, unmöglich macht. Wo aber die Pflichten nicht völlig erfüllt werden können, da müssen auch die Rechte verkürzt sein. Immerhin gehört zu den bleibenden Rechten der ungestörte Besitz der jüdischen Schriften.

Luther hat im Reuchlinschen Streit von seinen frühesten Äußerungen im Jahre 1514 an gegen die Dominikaner und ihre Methoden der Judenbekämpfung Stellung genommen; aber er hat sich keineswegs völlig mit dem Humanisten identifiziert. Es ist klar, daß Luther die religionsgeschichtliche Begründung für einen universalen Theismus von seinem Schriftverständnis aus ablehnen mußte. Reuchlins Auffassung von der Rechtslage aber hat der werdende Reformator grundsätzlich übernommen, zwar nicht so, daß er von einem historischen Verständnis des römischen Rechtes aus argumentiert, sondern so, daß er die christliche Liebes- und Missionspflicht dem Juden gegenüber geltend macht. Weil die göttliche Verheißung über Israel heute noch gilt, darf die Christenheit durch ihre Behandlung der Judenfrage nicht ihren christlichen Namen schänden und dem heilsverlangenden Juden den Zugang zur Kirche erschweren oder gar unmöglich machen; umgekehrt muß im Zusammenleben von Christen und Juden die missionarische Kraft christlicher Liebe spürbar werden. Zugleich aber ist Luther von Anfang an überzeugt, daß ein Israel, das seinen Messias verworfen hat, sich unter Gottes Strafzorn befindet; als ein Denkmal göttlichen Zorns sieht er die Synagoge mitten in die Christenheit hineingestellt. Dieses beides — Gottes Zorngericht und Gottes fortdauerndes Heilsangebot an Israel — hat Luther zeitlebens ohne Schwanken festgehalten und die Christenheit zu beachten gelehrt. Niemals hat es darum einen entscheidenden Bruch für ihn gegeben; was man als solchen im Blick auf die Judenfrage ausgegeben hat<sup>2</sup>, ist in Wirklichkeit nichts anderes als eine verschiedene Akzentsetzung. So ist etwa Luthers Schrift von 1523 „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“ als ein Ganzes keineswegs judenfreundlich. Und ebensowenig sind Luthers seit Ende der dreißiger Jahre erschienene Pamphlete — die im Blick auf Butzer hier für uns chronologisch nicht mehr in Betracht kommen — absolut judenfeindlich, so scharfe, leidenschaftliche Töne auch in ihnen erklingen.

Mit diesen kurzen Bemerkungen sollte das Koordinatensystem angedeutet werden, in das wir Butzers Aussagen zur Judenfrage einzutragen haben. Wir entnehmen sie teils seinem Römerbriefkommentar von 1536<sup>3</sup>, teils seinen praktischen Vorschlägen, die er zur Lösung der Judenfrage Ende 1538 in Hessen gemacht hat. Wir fragen danach, wie sein praktisches Verhalten mit seinen theologischen Grundsätzen zusammenhängt und wie weit beides in Humanismus und Reformation begründet liegt.

#### I.

Zunächst müssen wir uns deutlich machen, daß Butzer in seiner Behandlung des Judenproblems von dem universalen Theismus unberührt bleibt, den wir bei Reuchlin beobachtet haben. Während der Humanist, den Behauptungen Philos folgend, die Anfänge echter Gotteserkenntnis bei den Heidenvölkern der Ausstrahlungskraft und dem Einfluß des Judentums und seiner Diaspora zugeschrieben hatte, führt

<sup>2</sup> Das behauptete R. L e w i n in seinem einflußreichen Buche: Luther u. die Juden (1911).

<sup>3</sup> *Metaphrasis et enarratio in Epistolam ad Romanos*. Argentorati, per Wendelinum 1536. — Im Folgenden werden hieraus Seite und Spalte in Klammern gesetzt.

Butzer die Segnungen wahren Gottesglaubens ausschließlich auf die Kirche und die Völkermission zurück; die Feindschaft, die die Juden dem Christentum gegenüber an den Tag legen, entspringt dem Neid über diese missionarischen Erfolge (424a). So erkennt Butzer nur den Universalismus des christlichen Sendungsauftrages an. Er ist der erste Theoretiker christlicher Mission; Luther und Erasmus haben ihn beide in diese Richtung gewiesen. Das in Christus erworbene Heil gilt allen Menschen. So müssen sich die Christen für alle Völker verantwortlich wissen. Wo immer sie auf falschen Gottesdienst stoßen, sei es innerhalb der Christenheit selbst, oder sei es bei Türken und Juden, müssen sie die Wahrheit kundtun (422a).

Wenn Erasmus solche Forderungen aufstellte, so stand bei ihm und mehr noch bei Reuchlin die Überzeugung im Hintergrunde, daß die christliche Verkündigung nur die Wahrheitselemente zu bestätigen habe, die in der außerchristlichen Welt an sich schon vorhanden seien. Butzer dagegen denkt streng im Rahmen der christlichen Heilsgeschichte; und von daher erklärt sich die genaue Übereinstimmung, die zwischen ihm und Luther in der Judenfrage besteht. Im Mittelpunkt dieser Geschichte steht für beide Christus als der Gekreuzigte. Das Kreuz aber ist das Zeichen, unter dem die Juden Christus verworfen haben. Ihr besonderer Vorzug bestand darin, Träger der Verheißungen zu sein, die in Christus erfüllt wurden. Daß sie ihnen, als sie zur Erfüllung kamen, nicht Glauben schenkten, das macht all ihre Vorrechte zunichte.

Aber es hebt sie nicht für immer auf. Denn Gottes Treue bleibt ohne Wanken; seine Wahrhaftigkeit läßt jene Verheißungen in Gültigkeit und Kraft bestehen. Allezeit bleibt dem jüdischen Volke die Möglichkeit, an sie zu glauben (145 f.). Verheißung und Glaube — damit ist wie für Luther so auch für Butzer das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott umschrieben. Von hier aus wird ihnen die ganze Menschheitsgeschichte verständlich, auch die Stellung, die das jüdische Volk in ihr einnimmt. Es ist begnadet und verworfen zugleich, so wie jedes Volk und jeder Mensch ohne Christus verworfen und mit ihm begnadet ist. Die Judenfrage stellt für die Reformatoren nichts Besonderes dar. In ihr tut sich nicht die Konkurrenz zweier gleichberechtigt nebeneinander stehender Religionen, geschweige denn die unversöhnliche Feindschaft zweier sich befehdender Rassen kund. Sie ist nur ein Spezialfall für das Verhältnis des Menschen zu Gott, des Menschen, wie er ist ohne Christus und wie er sein kann mit ihm und durch ihn.

Es steht außer Zweifel, daß sich die Auseinandersetzung mit dem Judentum, wenn man sie von diesen reformatorischen Grundsätzen aus ansieht, auf einer Ebene abspielt, wie sie vorher, auch theoretisch, nie erreicht worden war; sie ist — im Vergleich zum Mittelalter — entgiftet worden. Und so setzt sich denn Butzer dafür ein, daß neue Möglichkeiten für das Verhältnis zwischen Christen und Juden gefunden werden. Er ist dabei nicht nur ein Schüler Luthers, sondern auch des Apostels Paulus. Dessen Ausführungen im Kapitel 9–11 des Römerbriefes entnimmt er die Grundgedanken zu unserem Thema. Der Völkerapostel stellt da das Muster dafür auf, wie man über die Stellung des jüdischen Volkes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu urteilen hat (164b). Vor allem soll die Christenheit dem Vorbild nachfolgen, das er mit der Fürbitte für die Gegner des christlichen Glaubens gegeben hat (418b).

In der Nachfolge des Paulus gelangt Butzer zu Bewertungen des jüdischen Volkes, die in der bisherigen Tradition des christlichen Abendlandes ohne Vorbild sind. Immer gab es in ihm einen Kern wahrhaft Gläubiger, die mit Gottes Verheißungen das ewige Leben ergriffen (146a). Nicht nur in vorchristlicher Zeit war das der Fall; auch heute finden sich solche, die zur Annahme der christlichen Wahrheit fähig sind (409a). Denn aus Gottes Wahrhaftigkeit und Treue ergibt sich, daß sein Erwählungsratschluß im Blick auf Israel unabänderlich ist; immer bleibt darin „eine Wurzel der Erwählung“ und damit die Hoffnung einer endlichen Bekehrung (431b). Butzers heilsgeschichtliche Betrachtung ist bestimmt vom Gedanken einer vorzeitlichen und überzeitlichen Erwählung, die den Verlauf und das Ziel aller geschichtlichen Entwicklung bestimmt. Von da aus kann er — auch ohne empirischen Nachweis, also gegen den Augenschein — einen heiligen, Gott wohlgefälligen Rest im jüdischen Volke annehmen, der bis an das Ende bewahrt wird (441b).

Damit aber ist für Butzer — und für Luther ist es genau so — die Judenfrage kein Problem der Gegenwart, sondern der letzten Zukunft, da am Jüngsten Tage Christus wiederkommen wird; sie ist für beide Reformatoren eine eschatologische Frage. Damit haben alle augenblicklichen Lösungen Bedeutung eben nur für den Augenblick; es gibt keine endgültige Lösung, ehe das Ende kommt. Auch das bedeutet eine Relativierung und damit eine Entgiftung des christlich-jüdischen Gegensatzes; man darf und kann die gegenwärtigen Spannungen und Zwistigkeiten nicht allzu ernst nehmen. Vor allem aber: Gottes Erwählungsratschluß hat jenen heiligen Rest in Israel erhalten, damit die Christenheit ihm eingefügt werde wie der Wildling in den Ölbaum (vgl. Röm. 11, 16 ff.). So wird die vollkommene Bekehrung des jüdischen Volkes die endgültige Vollendung der Christenheit in sich einschließen (431 ff.). Aber erst, wenn der letzte Erwählte aus den Heidenvölkern der Kirche eingefügt sein wird, wird jene letzte Judenbekehrung eintreten (444b).

Mit diesem letzten Gedanken hat Butzer ein Motiv anklingen lassen, das sich bei Luther so nicht findet und das auch nicht im Luthertum, sondern im westeuropäischen Protestantismus und bei den Schwarmgeistern auf lutherischem Boden nachgewirkt hat. In dem Maße, wie es sich durchgesetzt hat, hat es auch die positive Einschätzung des Judentums in der evangelischen Christenheit bestimmt und gefördert. Indem die Bekehrung der Juden zur unerläßlichen Voraussetzung für die Vollendung der Kirche und das Ende der Zeiten gemacht wurde, verband sich das Schicksal der beiden religiösen Gemeinschaften schon jetzt, da sie noch auf dem Wege waren zu jenem letzten Ziele, unauflöslich miteinander; keine konnte es ja ohne die andere erreichen. An dieser Stelle überschreitet Butzer in seiner Auslegung des Römerbriefes die von Luther gezogenen Schranken. Und es mag hier die Frage offen bleiben, wer von beiden Exegeten die Meinung des Apostels am besten getroffen hat.

Darin aber stimmen beide Reformatoren überein, daß Gottes Heilswillen schließlich an dem jüdischen Volke zum Ziele kommen wird, nachdem sein Gerichts- und Verwerfungswille an ihm schon so lange offenkundig ist. Und beide haben daraus dieselbe praktische Konsequenz gezogen: Die Christenheit muß sich jenem Volke gegenüber so verhalten, daß Gottes Liebe nicht durchkreuzt, sondern vielmehr gefördert werde. „Wir müssen daher zu diesem Zwecke die Juden mit wahrer Liebe umfassen und ihnen eifrig zu ihrem künftigen Heile behilflich sein“ (443b).

Charakteristischerweise denkt Butzer dabei nicht an eine organisierte Mission. Er stellt vielmehr gut lutherisch jeden Christen in die Schranken seines Berufes (436a); menschliches Tun kann seiner Meinung nach den Ablauf des göttlichen Heilsplanes nicht beschleunigen (435b). Vielmehr hält sich Butzer die alltäglichen Verhältnisse vor Augen, wie sie sich aus dem Zusammenleben von Christen und Juden ergeben. Die Kraft des christlichen Glaubens soll sich dabei so vorzüglich bewähren, daß die Juden davon betroffen und wenigstens einige von ihnen zur Nach-eiferung entflammt werden (432a/b). Das schließt ihnen gegenüber die nachbarliche Liebe und Hilfe ein; alles ist daraufhin zu richten, daß sie Gottes Heilswillen erkennen (433a, 434a, 442b)<sup>4</sup>.

So empfiehlt Butzer also — und Luther hat ebenso gedacht — eine indirekte Missionsmethode den Juden gegenüber. Denn je besser die Zustände innerhalb der christlichen Gemeinden, desto größer die missionarische Wirkung, die von ihnen ausgeht. Abschaffung widergöttlicher Mißbräuche in Kultus und Leben ist darum dringendes Erfordernis. Butzers eschatologische Haltung macht sich hier besonders geltend. Motiv für die innere Reinigung der Christenheit muß ihre Erwartung des wiederkommenden Herrn sein. So wie die Bekehrung der Juden ein eschatologisches Ereignis ist, so kann das Glied der Synagoge nicht zum freudigen Empfang des kommenden Messias veranlaßt werden, wenn die Christenheit nicht selbst in betender und tätiger Erwartung steht. Zum gegenseitigen Wetteifer müssen Christen und Juden im Blick auf das Ende mit fortgerissen werden. Die Fürbitte für die Juden schließt die Bitte um die Reinigung der Christenheit in sich ein (434b, 435a).

Die Christen müssen die Juden eifersüchtig machen und dadurch zur Bekehrung reizen. An den Heidenchristen sollen die, die jetzt augenfällig unter Gottes Gericht im Unglück leben, die Fülle der Geistesgaben erkennen (424a). Sie sollen lernen, die beiderseitige Lage an den Drohungen und Verheißungen der Heiligen Schrift zu messen. Sie werden dadurch zur Demut geführt werden; und das wird der Weg sein, auf dem Gottes Barmherzigkeit sie erhöhen wird (447a). Judentum und Völkerwelt sind im Blick auf das Ziel der Heilsgeschichte unauflöslich aneinander gebunden. Als die Heidenvölker unter dem Unglauben standen, wurde Israel erwählt; als die Heiden zum Glauben kamen, wurde Israel ungläubig. Wenn aber nun die Heidenchristen die Juden zum Glauben reizen, wird die Zahl der Erwählten und damit das Heil vollkommen werden (447b).

Aus dieser eschatologisch bestimmten Schau der gegenseitigen Verhältnisse und Aufgaben ergibt sich nun Butzers Kritik an der gegenwärtigen Behandlung der Judenfrage, besonders in Deutschland. Sie richtet sich vornehmlich gegen die christlichen Fürsten. Entweder haben sie die Juden völlig aus ihren Gebieten vertrieben. Oder sie dulden es, daß sie in einem Zustand der Rechtlosigkeit allen Beleidigungen ausgesetzt sind, und halten sie von allen rechtschaffenen Berufen fern. Dadurch werden die Juden dann dazu getrieben, durch Wucher und andere verderbliche Künste die Armen auszusaugen. Es ist Unrecht, daß man ihnen nur die Möglichkeit des Schachers übrig läßt und sie dadurch moralisch und religiös minderwertiger

<sup>4</sup> Vgl. auch a. a. O. 443a: „Wir müssen darauf warten, daß ganz Israel gerettet werde; und unter dieser Aussicht müssen wir dieses Volk schon jetzt ansehen als eines, das zum Heile bewahrt und gewürdigt ist“; aus drei Gründen fordert Butzer solches Verhalten 433b.

macht. Es ist eine Schande, daß die Fürsten sie wie einen nassen Schwamm von Zeit zu Zeit ausdrücken und ihnen ihren Raub wieder abnehmen; sie plündern damit im Grunde ihre eigenen Untertanen aus und machen sich fremder Sünden teilhaftig. Butzer sieht in diesem *circulus vitiosus* von Unrecht und Gewalt ein Strafverhängnis Gottes, das zu immer furchtbareren Gerichten führen muß.

Wie kann es abgewehrt werden? Schon 1536 macht Butzer dazu praktische Vorschläge, deren Erfüllung zunächst in der Hand der Fürsten und städtischen Magistrate liegt, die aber zugleich jeden einzelnen Christen angehen. Es muß zwischen ihm und dem Juden ein Zusammenleben „mit aller Milde und Menschlichkeit“ möglich gemacht werden. Dazu gehört, daß den Juden Beschäftigungsmöglichkeiten eröffnet werden, die sie von jenem bösen Wucher fernhalten und zu einem rechtschaffenen Leben führen. Es muß radikal mit der bisherigen „barbarischen und gottlosen Behandlung“ der Juden, die Natur- und Völkerrecht widerstreitet, gebrochen werden (448 a, b).

Bis hierher konnten wir einem einheitlichen Gedankengang Butzers folgen. Er wird mit dem Stichwort „Philosemitismus“ nicht richtig zusammengefaßt. Denn diese Liebe gilt nicht den Angehörigen eines fremden Volkes als solchen. Sie ergibt sich vielmehr aus der Betrachtung des göttlichen Heilsratschlusses über die Völkerwelt. Sie ist Liebe zu Gott und seinem Handeln in der Geschichte.

Dabei ist diese Betrachtung fast ausschließlich am Anfang und am Ende dieser Geschichte interessiert. Butzers Blick ruht auf den Verheißungen, die dem alttestamentlichen Gottesvolk gegeben waren. In der Sendung Christi findet er sie bestätigt. Seitdem tritt die Kirche neben das jüdische Volk und gewinnt Anteil an dem ihm zugesprochenen Erbe. Und von da aus schaut Butzer voraus auf die letzte Erfüllung, die jene Verheißungen anläßlich der Wiederkunft Christi am Ende der Zeit finden werden. Gerade diese eschatologische Schau war der kräftigste Hebel, um ein neues Verhältnis zwischen Christen und Juden zu erstreben.

Aber diese Motive reichen nicht aus, solchem Streben völlig gerecht zu werden. Wir müssen nach der gegenwärtigen Situation fragen. Und dabei kommen wir nach Butzer — und Luther — zu einem Ergebnis, das die gedrückte Lage der Juden wenn nicht berechtigt, so doch verständlich erscheinen läßt. Denn ihre nachchristliche Situation ist durch ihre Feindschaft gegen Christus bestimmt. Damit ist ihr Abfall von den Verheißungen, die einst ihnen galten, gegeben; sie sind Feinde Gottes geworden. Ja, sie kennen, kann Butzer sagen, nicht mehr den wahren Gott. „Unter dem Namen des wahren Gottes haben sie sich selbst eine Gottheit gemacht, um sie zu verehren und ihr zu gefallen. Mit ihr wollen sie sich durch einen fleischlichen und äußerlichen Kultus versöhnen; sie soll ihnen gegenwärtige und zukünftige Güter schenken, soll sie beschützen und alles Übel von ihnen abwenden, während sie doch in ihrer Heuchelei, d. h. in ihrem Unglauben und ihrer Verworfenheit verharren“ (424 b).

Die Feindschaft der Juden gegen Gott und Christus bedeutet aber auch Feindschaft gegen die Christen. Sie muß zum direkten Zusammenstoß führen. Die Christenheit ist zur Verkündigung des Evangeliums in der Völkerwelt aufgerufen. Die Juden widerstreben nicht nur dessen Wahrheit, sondern bekämpfen direkt die Ausbreitung des Reiches Gottes, indem sie Christus verlästern (446 a). Es stehen also für Butzer doch in Judentum und Christentum — nicht grundsätzlich und nicht für

immer, aber in der Gegenwart — zwei Religionen gegenüber, deren Wahrheitsanspruch sich gegenseitig ausschließt. In dieser Lage bleibt der Christenheit nur der offene Kampf übrig. Daß solchen widergöttlichen Anschlägen mit aller Kraft Widerstand geleistet werde, muß jedes Christen ernsthaftes Anliegen sein (443 a), nicht um den Juden damit zu schaden, sondern um der Welt und damit auch ihnen den Zugang zum Heil zu bewahren (446 a).

Wie also die Stellung der Juden in der Heilsgeschichte doppeldeutig ist — sie sind verworfen und dennoch zum Heile bestimmt —, so ist auch das Verhalten der Christen ihnen gegenüber zwiespältig. Sie müssen sie lieben, aber nicht so, daß sie ihre unchristlichen Anschläge unterstützen, sondern so, daß sie sie zu Christus locken. „Wir müssen ihnen zugleich widerstehen und sie lieben, sie als Feinde halten und als Freunde, sie bekämpfen und begünstigen. Jenes um ihres gegenwärtigen Unglaubens und um der Heiligen aus den Heiden willen, denen sie das Reich Gottes mit solcher Hartnäckigkeit streitig zu machen suchen; dieses um der Erwählung willen, die ihnen auch jetzt noch bewahrt bleibt, und um der heiligen Väter willen, deren leiblicher Samen in diesem Volke bis heute übrig geblieben ist“ (443 a) — so faßt Butzer dieses spannungsreiche Verhältnis zusammen. Es ist klar, daß der Ausgleich nicht leicht zu verwirklichen, die Spannung nicht leicht zu ertragen ist. Wie wird das Verhältnis aussehen, wenn es gesetzlich festgelegt werden soll? Werden dazu jene heilsgeschichtlichen Gesichtspunkte des Theologen Butzer genügen? Wird sich die Theologie überhaupt in Recht verwandeln lassen? Muß nicht vielmehr jene heilsgeschichtliche Betrachtungsweise alle juristischen Normen sprengen? Das sind die Fragen, die uns aufsteigen, wenn wir nun den elsässischen Reformator berufen sehen, in Hessen die Judenfrage neu zu ordnen.

## II.

Butzers Beziehungen zu Hessen und speziell zu Landgraf Philipp knüpfen vornehmlich an das Marburger Religionsgespräch von 1529 an. Im Ausgleich des Zwiespaltes, der in der Abendmahlsfrage ausgebrochen war, haben Politiker und Theologe seitdem zusammengewirkt. Zumal seit Ende des Augsburger Reichstages von 1530 ist der Straßburger das vornehmste Werkzeug in der Hand des Landgrafen, um die im Schmalkaldischen Bund gewonnene äußere Einheit des Protestantismus auch von innen her zu untermauern. Ende der dreißiger Jahre führt dann das Anwachsen der Täuferbewegung in Hessen dazu, daß Butzer auch in das innere Leben des Territoriums und seiner Landeskirche eingreift. Daß die von den Täufnern drohende Gefahr so schnell gebannt wird, die Einheit des kirchlichen Aufbaus in Hessen gewahrt bleibt, ist wesentlich sein Verdienst<sup>5</sup>.

Zu derselben Zeit, als Butzer Ende 1538 in Hessen die Täufer zur Landeskirche zurückführte und mit Ziegenhainer Zuchtordnung und Kasseler Kirchenordnung

<sup>5</sup> Von „M. Bucers Bedeutung für das kirchliche Leben in Hessen“ handelt W. Diehl 1908; Vgl. E. Bizer: Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrh. (1940). Den „Briefwechsel Landgraf Philipps des Großmüthigen von Hessen mit Bucer“ veröffentlichte in drei Bänden M. Lenz 1880 ff. Die „Wiedertäuferakten 1527—1626“ gab kürzlich G. Franz heraus als 4. Band der „Urkundlichen Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte“ (Veröffentl. der Histor. Kommission für Hessen und Waldeck 11, Mbg. 1951).

deren Grundlagen weiter ausbaute, wurde er auch zur Regelung der Judenfrage herangezogen.

In dieser Beziehung bestand in Hessen ein rechtliches Vakuum. Seit den zwanziger Jahren des Jahrhunderts hatte man den Juden — ähnlich wie in Kursachsen noch bis zum Ende des 16. Jh. — die Aufenthaltsgenehmigung entzogen. 1532 wurden sie bedingungsweise für 6 Jahre wieder zugelassen. Und jetzt, 1538, stand man vor der Notwendigkeit einer endgültigen Ordnung.

In sieben Artikeln hatte man versucht, die Stellung der Juden im christlichen Territorium genauer festzulegen. Es ist nicht mehr auszumachen, wer diesen „Vorschlag, wie die Jüden zu dulden sein sollen“, dem Landgrafen übergeben hat. Nach der ansprechenden Vermutung von Max Lenz<sup>6</sup>, die durch indirekte Quellenzeugnisse gestützt wird, waren es die hessischen Juden selbst, die das bisher in Deutschland übliche Judenrecht — allerdings in einer für sie möglichst günstigen Weise — im Blick auf Hessen formuliert hatten; und die landgräfliche Kanzlei hatte ihren Wünschen dann die juristische Form gegeben. Damit ist klar, daß die politischen Stellen hier eine Möglichkeit für ein gesetzlich geregeltes Zusammenleben von Christen und Juden erblickten und bereit waren, den sieben Artikeln Gesetzeskraft zu verleihen.

Die ersten drei Punkte legten die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden fest. Nur an kleinen Orten, wo sie keine Zunftprivilegien verletzen, sollen sie verkaufen und kaufen. „Ungebürliche handel odder finantz“ ist ihnen bei Strafe verboten. Vor allem aber dürfen sie keinen Wucher treiben. Geldausleihungen sind nur im Beisein des fürstlichen Amtsknechtes oder mit Wissen eines städtischen Rates erlaubt; und dabei soll der Zinsfuß unter behördlicher Kontrolle festgesetzt werden.

Artikel 4 sichert ihnen die eigene Strafgerichtsbarkeit unter ihren Ältesten zu; jedoch sollen die synagogalen Richter Strafanzeigen der landgräflichen Polizeiorgane weiter verfolgen. Das Judenschutzgeld (Artikel 5), eines der wichtigsten Regalien, das in die Hände der Landesherren gekommen war, soll weiter erhoben werden; der Landgraf stellt seine Erhöhung in Aussicht. Die beiden letzten Punkte 6 und 7 betreffen die Religionsfrage. Ihre lapidare Fassung („Sollen jnn die predig gehen.“ „Sollen von jhrem glauben nicht disputiren“) bezeugt sie als spätere Zusätze; sicherlich waren sie in dem ursprünglichen Vorschlag der Juden nicht enthalten. Vielleicht hoffte die Kanzlei, damit den Bedenken der Theologen von vornherein begegnen zu können.

Im Dezember 1538 haben die sechs hessischen Geistlichen Johannes Kymeus, Superintendent in Kassel, Dionysius Melander, Hofprediger daselbst, Johannes Lening, Pfarrer in Melsungen, Justus Winter, Hofschulmeister in Kassel, Johannes Pistorius, Pfarrer zu Nidda (später Superintendent daselbst), und Kaspar Kaufunger, Pfarrer in Kassel (später Nachfolger des Kymeus daselbst), ihr Gutachten abge-

<sup>6</sup> Lenz, a. a. O. I 55. — Soweit das Gutachten und die damit zusammenhängenden Schriftstücke nicht bei Lenz zitiert sind, gebe ich die Nachweisungen daraus in Klammern an nach dem Originaldruck von 1539: Ratschlag, ob Christliche Obrigkeit gebüren müge, daß sie die Jüden vnter den Christen zu wonen gedulden, vnd wo sie zu gedulden, welcher gestalt vnd maß. Durch die gelerten am ende des Büchlin verzeichnet zugericht. Zu Cassel Anno Domini XXXIX. Vgl. Nr. 63 der Bibliographia Bucariana von R. Stupperich bei H. Bornkamm: Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte = Schr. d. Ver. f. Reformationsgesch. Nr. 169 (1952).



stattet. Zu ihnen trat als wichtigstes Kommissionsmitglied Martin Butzer, der sich durch fast wörtliche Anklänge an seinen Römerbriefkommentar als Verfasser des Gutachtens zu erkennen gibt.

Die Geistlichen nehmen jene beiden letzten, die Religion betreffenden Zusätze der sieben Artikel positiv auf, erweitern sie aber beträchtlich. Es sollen eigens für die Juden bestimmte Predigten eingerichtet werden, die sie mit Frau und Kind besuchen müssen<sup>7</sup>. Das Verbot, über Glaubensfragen zu disputieren, wird charakteristisch eingeschränkt: Es sind einzelne Theologen besonders zu schulen und mit jenen Judenpredigten zu beauftragen; mit ihnen sollen die Zuhörer allerdings hinterher religiöse Fragen besprechen. Die Prediger sind überzeugt, daß da, wo eine besondere Ausbildung nicht erfolgt ist, die Juden in solchen Disputationen obsiegen und der christliche Glaube geschwächt werden wird.

Um solches zu verhüten, soll die propagandistische Kraft der jüdischen Religion nach Möglichkeit eingeschränkt werden. Unter diesem Gesichtspunkt wird das schon im alten römischen Reich erlassene Gebot erneuert, daß keine neuen Synagogen errichtet werden dürfen. Vor allem aber sollen die in Hessen zugelassenen Juden eidlich verpflichtet werden, den christlichen Glauben nicht zu lästern und nicht den Talmud, sondern Mose und die Propheten als oberste religiöse Autorität anzuerkennen. Auch dieses Talmudverbot war den gelehrten humanistischen Kennern des römischen Rechtes aus der christlichen Antike bekannt — Kaiser Justinian hatte es einst erlassen —, und Butzer hat es von dorthier übernommen. Bedeutsam aber ist, daß er es mit der missionarischen Verantwortung der Christenheit begründet: „Denn durch die Thalmutischen gottlosen gedichte die armen guthertzigen Jüden von vnser waren Religion zum furnemesten abgehalten werden“ (B 2). Und ein Schutzrecht über die Juden ist für die hessischen Theologen nicht in erster Linie eine finanzpolitische Angelegenheit; sie vermögen es vielmehr nur von der Missionspflicht des christlichen Fürsten aus zu begründen<sup>8</sup>.

Alle vier religionsrechtlichen Bestimmungen, die die hessischen Prediger in ihrem Gutachten fordern, können wir aus dem römischen Recht ableiten. Auch das Propagandaverbot und der Zwang, die Predigt anzuhören, finden sich schon in der Praxis des christlichen Staates der Spätantike. Diese Praxis ist für den christlichen Humanisten Butzer verbindlich. In seiner Hochschätzung des römischen Rechtes ist er von Reuchlin abhängig. Seine Kenntnis desselben ist freilich nicht so ausgebreitet wie die des berühmten Juristen des Schwäbischen Bundes. Butzer entnimmt die einschlägigen Stellen vornehmlich dem Decretum Gratiani und stellt dabei die Beschlüsse der altkirchlichen Konzilien und Gregors des Großen auf dieselbe Stufe wie die der christlichen Kaiser.

Aber Butzers Deutung des römischen Rechts trifft die Juden viel härter als die Auslegung, die Reuchlin davon gegeben hatte und mit der er ihr Bürgerrecht innerhalb des christlichen Kaiserreiches hatte begründen wollen. Um Butzers geschichtliche Stellung in der Behandlung der Judenfrage richtig bestimmen zu können,

<sup>7</sup> Zur späteren Praxis der Judenpredigt in Hessen vgl. W. Diehl: Ein Judentaufformular aus der angeblich „missionslosen“ Zeit um die Wende des 16. u. 17. Jahrhunderts = Ztschr. f. prakt. Theol. 22 (1900) 230 ff.

<sup>8</sup> Nu ist aber eine jede Christliche oberkeit schuldig, auch diesen armen leuten, wo sie die vnter jhren schutz nimpt, zu jhrem heil zuuorhelffen vnd so lang sie jnn jhrem schutz sein, das sie daran jemandes vorhindere odder vorletze (B 2).

müssen wir den „Temperaturunterschied“, der gleichsam hier zwischen ihm und seinem humanistischen Vorbild besteht, zu erklären suchen.

Es sind vor allem zwei Erwägungen, von denen sich Butzer leiten läßt. Und in beiden haben wir Nachwirkungen aus dem Mittelalter zu erkennen, durch die er sich nicht nur von dem Humanisten Reuchlin, sondern auch von dem Reformator Luther unterscheidet.

Die spätmittelalterliche Theologie hatte die Juden, weil sie das ihnen mit den Christen gemeinsame Alte Testament falsch auslegten, als K e t z e r angesprochen; und die gleichzeitige Kanonistik hatte sie unter Ketzerrecht gestellt und das Inquisitionsverfahren gegen sie angewandt. Von diesen ketzerrechtlichen Anschauungen hatte sich der frühere Dominikaner Butzer inzwischen mit Entrüstung abgewandt. Den theologischen Grundsatz aber hatte er festgehalten, daß die Juden „durch ihre schwere lesterung unsers Herren Christi vnd seiner heiligen Religion“ den Ketzern gleichzuachten seien (B 1).

Von dieser Voraussetzung aus hat er das römische Recht gegen sie angewandt. Die christlichen Kaiser hatten solche Ketzer, die aggressiv gegen den christlichen Glauben vorgingen, mit Verbannung bestraft; ja, gegen die Manichäer wurde schon in vordchristlicher Zeit — seit Diokletian — die Todesstrafe angewandt. So weit will Butzer nicht gehen. Aber die Vertreibung der Juden hält er durchaus für vereinbar mit dem römischen Recht. „So lassen sie es auch gar selten, das sie nicht vnsern heiligen glauben bey den einfeltigen anfechten, wo sie das verhoffen on gefar sein; dardurch sie nicht allein jhre freiheit, bey vns zu wonen, sondern alle jhre habe vnd darzu das leben verwircken“ (B 1). Von dieser Anschauung aus gesehen ist es also eine besondere Gnade, wenn ein christlicher Landesherr wie der Landgraf unter allen möglichen Sicherungen überhaupt Juden in seinem Gebiete zuläßt.

Aber auch für ein solches Zusammenleben zwischen Christen und Juden kommt Butzer zu viel schärferen Grundsätzen, als Reuchlin sie aus dem römischen Recht herausgelesen hatte. Für Butzer wie für die gesamte Rechtswissenschaft seiner Zeit ist dieses Recht der ideale Ausdruck des Naturrechtes. Dieses aber hat für ihn als Theologen eine feste Norm im göttlichen Recht, das in der Heiligen Schrift niedergelegt ist. So kommt er dazu, das römische Recht vom Alten Testament aus zu deuten. Damit gewinnt seine Auslegung eine Härte, die den rein humanistischen Interpreten fremd war. Seine Verwendung der Bibel aber hat in dieser Beziehung mit dem reformatorischen Schriftprinzip nichts gemein. Das Mittelalter vielmehr hat die Aussagen der Schrift als Satzungen göttlichen Rechtes mißdeutet, Bibelworte wie Rechtsparagrafen gehandhabt. Mit seiner Gleichsetzung von Naturrecht, göttlichem Recht und Schriftgebot hat Butzer der Vergangenheit eine ungerechtfertigte Konzession gemacht, ist er hinter Humanismus und Reformation zurückgefallen.

Will man die wahre Religion nicht bei den Einfältigen in Mißkredit bringen, dann muß man sich durch natürliches und göttliches Gesetz darüber belehren lassen, „das man widderwertige vnd falsche Religionen zum hertesten straffen vnd mit nicht gedulden sol“. Es muß im Volke eine einige wahre Religion bestehen und immer mehr zunehmen. Davon hängt das Wohl der Völker ab — so haben schon Plato, Xenophon und Aristoteles gelehrt. „Alle weisen, die jhe von rechter policey geschrieben“, haben die Einheit in der Religion gefordert. Und die geschichtliche

Erfahrung lehrt, daß die wahre Religion durch die öffentliche Ausübung einer anderen verletzt wird. Umgekehrt wird an den Verfolgungen, die Propheten, Apostel und alle Christen durch Juden und Heiden erlitten haben, sichtbar, daß der Glaube „das höchste und beste ist, das die menschen haben“. So fordert das natürliche Gesetz schon die Einheit in der wahren Religion. Und Gott bestätigt es in seinem Gesetz. Er hat darin befohlen, alle, die den Glauben verletzen, aus dem Volke auszurotten (5. Mose 13, 9 f.; 17, 5 ff.); ja, sogar verwandtschaftliche Beziehungen zu den Abgöttischen werden darin untersagt (5. Mose 7, 3). Diese alttestamentlichen Grundsätze sollen jetzt von den Christen als dem wahren Gottesvolk gegen die Juden angewandt werden (A 3). Und wenn ihre ursprüngliche Schärfe von den christlichen Kaisern im römischen Recht gemildert wurde, so geschah das in der Hoffnung auf die endzeitige Judenbekehrung, hebt aber für die Gegenwart das Prinzip nicht auf (B 1).

Der christlichen Obrigkeit aber ist die Handhabung dieser Rechtsgrundsätze anvertraut. Will sie die im römischen Recht vorgeschlagene Milde üben und Juden unter Christen wohnen lassen, so darf sie über das Fremdenrecht nicht hinausgehen, das Gott selbst im Alten Testament — und zwar für Fremdlinge, die sich zum wahren Glauben bekehrt hatten! — festgelegt hat. Denn nach Gottes Verheißung (5. Mose 28, 43 f.) sind die Rollen jetzt vertauscht: Die Christen, ehemals Fremdlinge, sind jetzt die Herren geworden über die ungehorsamen Juden, die Gott zur Knechtschaft verdammt hat; die Christen sind das Haupt, die Juden der Schwanz. „Dis göttlich recht sollen vnser Obern an den Jüden vollstrecken vnd nicht vnterstehen, barmhertziger zu sein, denn die barmhertzigkeit selbs, Gott der Herr; wie wol es ein vnbarhertzigkeit vnd kein barmhertzigkeit ist, den wolffen zu verschonen zu schaden der schaff.“ Man soll die Juden daher so halten, „das sie nicht ob, sondern vnter den Christen, der schwantz bey jhnen vnd nicht das heupt seien“ (B 3).

Dementsprechend ist nun die Kritik der unter Butzers Führung stehenden hessischen Prediger an den 7 Artikeln, sind auch ihre praktischen Vorschläge gehalten. Eine wirtschaftliche Betätigung der Juden lehnen sie ab; sie würden dadurch der Christen Herren werden und sie zu Knechten machen. Die in jenen Vorschlägen angebrachten Sicherungen würden sie zu umgehen wissen und durch Geschenke das Recht beugen. Zumal Kapitalausleihungen müssen ihnen gänzlich verboten werden. Vielmehr sollte die Obrigkeit die von ihnen angesammelten Gelder beschlagnahmen und an Bedürftige zu 5% Zinsen weitergeben. Das soll keine Enteignung sein; einlaufende Zinsen und zurückgezahlte Kapitalien sollen den Juden wiedererstattet werden. Die Prediger raten, auf die italienischen „*montes pietatis*“ hinweisend, die Obrigkeit solle sich notfalls anderswoher solche Kapitalien zur Ausleihung zu verschaffen suchen; schon seit 1533 hatten ja die reicheren Kirchenkästen solche sozialen Aufgaben übernommen<sup>9</sup>.

Aber indem die Juden aus dem Handel herausgedrängt werden, wird ihnen kein anderer Weg zu einer gesicherten Existenz eröffnet. Ihre Knechtsstellung läßt nicht zu, daß ihnen „die sawberen vnd gewöhnlichen handtwerck“ gestattet werden; nur die „aller nachgültigsten müheseligsten vnd vngewonlichsten arbeiten“ stehen ihnen

<sup>9</sup> Hessische Kastenordnung von 1533 bei Aem. I. Richter: Die evang. Kirchenordnungen des 16. Jh., Neue Ausg. I (1871) 212.

offen. Als solche zählt Butzer auf „der bergknappen arbeit, sonst graben vnd walemachen, stein vnd holtz hawen, kalckbrennen, Schornstein vnd Cloack fegen, wasenmeister odder schinder sein vnd dergleichen“ (B 4). In dieser Beschränkung soll die Obrigkeit sie in ihren Rechten und Einkünften schützen; und alle Christen sollen sich ihnen gegenüber „barmhertzig vnd freundlich halten, kein hohn noch spot mit jhnen treiben, also das sie alles mitleiden vnd liebe bey vns befinden; doch das sie, wie gesagt, vnter allen Christen vnd zum schwantz gehalten werden“ (B 4).

So glauben Butzer und die hessischen Prediger ihre christliche missionarische Verantwortung gegenüber den Juden mit aller Härte gegen sie verbinden zu können. Dementsprechend befürworten sie auch eine Vermögensabgabe von ihnen, die über den bisherigen Schutzpfennig hinausgeht. Eine selbständige Gerichtsbarkeit innerhalb der Synagogengemeinden lehnen sie ab. Sie haben kein Vertrauen zur Unparteilichkeit und Gerechtigkeit ihrer Ältesten; „denn wer wolt des hütters hüten?“ Wenn alle diese Vorschläge verwirklicht worden wären, so hätte sich die Lage der hessischen Judenschaft gegenüber den im Mittelalter gegebenen Voraussetzungen wesentlich verschlechtert. Man merkt ihnen kaum noch den mäßigenden Einfluß an, den der Humanist Reuchlin mit seiner historisch richtigeren Auslegung des römischen Rechtes ausgeübt hatte. Äußerlich gesehen ist Butzer mit seinen Vorschlägen in die mittelalterliche Vorstellungswelt zurückgefallen. Und es scheint uns fast unbegreiflich, wie er mit ihnen dem von ihm selbst formulierten reformatorischen Anliegen gerecht werden konnte, daß nämlich alles geschehen müsse „aus dem geist Christi, der in allen dingen das heyl der menschen zum gewissesten vnd besten fordert vnd wircket“ (A 3).

Und doch ist Butzer nicht allzu weit entfernt von dem altgewordenen Reformator. Ganz ähnliche Forderungen — ja zum Teil noch härtere — hat Luther unmittelbar darauf in seinen Judenschriften gestellt. Weder bei ihm noch bei Butzer ist dabei ein grundsätzlicher Wandel gegenüber früheren Äußerungen zuzugeben. Butzer ist vielmehr wie Luther davon überzeugt, daß man durch solche harten Maßnahmen „ihrer etliche zu ihrem heile gewinnen möchte“. Judenmission dadurch, daß man sich zum Vollstrecker göttlicher Gerichte macht! Das Zeitalter war seelisch noch so wenig differenziert, daß es mit innerer Aufrichtigkeit äußerem Zwange solche heilsamen Wirkungen zutraute. Und wo sie nicht eintraten, da konnte doch die verzweifelte Lage der Juden bösen Christen zum Exempel dienen, „die leute von der gottlosigkeit abzuschrecken“.

So bleibt die Zwiespältigkeit in der Beurteilung nur für uns spätere Betrachter ein Problem; für Butzer sind beide Seiten der Sache zu innerer Einheit verbunden. Er stellt das jüdische Volk in die Heilsgeschichte hinein. Wenn er auf deren Anfang — die dem Volke gegebenen Verheißungen — und deren Ende — die Wiederkunft Christi und die ihr unmittelbar vorangehende Bekehrung Israels — schaut, dann ist es ihm ein liebenswertes, verehrungswürdiges, weil von Gott mit besonderen Gaben ausgestattetes Volk. Blickt er auf den gegenwärtigen Zustand, in dem es Gott ungehorsam, den erfüllten Verheißungen gegenüber ungläubig und darum allen Christen feindlich geworden ist, dann erscheint es ihm verwerflich und strafwürdig. Über dem allem aber steht ihm die christliche Pflicht, auch die Synagoge dem

Heil in Christus zuzuführen. Diesem Ziele sollen auch die harten Zwangsmaßnahmen dienen, die Butzer vorschlägt. Indem sie das Volk demütigen, sollen sie das Verlangen nach dem christlichen Heil in ihm wecken.

Es fällt uns schwer, uns heute in solche Gedankengänge hineinzusetzen und denen, die so dachten, die subjektive Ehrlichkeit zuzusprechen. Und doch würden wir ein geschichtliches Unrecht begehen, wollten wir Leute wie Butzer um ihrer Stellung in der Judenfrage willen verurteilen. Wir dürfen nicht vergessen, daß die Aufklärung zwischen ihnen und uns steht. Indem sich ihr Toleranzideal einfach durchgesetzt hat — auch bei denen, die die von der Aufklärung gegebene Begründung ablehnen müssen —, ist das Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge anders geworden, können aus dem religiösen Gegensatze nicht mehr die rechtlichen Konsequenzen gezogen werden, die Butzer und seine Zeit daraus ableiten zu können glaubten.

Es fällt für die Beurteilung ins Gewicht, daß die Stellung, die Butzer in unserem Gutachten vom Dezember 1538 bezogen hat, von zwei Seiten angegriffen wurde. Den hessischen Predigern war er nicht streng genug, dem Landgrafen Philipp erschienen die vorgeschlagenen Maßnahmen zu hart. Wer in ein solches Kreuzfeuer genommen wird, dem kann man allemal bezeugen, daß er für seine augenblickliche Situation wohl den richtigen Mittelweg gefunden haben, daß aber die Zukunft sicherlich nach der einen oder anderen Seite davon abweichen wird. Daß es auch Butzer so erging, ist keine Schande für ihn.

Ein sicheres Zeichen dafür, daß Butzer als der verantwortliche Verfasser unseres Gutachtens angesprochen werden muß, liegt darin, daß die sechs hessischen Prediger, die es mit unterzeichneten, sich am Schlusse von seinem Inhalt distanzieren. De jure wollten sie es anerkennen; de facto aber traten sie dafür ein, daß den Juden in Hessen die vorläufige Aufenthaltsgenehmigung nicht verlängert werden, daß man sie vielmehr des Landes verweisen sollte. Das Mißtrauen hat bei diesem Entschluß der Prediger Pate gestanden. Ja, wenn die Juden „die condition vnd maß“, die in dem Gutachten aus göttlichem und kaiserlichem Recht gesetzt waren, wirklich einhalten würden! Aber sie werden es schon verstehen, „mit schencken vnd mit anderen listen“ die rechtlichen Sicherungen, die in die 7 Artikel eingebaut waren, zu umgehen! Der damalige Territorialstaat war eben noch nicht gefestigt genug, um gegebene Gesetze in seiner Verwaltung streng durchzuführen. Eine solche Durchlöcherung der Gesetze aber werde „gefahr vnd ergernis an der Religion vnd an nahrung der armen“ bringen und die Ordnung gefährden.

Man muß sich freilich fragen, ob es den Predigern mit dieser Verwahrung ganz ernst war oder ob sie damit nicht bloß den Willen der Regierung stärken wollten, das Gesetz mit aller Strenge durchzuführen. Denn am Schluß ihres Gutachtens ziehen sie ihren Einspruch zurück und erklären sich mit der vorläufigen Durchführung des Judengesetzes unter den von Butzer gegebenen Einschränkungen einverstanden. Maßgebend ist ihnen dabei den Juden gegenüber das missionarische Interesse, „das man jhrer etliche zu jhrem heil gewinnen möchte“, und den Christen gegenüber die abschreckende Wirkung, die die armselige Lage der Juden auf Ungläubige ausüben wird. Damit steht den Predigern das religiöse Interesse, so

wie sie es verstanden, über dem politischen; die Judenfrage ist ihnen in erster Linie eine Religionsfrage.

Für den Landgrafen steht dagegen seine politische Verantwortung im Vordergrund; ihr ordnet er auch die religiöse unter. Und dabei weiß er sich sehr wohl auch theologischer Argumente zu bedienen. Darin ist er seinen Zeitgenossen, auch seinem theologischen Berater Butzer, weit voraus, daß er die Widersinnigkeit ihrer Schlußfolgerungen an Hand der Schrift nachzuweisen imstande ist. Unter Berufung auf das Ölbaumgleichnis von Röm. 11 und andere Bibelstellen und unter wörtlicher Anspielung auf Äußerungen des jungen Luther aus dem Jahre 1523 begründet er wie Reuchlin die günstigere Rechtslage aus dem historisch verstandenen römischen Recht<sup>10</sup>; das alttestamentliche Gesetz läßt er — darin ein getreuer Schüler Luthers — für die gegenwärtige Rechtspraxis nicht gelten.

Butzer hat seinen Standpunkt dem Landgrafen gegenüber nicht preisgegeben, aber die Entwicklung des Judenrechtes in Hessen hat er nicht bestimmen können<sup>11</sup>. Die hessische Judenordnung von 1539 stellt eine Wiederholung und praktische Anwendung der Bestimmungen dar, die schon im römischen Recht enthalten waren. Sie ist Ausdruck des humaneren Denkens, wie es durch die neue, vom Humanismus bestimmte Rechtswissenschaft gepflegt wurde.

Butzer, der frühere Humanist, hat sich vergebens gegen die Wendung der Dinge gestemmt. Soweit er seine Gedanken mit mittelalterlichen Argumenten gestützt hatte, waren sie veraltet schon in dem Augenblicke, da er sie aussprach. Es ist erschütternd zu beobachten, wie bei ihm die Ansätze reformatorischen Schriftverständnisses in einen gesetzlichen Biblizismus umgebogen werden. Ähnlich wie in der ausgehenden Scholastik wurde damit auch innerhalb der evangelischen Kirche versucht, auf der Grundlage des römischen Rechtes den Bau einer Judenordnung zu errichten, die der Versklavung diene. Und daß das evangelische Schriftprinzip dazu herhalten mußte, eine solche Entrechtung der Juden zu begründen, das ist das Bedauerlichste an der Sache.

Die Synthese also, die Butzer zwischen humanistischer und reformatorischer Einstellung zur Judenfrage gefunden hat, hat die Motive abgeschwächt, die auf beiden Seiten wirksam waren. Nicht auf der grundsätzlichen bürgerlichen Gleichberechtigung liegt der Nachdruck, wenn nach Reuchlins Vorbild das römische Recht als Grundlage für die Regelung des Verhältnisses herangezogen wird. Sondern es werden daraus die Bestimmungen hervorgeholt, die sich zur Unterdrückung des jüdischen Elementes verwerten lassen. In entsprechender Weise verfährt Butzer mit Luthers Gedanken. Alles, was in dessen früheren Schriften an optimistischen Erwartungen in bezug auf die Wirkungskraft der evangelischen Verkündigung enthalten war, ist im Blick auf die Juden vergessen. Butzer scheint dem gesetzlichen Zwang viel größeren Einfluß zuzuschreiben. In einer rein formalen Weise wendet er Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes gegen die Glieder der Synagogengemeinde. Seine Synthese zwischen Bibel und römischem Recht und damit zwischen

<sup>10</sup> Vgl. seinen Brief an Butzer vom 23. Dez. 1538 bei Lenz, a. a. O. 57.

<sup>11</sup> Butzers Antwort vom 27. Dez. 1538, Lenz, a. a. O. 59 f. — Anders als es hier im Text geschieht, wird die Judenordnung von 1539 und Butzers Stellung dazu beurteilt von S. Salfeld: Die Judenpolitik Philipps des Großmütigen = Ph. d. Gr., Beiträge zur Gesch. seiner Zeit, hrsg. v. d. Histor. Ver. f. d. Großherzogtum Hessen (1904) 519 ff., bes. 540 f.

Reformation und Humanismus beruht darauf, daß er die Bibel zum Gesetzbuch macht, und verfehlt damit das Anliegen beider.

Eine Erleichterung der Lage hing für die Juden davon ab, daß die Gesetzgebung des Staates grundsätzlich darauf verzichtete, mit staatlichen Zwangsmitteln die religiöse Einheit zu stabilisieren und von religiösen Voraussetzungen aus ein Sonderrecht für die Juden zu schaffen. Für diesen Verzicht waren in Luthers Lehre von den beiden Reichen eigentlich alle Voraussetzungen gegeben; der werdende konfessionelle Staat, als dessen Repräsentant uns hier Butzer — neben Melanchthon sein wichtigster Bahnbrecher im evangelischen Deutschland! — entgegentritt, war nicht imstande, jene Voraussetzungen positiv auszuwerten.

Erst die Aufklärung hat, von ganz anderen Voraussetzungen herkommend, unter dem Gesichtspunkt der Toleranz die Emanzipation der Juden aus der erzwungenen Einheitskultur des christlichen Staates herbeigeführt. Es ist einer der tragischsten Momente in der dunklen Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Synagoge, daß die Judenemanzipation nicht unter dem Zeichen der Reformation, sondern der Aufklärung vor sich gegangen ist. Soweit die christliche Kirche selbst der Aufklärung verfiel, hat sie die Bedeutung jenes Ereignisses der Emanzipation bis heute nicht richtig erkannt und ist daher immer noch außerstande, das rechte Verhältnis zur Synagoge zu finden.

So sehen wir, daß die Antwort, die Butzer in Hessen auf die Judenfrage gegeben hat, Symptom einer unheilvollen Entwicklung gewesen ist. Wir werden ihn keineswegs in besonderer Weise, mehr als seine Zeitgenossen, dafür verantwortlich machen können. Die Art, wie er dabei die Synthese von Humanismus und Reformation hergestellt hat, entsprach den leitenden Tendenzen der Zeit. Butzer steht in ihr nicht als einer der ganz Großen, der ihr die Richtung wies, sondern als eine ihrer repräsentativen Erscheinungen, die ihre Richtung uns Nachlebenden deutlich machen. Daß wir an ihm sehen können, wie der Weg des evangelischen Territoriums in der Behandlung der Judenfrage in die Irre geführt hat, das muß uns ermuntern, mit Ernst und Eifer einen neuen Weg zu suchen, auf dem das richtige Verhältnis von Kirche und Synagoge gefunden wird.