

# Straßburger Reformatoren und das Judentum:

## Ein Vergleich zwischen Schriften Martin Bucers und Wolfgang Capitos



### Wissenschaftliche Hausarbeit im Fach Kirchengeschichte

**Betreuer: Prof. Dr. Martin Wallraff**  
**Ev.-Theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München**

Verfasserin:  
Stud. Theol. Anna Elisa Christina Koch  
Studentin der Ev. Theologie, 10. Fachsemester (Stand: SoSe 2018)  
Heimatadresse: Eichgartenstr. 46, 67373 Dudenhofen  
elisakoch@gmx.de

Datum der Abgabe: 25. Mai 2018  
Zeichen: 140.044 (inklusive Anmerkungen und Leerzeichen)

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	3
Jüdische Präsenz im Straßburg der Reformationszeit .....	5
Quellenbetrachtung.....	9
1. Wolfgang Capitos Hoseakommentar (1528) .....	9
1.1. Kontext der Entstehung .....	9
1.2. Form und Intention.....	13
1.3. Auswahl der zu untersuchenden Abschnitte .....	14
1.4. Analyse.....	15
2. Martin Bucers „Judenratschlag“ und der Brief „an einen guten Freund“ (1538/39).....	23
2.1. Anlass und Wirkung: Der Austausch mit Landgraf Philipp von Hessen 23	
2.2. Exkurs: Jüdische Reaktionen .....	26
2.3. Form und Intention.....	28
2.4. Gliederung.....	30
2.5. Analyse.....	34
3. Vergleich .....	41
Das Verständnis des Bundes Gottes mit Israel.....	43
Endzeitliche Bekehrung der Juden versus staatlich organisierte Judenmission? .....	44
Die Zuordnung von Judentum, christlichen Strömungen und der nicht- christlichen „Völkerwelt“ .....	45
Schlussfolgerungen.....	46
Abbildungen .....	51
Literatur .....	52
Quellen von der Antike bis zur Reformationszeit .....	52
Zeitgenössische Quellen.....	55
Bibelausgaben .....	56
Hilfsmittel.....	56
Sekundärliteratur .....	56
Bilder.....	62

## EINLEITUNG

Im Rahmen des Gedenkens an das 500-jährige Jubiläum der Reformation im Jahr 2017 sowie der vorangehenden „Lutherdekade“ erhielt das Thema der Judenschriften Martin Luthers und ihrer fatalen Auswirkungen in der Rezeptionsgeschichte in Deutschland breite mediale Aufmerksamkeit. Sowohl Fachtagungen und -publikationen<sup>1</sup> als auch an ein breiteres Publikum adressierte Formate wie Wanderausstellungen<sup>2</sup> und Programmbeiträge auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag<sup>3</sup> wurden dem Thema gewidmet. Nicht zuletzt wurden Stellungnahmen veröffentlicht, in denen Vertreter<sup>4</sup> der protestantischen Kirchen sich offiziell von den judenfeindlichen Äußerungen Luthers distanzieren.<sup>5</sup>

Die Einstellung der reformatorischen Mitstreiter und Gegner Luthers zum Judentum wurden dagegen kaum in der Öffentlichkeit, sondern lediglich im Rahmen fachwissenschaftlicher Auseinandersetzung thematisiert. Dies ist zum einen vermutlich der Tatsache geschuldet, dass kein anderer Reformator mit seiner Haltung zum Judentum in späteren Jahrhunderten, insbesondere im Nationalsozialismus, in vergleichbarem Ausmaß rezipiert wurde und schließlich als Referenz für einen rassistisch begründeten Antisemitismus dienlich gemacht wurde. Zum anderen spiegelt sich hier die Fokussierung des gesamten Reformationsjubiläums auf Luther wider. Dessen Judenschriften können jedoch m. E. in ihrem historischen, geographischen und religionspolitischen Kontext nur angemessen interpretiert werden, wenn sie im Vergleich zu zeitgenössischen Schriften anderer Reformatoren sowie Vertretern der altgläubigen Theologie betrachtet werden.

---

<sup>1</sup> Vgl. z. B. KAUFMANN, Judenschriften (1. Auflage 2011); DERS., Luthers Juden (1. Auflage 2014); OELKE U. A., „Judenschriften“ (2016).

<sup>2</sup> Vgl. z. B. das Begleitheft zur Ausstellung „Ertragen können wir sie nicht. Martin Luther und die Juden“ des Zentrums für Mission und Ökumene der Nordkirche.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. das Programmheft für den „Kirchentag auf dem Weg“ in Erfurt, S. 75; 78; 82.

<sup>4</sup> Das generische Maskulinum soll an dieser Stelle und im Folgenden stets auch das weibliche Geschlecht einschließen.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. die Kundgebung „Martin Luther und die Juden – Notwendige Erinnerung zum Reformationsjubiläum“, die am 11. November 2015 von der EKD-Synode erarbeitet wurde; sowie den „Zwischenruf. Auf dem Weg zu einer reformatorischen Theologie im christlich-jüdischen Dialog“ der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (KLAK) (Juni 2016).

Eine umfassende Untersuchung und Gegenüberstellung verschiedener theologischer Positionen aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts kann im Rahmen der vorliegenden Wissenschaftlichen Hausarbeit nicht geleistet werden. Indem Schriften der Straßburger Reformatoren Wolfgang Capito und Martin Bucer betrachtet werden, soll jedoch ein Beitrag dazu geleistet werden, das Bild der reformatorischen Positionen in der primären und sekundären Israellehre sowie im Blick auf das zeitgenössische Judentum zu vervollständigen.<sup>6</sup> Hiermit liegt der Fokus auf zwei Theologen, die, anders als z. B. der französischstämmige und später in Genf tätige Jean Calvin, potenzielle und reale Berührungspunkte mit jüdischen Mitmenschen hatten, und die in einer freien Reichsstadt lebten, die sich in der damaligen Zeit durch überschnittliche Toleranz in Fragen der Religion auszeichnete.<sup>7</sup> Trotz des gemeinsamen Straßburger Umfelds und ihrer im Allgemeinen engen Zusammenarbeit haben die beiden jedoch sehr unterschiedliche Einstellungen zum Judentum. Die Position Bucers ist in der Forschung bereits relativ gut erschlossen, was vermutlich zum einen dadurch begründet ist, dass mit dem „Judenratschlag“ eine geschlossene Schrift zu diesem Thema vorliegt, zum anderen durch seine Rolle als einer der bedeutendsten Reformatoren des heutigen Deutschlands.<sup>8</sup> Die im Kontext des 16. Jahrhunderts enorm progressive, dem Judentum gegenüber tolerante Haltung seines schon zu Lebzeiten weniger prominenten Mitstreiters Capito findet dagegen kaum Beachtung.<sup>9</sup> Die folgenden Quellenbetrachtungen und der Vergleich sollen daher die Aufmerksamkeit für Positionen außerhalb des reformatorischen „Mainstreams“ wecken, die m. E. auch

---

<sup>6</sup> Die primäre Israellehre beschäftigt sich mit Erwählung, Bund, Gesetz und Religion des Alten Israel. Die sekundäre Israellehre dagegen beschäftigt sich mit der theologischen Stellung des Judentums *post Christi adventum*. Vgl. DETMERS, Reformation, 26-28, zu möglichen Interaktionen zwischen primärer und sekundärer Israellehre und dem Verhältnis zum zeitgenössischen Judentum.

<sup>7</sup> Dies gilt insbesondere in Blick auf „Dissidenten“ innerhalb des protestantischen Lagers (Täufer, Spiritualisten u. a.), aber auch auf den Katholizismus und auf individuelle heterodoxe Positionen, vgl. LIENHARD, Toleranz, 39-43.

<sup>8</sup> STROHM, Bucer, 79, nennt ihn im Anschluss an H. BORNKAMM den „dritten Reformator“ Deutschlands neben Luther und Melanchthon. An anderer Stelle belegt er Bucers enorme Bedeutung für die Reformation Südwestdeutschlands, vgl. DERS., Reformationgeschichte, passim.

<sup>9</sup> Die 2006 in Wuppertal angenommene Dissertation Martin HEIMBUCHERS unter dem Titel „Prophetische Auslegung. Das reformatorische Profil des Wolfgang Fabricius Capito ausgehend von seinen Kommentaren zu Habakuk und Hosea“ untersucht Capitos Einsatz für ein neues Verhältnis zum Judentum erstmals ausführlich, vgl. insbesondere a. a. O., 406-422. Zu Capitos Werk existiert insgesamt (auch in französischer Sprache) kaum Forschungsliteratur, zudem fehlt eine Edition seiner gesammelten Schriften. Zum freundschaftlichen Verhältnis und der Zusammenarbeit Capitos und Bucers vgl. KOOISTRA, Relationship, passim.

in der gegenwärtigen öffentlichen Auseinandersetzung der protestantischen Kirchen mit ihrem reformatorischen Erbe mehr Beachtung finden sollten.

## JÜDISCHE PRÄSENZ IM STRAßBURG DER REFORMATIONENZEIT

Im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation fand, anders als in vielen anderen westeuropäischen Ländern, z. B. in den Königreichen England (1290), Frankreich (1306/94) und Spanien (1492)<sup>10</sup>, bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts keine ganzheitliche Ausweisung der Juden statt. Jedoch kam es immer wieder zu lokalen oder territorialen Verfolgungen und Ausweisungen.<sup>11</sup> Im Elsass wurden im Mittelalter einige der jüdischen Stadtgemeinden durch Vertreibungen aufgelöst, jedoch gab es um die Wende zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert nach wie vor eine jüdische Bevölkerung, die mehrheitlich auf dem Land lebte.<sup>12</sup> Capito könnte möglicherweise bereits im Kindesalter in seiner Heimatstadt Hagenau in Kontakt mit Juden gekommen sein<sup>13</sup>, anders als Bucer in seinem Geburtsort Schlettstadt.<sup>14</sup> Welche Bedingungen für jüdisches Leben herrschten jedoch in der freien Reichstadt Straßburg, der Hauptwirkungsstätte der beiden Reformatoren?

Die jüdische Bevölkerung, deren Ansiedlung in Straßburg mindestens auf das Jahr 1200 zurückgeht, wurde 1349 – im Zuge der reichsweiten „Pestprogrome“<sup>15</sup> – mit einem brutalen Massaker und nach der Wiederansiedlung einzelner Familien ca. 1390 endgültig aus der Stadt vertrieben.<sup>16</sup> Das Verbot jüdischer Siedlung war jedoch kein striktes Aufenthaltsverbot. Landjuden aus der Umgebung erhielten im

---

<sup>10</sup> Für einen Überblick über die Vertreibungen der Juden in Westeuropa vgl. DETMERS, *Reformation*, 41 (Karte 1).

<sup>11</sup> Vgl. speziell zu Verfolgungswellen im Elsass MENTGEN, *Studien*, 347-410.

<sup>12</sup> Vgl. a. a. O., 65. Das „Landjudentum“ bildete sich in verschiedenen Gebieten des Reiches infolge der Vertreibung der Juden aus zahlreichen Städten heraus. Die ruralen Bedingungen führten zu spezifischen Formen der Religionspraxis sowie der wirtschaftlichen Tätigkeit, vgl. RICHARZ, *Landjuden*, 478-481.

<sup>13</sup> Vgl. KAPLAN, *Beyond Expulsion*, 29-32; MENTGEN, *Studien*, 279-282. MENTGEN geht allerdings davon aus, dass Ende des 15. Jahrhunderts nur noch sehr wenige Juden in Hagenau lebten und keine jüdische Gemeinde (*Kahal*) im eigentlichen Sinne mehr existierte.

<sup>14</sup> Vgl. a. a. O., 293-295.

<sup>15</sup> Vgl. BATTENBERG, *Zeitalter*, 120f.; MENTGEN, *Studien*, 363-365.

<sup>16</sup> Vgl. KAPLAN, *Beyond Expulsion*, 1; 3; 17; 26f.; MENTGEN, *Studien*, 374-379.

Bauernkrieg Schutz innerhalb der Stadtmauern<sup>17</sup> und nahmen beständig am Handelsverkehr<sup>18</sup> in der Stadt teil, wo sie Wein, Pferde und Nahrungsmittel zum Verkauf anboten.<sup>19</sup> Zudem waren sie in ihrer Funktion als Geldverleiher unverzichtbar für die ökonomische Stabilität der Stadt.<sup>20</sup> Allerdings unterlag ihre Tätigkeit in Straßburg strengen Auflagen: Sie benötigten Geleit, das sie bezahlen mussten, und sie mussten die Stadt im Sommer bis neun Uhr und im Winter bis acht Uhr abends verlassen, was vom Münster aus durch den „Judenblos“ signalisiert wurde.<sup>21</sup> Zudem bestand eine Kennzeichnungspflicht hinsichtlich der Kleidung, die Juden als solche erkennbar machen sollte (und somit die Durchsetzung der Aufenthaltsbeschränkung vermutlich erst möglich machte).<sup>22</sup>

1530 wurde den Juden das Zinsgeschäft offiziell verboten. Das Verbot scheint jedoch in der Praxis nicht oder höchstens sporadisch umgesetzt worden zu sein<sup>23</sup>, zumindest weisen Quellen aus dem Jahr 1534 darauf hin, dass der Geldverleih weiterhin praktiziert wurde und der Stadtrat eher an den hohen Zinssätzen Anstoß nahm als an dem Geschäft an sich: Josel von Rosheim<sup>24</sup> verhandelte in diesem Jahr mit dem Stadtrat, der den Landjuden in Reaktion darauf, dass zwei jüdische Schuldner einen Bürger der Stadt in Rotweil vor das Reichskammergericht gebracht hatten, künftig jeglichen Zutritt zur Stadt verwehren wollte. Es gelang Josel anscheinend, ein Aufenthaltsverbot zu verhindern, allerdings unter dem Zugeständnis, dass die Juden erstens fortan keinen Bürger der Stadt mehr an einem

---

<sup>17</sup> Vgl. a. a. O., 183f.

<sup>18</sup> Straßburg war im Mittelalter wie in der frühen Neuzeit aufgrund seiner Lage an Rhein und Ill sowie in der Grenzregion zwischen dem heiligen Römischen Reich Deutscher Nation und dem Königreich Frankreich und in Nähe der fruchtbaren Vogesen eine bedeutende Handelsstadt, vgl. KAPLAN, *Beyond Expulsion*, 12f.; 70.

<sup>19</sup> Vgl. a. a. O., 70-72.

<sup>20</sup> Vgl. a. a. O., 7; 25.

<sup>21</sup> Vgl. MENTGEN, *Studien*, 180.

<sup>22</sup> Vgl. a. a. O., 183.

<sup>23</sup> KAPLAN, *Beyond Expulsion*, 94, bezeichnet die Gesetzgebung gegenüber den Juden im Straßburg der 1530er Jahre als „a rhetorical tool, through which the magistrates were able to construct a narrative about the Christian nature of the city“. Das Bedürfnis, die christliche Identität der Stadt durch eine solche Gesetzgebung zu betonen, entstand ihres Erachtens nach durch die zahlreichen mit der Reformation eintretenden Umbrüche wie die Abschaffung der Messe, vgl. a. a. O., 97f.

<sup>24</sup> Zum Leben und Wirken des Josel von Rosheim vgl. BATTENBERG, *Rosheim, Josel von*, 424-427. 1510 zum *Schadlan* (Fürsprecher der jüdischen Gemeinde) der Landvogtei Unterelsass gewählt, wurde Josel schließlich zum bedeutendsten Fürsprecher der Juden im gesamten Heiligen Römischen Reich. In vielfältigen Angelegenheiten (z. B. Ritualmordanklagen und Vertreibungen) trat er vor dem Kaiser oder vor Institutionen wie dem Reichskammergericht in Sache der jüdischen Bevölkerung ein und konnte dabei oftmals gewalttätige Ausschreitungen gegen die jüdische Bevölkerung verhindern sowie gewisse Privilegien für diese sichern.

anderen Ort vor Gericht bringen würden, zweitens auf hohe Zinssätze verzichteten und drittens das *Hellersrecht* abgaben. Der Vertrag, den Josel als Vertreter der Juden des Unterelsass mit der Stadt schloss, wurde 1536 von den Juden des Oberelsass sowie 1543 von Vertretern der Judenschaften einzelner elsässischer Städte adaptiert.<sup>25</sup> Dies macht deutlich, dass die Juden aus dem Umland von den Straßburger Räten zumindest als mündige, wenn auch nicht gleichberechtigte Partner in Vertragsangelegenheiten und als integraler Bestandteil des Wirtschaftslebens der Stadt betrachtet wurden und dass auch für die jüdische Seite ein gewisser Verhandlungsspielraum bestand.<sup>26</sup> Zudem bezeugen Korrespondenzen zwischen jüdischen Individuen und Straßburger Magistraten, dass jene durchaus selbstbewusst vor den städtischen Gerichten auftraten und diesen in manchen Fällen sogar mehr vertrauten als dem zuständigen jüdischen Gericht (*Bet Din*).<sup>27</sup>

Neben *wirtschaftlich motivierter Interaktion* zwischen Juden und Christen kam im reformatorischen Straßburg eine weitere Form des Austausches hinzu: Die Blüte des *christlichen Hebraismus* führte in einzelnen Fällen zur Zusammenarbeit christlicher Theologen mit in der Hebräischen Sprache und Judaica gelehrten Juden. Zu den Vertretern dieser aus dem Humanismus stammenden Strömung zählte neben Bucer und Capito Paul Fagius, ein Schüler des letzteren. Die Reformatoren lehnten die Autorität der Vulgata ab und lasen die Schriften der Hebräischen Bibel in ihrer Ursprache, um ein besseres und ursprünglicheres Verständnis des Textes zu erlangen. In ihrer exegetischen Arbeit zogen sie auch jüdische Kommentare zurate.<sup>28</sup> Allerdings zitierten sie die jüdischen Schriften stets in der Absicht, die Wahrheit der *christlichen* Lehre zu beweisen und polemisierten daher oftmals gegen die Rabbinen und den jüdischen Glauben, vermutlich auch zum Zweck des Selbstschutzes gegen den möglichen Vorwurf des „Judaisierens“.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> Vgl. KAPLAN, *Beyond Expulsion*, 80-84.

<sup>26</sup> Nach a. a. O., 88, war Straßburg die einzige Stadt, die in dieser Zeit den jüdischen Handel vertraglich reguliert. KAPLAN geht davon aus, dass die Präsenz Josels von Rosheim hierfür eine entscheidende Rolle spielte.

<sup>27</sup> Vgl. a. a. O., 88f.

<sup>28</sup> Vgl. a. a. O., 121f. Durch Listen über die Restbestände in Fagius' Druckerei sowie über die Hebraica-Sammlung in der Bibliothek Capitos ist überliefert, dass die Straßburger Reformatoren dabei Zugang zu einer durchaus beeindruckenden Sammlung jüdischer Literatur, die exegetische sowie halachische und kabbalistische Werke umfasste, hatten, vgl. a. a. O., 135f.

<sup>29</sup> Vgl. a. a. O., 133f.

Capito erwarb die nötigen Hebräischkenntnisse vermutlich ca. ab 1513 in Bruchsal bei einem zum Christentum konvertierten Juden namens Matthias Adrianus.<sup>30</sup> Er gab bereits 1516 in Basel gemeinsam mit Konrad Pellikan eine Edition des hebräischen Psalters heraus und entwickelte die zu diesem Anlass verfasste Einführung in die Hebräische Sprache zu einer zweibändigen Grammatik weiter, die 1518 in Basel und 1525 in stark überarbeiteter Form in Straßburg erschien.<sup>31</sup> Von seinen Zeitgenossen wurde er als Hebraist hochgeschätzt, so stellte Erasmus von Rotterdam ihn sogar über den berühmten Johannes Reuchlin.<sup>32</sup> In seiner Straßburger Zeit stand er im Austausch mit Josel von Rosheim, unterstützte diesen in seinen politischen Anliegen<sup>33</sup> und wandte sich auch mit Fragen bezüglich der jüdischen Schriften und Lehre an diesen.<sup>34</sup> Josel seinerseits schätzte Capitos theologische Arbeit: Er berichtet, zahlreiche Predigten Capitos „umb seiner großen leer willen“ angehört zu haben, betont jedoch, dass er stets gegangen sei, wenn dieser ihm unangenehme Glaubensinhalte predigte; dies ist vermutlich auf christologische Inhalte zu beziehen.<sup>35</sup> Anscheinend suchte Capito auch bei anderen lokalen Juden Rat in Fragen der Religionspraxis, so z. B. 1529, als er sich im Kontext der altgläubig-protestantischen Debatte über die Echtheit einer Freiburger Reliquie des Grabtuchs Jesu über jüdische Begräbnisrituale informierte.<sup>36</sup> Allerdings eignete der Reformator sich sein gesamtes Wissen über den Talmud wohl mühsam aus sekundären schriftlichen Quellen an, da er keinen Lehrer darin hatte.<sup>37</sup>

---

<sup>30</sup> Vgl. KITTELSON, Wolfgang Capito, 21f.; HEIMBUCHER, Auslegung, 94, geht davon aus, dass Capito sich auch noch von Straßburg aus mit Fragen an Adrianus wandte, ohne dies jedoch zu belegen (seine Referenz GEIGER, Studium, 41-48, nennt keine Korrespondenz zwischen Capito und Adrianus aus dem betreffenden Zeitraum).

<sup>31</sup> Vgl. HEIMBUCHER, Auslegung, 94-98.

<sup>32</sup> Vgl. ERASMUS VON ROTTERDAM, Brief an Johannes Fischer, 244: „Vuolphangus Capito concionator publicus Basiliensis, vir Hebraice longe doctor Reuchlino“.

<sup>33</sup> Vgl. CAPITO, Brief an Luther. Capito empfahl Josel in dem im April 1537 verfassten Brief an Luther und bat diesen darum, sich beim sächsischen Kurfürsten für den Vertreter der Juden einzusetzen. Josel wollte bei diesem die Aufhebung des Aufenthalts- und Durchreiseverbots für Juden in Sachsen erreichen. Anscheinend erhielt er zudem ein Empfehlungsschreiben von den „Herren von Straßburg“, i. e. den Stadträten, vgl. JOSEL VON ROSHEIM, Trostschrift, 361.

<sup>34</sup> Vgl. KAPLAN, Beyond Expulsion, 125f.

<sup>35</sup> Vgl. JOSEL VON ROSHEIM, Trostschrift, 359.

<sup>36</sup> Vgl. KAPLAN, Beyond Expulsion, 127-133.

<sup>37</sup> Vgl. a. a. O., 130. KAPLAN geht davon aus, dass die lokalen Juden wohl nicht dazu bereit waren, Christen im Talmud zu unterrichten, denn z. B. Josel von Rosheim hätte über die notwendige Kompetenz verfügt.



Fagius erlernte das Hebräische zunächst bei Capito und arbeitete zwischen seiner zweiten und seiner dritten Straßburger Etappe Anfang der 1540er Jahre in Isny eng mit dem bedeutenden jüdischen Humanisten Elijah Levita zusammen, der seine hebräischen Drucke Korrektur las, seine eigene hebräische Grammatik in Fagius' Druckerei herausgab und ihm schließlich bei der Übersetzung und Herausgabe verschiedener rabbinischer Kommentare half.<sup>38</sup> Vermutlich kooperierte der Theologe auch davor und danach in Straßburg mit in der Umgebung ansässigen Juden, denn einige seiner Schriften bezeugen Kenntnis zeitgenössischer jüdischer Bräuche und der jiddischen Sprache.<sup>39</sup>

## QUELLENBETRACHTUNG

### 1. Wolfgang Capitos Hoseakommentar (1528)

#### 1.1. Kontext der Entstehung

Der Hoseakommentar erschien im April 1528 in Straßburg bei dem Drucker Johannes Hervagius. Capito hatte dem Werk mit seiner Übersetzung des Buches Hosea ins Deutsche (1527)<sup>40</sup> und mit einer Vorlesung darüber Vorarbeit geleistet.<sup>41</sup> Letztere stand im Rahmen der öffentlichen biblischen Vorlesungen, die in Straßburg vermutlich 1524 etabliert wurden.<sup>42</sup> Aus der im April 1527 verfassten Vorrede Bucers zu seinem Synoptikerkommentar wissen wir zum einen, dass Capito kurz davor die Hosea-Vorlesung gehalten hatte, zum anderen, dass wohl

---

<sup>38</sup> Vgl. a. a. O., 124f.; BAUTZ, Fagius (Büchlein), Paul, 1592.

<sup>39</sup> Vgl. KAPLAN, *Beyond Expulsion*, 126f. KAPLAN findet auch bei Bucer Indizien für die Kenntnis zeitgenössischer jüdischer Bräuche; vgl. HOBBS, Bucer, 155. Allerdings ist m. E. die These, dass die beiden Reformatoren diese im persönlichen Austausch mit Juden erlangten, mit Vorsicht zu betrachten, da sie sich ebenso gut auf schriftliche Quellen oder mündliche Berichte aus zweiter (christlicher) Hand berufen könnten. Für Fagius erscheint allerdings vor dem Hintergrund seiner Zusammenarbeit mit Levita in Isny durchaus wahrscheinlich, dass er auch in Straßburg persönlichen Kontakt zu Juden pflegte.

<sup>40</sup> „Hosea der Prophet der Kirchen zu Straßburg verteutscht durch Capitonem“, erschienen in Straßburg.

<sup>41</sup> Vgl. HEIMBUCHER, *Auslegung*, 103; 187.

<sup>42</sup> Vgl. a. a. O., 102-104. Es ist anzunehmen, dass das Straßburger Auslegungsinstitut aufgrund von hohem Andrang aus einem privaten Vorlesungskreis hervorging. Es mündete schließlich 1538 in die Gründung des Gymnasiums, aus dem später die Universität hervorgehen würde, vgl. AMOS, Bucer, 146-148.

ursprünglich der Plan bestand, dass Capito die Bücher des Alten Testaments auslegen sollte und Bucer die Bücher des Neuen Testaments.<sup>43</sup>

Der Kommentar wird eingeleitet von einer Praefatio<sup>44</sup>, die ihn der „CLARISSIMAE, RELIGIOSISSIMAE AC PUDICISSIMAE DOMINAE MARGARITAE, REGINAE NAVARRAE, DUCI ALANCONII &c. REGIS GALLIARUM SORORI“ widmet. Capito kannte die dem Protestantismus wohlgesonnene Königin Margarete von Navarra<sup>45</sup> nicht persönlich, löste mit der Widmung aber zum einen ein Versprechen ein, das er dem französischen Reformprediger Michel d’Arande gegeben hatte, der wohl 1525/26 zusammen mit anderen französischen Flüchtlingen in Straßburg Zuflucht gefunden hatte.<sup>46</sup> Zum anderen reiht der Kommentar sich somit in Schriften Zwinglis und Bucers aus dieser Zeit ein, die französischen Protestanten oder dem Protestantismus wohlgesonnenen französischen Herrschern gewidmet sind.<sup>47</sup> Vermutlich war Margaretes zweite Ehe, die 1527 geschlossen wurde, der konkrete Anlass für die Widmung, da Capito fürchtete, ihr neuer Ehemann Henri d’Albert von Navarra könnte sie von ihrer Sympathie für die protestantische Theologie und ihrem Einsatz für verfolgte Protestanten abbringen.<sup>48</sup> Dies würde zu seinen Anspielungen auf Hoseas Anklage gegen Israel im Bild des Ehebruchs passen.<sup>49</sup> Wird Margarete

---

<sup>43</sup> Vgl. BUCER, Vorrede, 378: „Capito itaque noster, ex veteri instrumento libros aliquot enarrandos suscepit, pridemque absolvit, Habakuk et Maleaci, nuper Hoscheah, modo versatur in Genesi, praelectiones eius in Habakuk aeditae, piis et iudicare in his potentibus, facile indicant, nequaquam frustra illum quidem, hanc provinciam subiisse. Gratia enim domino, ita ab eo, is propheta enarratus est, ut magno emendum esset, reliquos omnes simile fide et diligentia haberi explicatos. Mihi vero libri novi instrumenti, quod vocant, enarrandi a fratribus demantdati fuere.“ Letztlich wurde dieser Plan so nicht umgesetzt, da Bucer im Jahr 1528 einen Kommentar zum Buch Zephanja verfasste und herausgab, gefolgt von einem Psalmenkommentar (1529/1532). HOBBS, Bucer, 140f., nennt drei mögliche Gründe hierfür: Zum einen wollte Capito das gemeinsame Projekt nicht bis zum Ende verfolgen; zweitens entwickelte Bucer sich selbst zunehmend zum Hebraisten; und drittens wollte dieser eine Gegeninterpretation zu Capitos Auslegung des Alten Testaments anbieten, da er dessen hermeneutischen Ansatz für problematisch hielt. Zu den Unterschieden in der Schrifthermeneutik Capitos und Bucers vgl. HEIMBUCHER, Auslegung, 337-345.

<sup>44</sup> Für die Praefatio besteht keine einheitliche Zählung der Blätter, sodass die folgenden Angaben sich auf den Abschnitt beziehen. Eine vollständige französische Übersetzung des Abschnitts liegt vor in MILLET, Capiton, 205-211.

<sup>45</sup> Vgl. zur Sympathie Margaretes für protestantische Lehren, insbesondere zu ihrer Beziehung zu den Schriften Luthers, FEBVRE, Margarete von Navarra, 117-148.

<sup>46</sup> Vgl. CAPITO, Brief an Guillaume Farel, 110; DERS., In Hoseam, Praefatio; HEIMBUCHER, Auslegung, 183-185.

<sup>47</sup> Vgl. a. a. O., 185-187.

<sup>48</sup> Pierre Toussain hatte in seinem Brief an Capito vom 15. Juni 1527 ebendiese Befürchtung geäußert: „... item reginam Margaretam nupsisse viro, cui placere cupit potius quam Jesu Christo“, TOUSSAIN, Brief an Capito, 273.

<sup>49</sup> „Nephario adulterio, pauperum oppressione, & nescientia *DEI* peccavit Ephraim peculiariter dilectus Deo. Igitur in periculosum ego ne similiter peccem. Quocirca mihi observatu necessarium

schon zu Beginn der Praefatio als „sponsa Christi“ bezeichnet, um an ihre Glaubenstreue zu appellieren, die vor zwischenmenschlichen Beziehungen Priorität haben muss? Vielleicht greift Capito hier auch lediglich mystische Motive auf.<sup>50</sup> In jedem Fall aber nimmt er Bezug auf die prekäre Situation der französischen Protestanten<sup>51</sup>, die er als einen „Weg des Kreuzes“ darstellt.<sup>52</sup> Offenbar ist der Kommentar mit einer seelsorgerlichen Absicht Margarete gewidmet, die die schwierige Situation in ihrer Heimat als Anfechtung erfahren muss.<sup>53</sup>

Unmittelbaren Bezug auf aktuelle politische Ereignisse nimmt Capito mit Anspielungen auf die Situation der Täufer<sup>54</sup> in Straßburg, deren Präsenz in der Reichsstadt in den vorangehenden Jahren für viel Unruhe sorgte. Nachdem sich spätestens bis zum Jahr 1525 eine kleine Täufergemeinde herausgebildet hatte<sup>55</sup>, erhielt die Bewegung Anfang des Jahres 1526 zunehmend Bedeutung durch die Ankunft von täuferischen Flüchtlingen, die vor dem Bauernkrieg oder vor Verfolgungen in der Schweiz und in Süddeutschland geflohen waren. Es kam wiederholt zu Konflikten zwischen Täufern und den Reformatoren und dem Rat der Stadt, was dazu führte, dass bereits Ende desselben Jahres etliche Täufer im Gefängnis inhaftiert waren. Durch die Ankunft von prominenten Vertretern des radikalen Protestantismus im selben Jahr wurde jedoch das Selbstbewusstsein der Splittergruppen in Straßburg verstärkt. Unter jenen sind u. a. Martin Cellarius und Michael Sattler zu nennen, die Capito in seinem Denken beeinflussten bzw. denen er in einigen Positionen nahestand, was zu Spannungen zwischen ihm und Bucer

---

est, ne uxorem & liberos charitate Dei anteponam, cui uni debeo honorem & dilectionem (...) At malum illi desponsae, quae posthabito Christo, mortalem ineptius maritum deperit”, CAPITO, In Hoseam, Praefatio; vgl. HEIMBUCHER, Auslegung, 191f. Zum Bild des Ehebruchs bzw. der Hurerei für Israels Untreue gegenüber Gott vgl. Hos 1-3.

<sup>50</sup> HEIMBUCHER, Auslegung, 192, verweist auf mystisch-spirituelle Anteile sowohl in Margaretes als auch in Capitos Theologie.

<sup>51</sup> Vgl. für einen Überblick CHAMBON, Protestantismus, 24-34.

<sup>52</sup> „Quam obrem supra non iniuria pronunciavi, diutinam crucem, qua quae latent per Gallias Ecclesiae mirifice exercentur, viam esse, ad gloriam uberiolem, quae hoc est futura solidior, quo nunc vehementius illae impugnantur.“, CAPITO, In Hoseam, Praefatio.

<sup>53</sup> Vgl. HEIMBUCHER, Auslegung, 189f.

<sup>54</sup> Zum durchaus problembeladenen Begriff „Täufer“ vgl. STAYER, Täufer, 597. Darüber hinaus ist darauf hinzuweisen, dass in der Forschungsliteratur oftmals nicht oder nur unscharf differenziert wird zwischen „Täufern“ im strengen Wortsinn, die sich als Erwachsene taufen ließen, und Gegnern der Kindertaufe, die jedoch selbst keine Taufe als Erwachsene begingen und sich auch nicht unbedingt einer täuferischen Gemeinde mit den spezifischen Strukturen anschlossen.

<sup>55</sup> Vgl. DERKSEN, Radicals, 33-38, zu den Ursprüngen der Täuferbewegung in Straßburg.

führte.<sup>56</sup> In Bezug auf den Hoseakommentar warf Bucer Capito schließlich vor, er vertrete darin die ablehnende Position des Cellarius zur Kindertaufe und habe mit der Schrift Bucers gegenteilige Ansicht öffentlich widerlegen wollen.<sup>57</sup>

Im Juni 1527 veröffentlichte eine täuferisch gesinnte Gruppierung an der Tür des Predigerklosters in Worms sieben Artikel, in denen Theologie und Praxis der reformatorischen Kirche infrage gestellt wurden. Sowohl Bucer als auch Capito lehnten die Artikel ab, Bucer verfasste die Gegenschrift „Getreue Warnung gegen Jacob Kautz“<sup>58</sup> und der Straßburger Rat verbot den Stadtbewohnern am 27. Juli 1527 per Regierungserlass, Täufer zu beherbergen oder auch nur Kontakt zu ihnen zu pflegen.<sup>59</sup> Infolgedessen wurden zahlreiche religiöse Dissidenten festgenommen und der Stadt verwiesen.<sup>60</sup> Die Täufer in Straßburg wurden schließlich wenige Wochen vor der Fertigstellung des Kommentars<sup>61</sup> am Straßburger „Schwörtag“ zum Eid gezwungen, was ihren theologischen Grundsätzen widersprach.<sup>62</sup> Auch wenn Capito, wie im weiteren Verlauf des Kommentars deutlich wird, diese theologische Überzeugung der Täufer nicht teilt<sup>63</sup>, kritisiert er die Praxis des Zwangseides in der Praefatio scharf, wirft den protestantischen Kirchenführern vor, durch ihre engstirnige Lehre und Religionspolitik das Wirken des Geistes zu unterdrücken und die Wahrheit Gottes zu vermindern und spricht von einer „nova

---

<sup>56</sup> Vgl. a. a. O., 42-48, mit weiteren Beispielen. Vgl. auch DEPPERMAN, Straßburger Reformatoren, 25-32, für einen Überblick über die Auseinandersetzungen in Straßburg und über die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Bucer, Capito und den Täufern in Taufverständnis und Ekklesiologie.

<sup>57</sup> Vgl. HEIMBUCHER, Auslegung, 285-287. A. a. O., 287-299, beschäftigt sich ausführlich mit der Tauflehre im Hoseakommentar und anderen Schriften Capitos und vergleicht diese mit Bucers und Cellarius' Position. Er kommt zu dem Schluss, dass Capito die Kindertaufe keineswegs abschaffen wolle, jedoch ihre Herleitung aus der Beschneidung ablehne. Vgl. auch a. a. O., 299-317, zu Capitos Verhältnis zur Täuferbewegung und der verzerrten Wahrnehmung dessen in der Forschung und a. a. O., 317-337, zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Cellarius und Capito.

<sup>58</sup> A. a. O., 201, betont, dass die Schrift im Namen aller Straßburger Prediger herausgegeben wurde (vgl. BUCER, Getreue Warnung (BDS 2), 234) und daher eine gemeinsame Position beschreibe, vgl. a. a. O., 237.

<sup>59</sup> Vgl. „Ratsverordnung“ (QGT 7), 122f.

<sup>60</sup> Vgl. DERKSEN, Radicals, 48.

<sup>61</sup> Die Praefatio ist auf den 22. März 1528 datiert.

<sup>62</sup> Vgl. HEIMBUCHER, Auslegung, 195; 314. Im Hintergrund steht Mt 5,33-37.

<sup>63</sup> „Quare vehementer deplorandi sunt Anabaptistae nostri (...) quid negent obstinatissime, Christiano homini iurare non licere, postquam solus Christianus & possit & debeat, pientissime iurare. Abraham regi Abimelech iurat pacem, Gene. 21. & ob pacem publicam mihi Christiano, ut iurem, nepharium autumant. Tantopere errant profecto, ut quod ad gloriam patris facit, & quod in lege praeceptum est, ipsi putent filium antiquasse (...) Tantum abest, ut quae honorifica sunt, & causa gloriae Dei instituta, sicut iuramentum institutum est, aliquid derogaret“, CAPITO, In Hoseam, 95r-v.

(...) *Ecclesiastica tyrranis*“.<sup>64</sup> Im Verlauf des Kommentars finden sich weitere Anspielungen auf die Kontroversen zwischen der reformatorischen Mitte und radikaleren Gruppierungen, auf die Capito zurückblickt. Das täuferische Lager gerät dabei durchaus auch in Kritik, z. B. in Hinsicht der vollkommene Ablehnung obrigkeitlicher Gewalt auch bei einer feindlichen Bedrohung.<sup>65</sup> Der historische Kontext des Kommentars findet also keineswegs nur in den Fragen der Tauflehre Ausdruck.

## 1.2. Form und Intention

Es handelt sich beim Hoseakommentar um einen klassischen Verskommentar, in dem der biblische Text synchron erläutert wird. Das Werk ist auf Latein verfasst, wobei die Bibelverse von Capito aus dem Hebräischen ins Lateinische übertragen wurden. Der Schwerpunkt liegt hierbei nicht, wie es bei einem Humanisten wie Capito vielleicht zu erwarten wäre, auf einer philologisch-exegetischen Analyse, sondern die Exegese wird mit der *theologischen Applikation auf die Gegenwart* verbunden.<sup>66</sup> Der Kommentar soll in diesem Sinne wohl erstens zu einem vertieftem Verständnis des biblischen Textes führen, zweitens der Unterrichtung in Grundfragen der protestantischen Lehre dienen und enthält drittens eine seelsorgerliche Dimension.<sup>67</sup> Zudem bezieht Capito im Verlauf des Kommentars

---

<sup>64</sup> Vgl. a. a. O., Praefatio, insbesondere: „quae [sollicitudo carnis] gignit orbi scilicet, novas conciliabulorum constitutiones, quae nova Episcoporum decreta, novasque leges Ecclesiasticas edicit, quaeque strictioribus cancellis infinitam *DEI* veritatem concludere atque imperiosam in verba *MAGISTRORUM NOSTRORUM* coniurationem extorquere molitur.“ HEIMBUCHER, Auslegung, 193-199, untersucht Capitos Kritik am Kurs der deutschen Reformation in der Praefatio (mit deutscher Übersetzung längerer Textpassagen). Er gelangt zu folgendem Schluss: „Während die Zeichen der Zeit für die Mehrheit der Reformatoren auf Konsolidierung standen, kritisiert hier einer – durchaus selbstbewusst – alle Sicherungs- und Abwehrmaßnahmen vom reformatorischen Ursprung her“, a. a. O., 199.

<sup>65</sup> Vgl. CAPITO, In Hoseam, 18r-v: „[Hiskia f]ontes obturavit, moenia et mures reparavit, duces belli designavit, populum instruxit, & nostri Anabaptistae, quorum bona pars timorem tamen Domini & zelum habent, sed non secundum scientiam, audent asserere esse alienum a Christiano ut paret magistratui [!], vel caussa tuendae patriae arma imperanti. Malo inquit resistendum non est, apertis portis hostis est excipiendus, nam is a Deo, mala meritis, tantum immittitur (...) Privatus malo ne resistat, Magistratus autem orphanorum, & viduarum defensionem si negligit, ceu proditoris ignominiam incurrit. Ad horum tutelam, quisque pro viribus connitatur, quisque enim iuste agit, quatenus: legitimo paret magistratui. Nam omnis potestas a Deo est.“

<sup>66</sup> HEIMBUCHER, Auslegung, 104, sieht hierin ein Charakteristikum der Straßburger Bibelkommentare gegenüber den Zürichern und begründet dies damit, dass jene eng auf den öffentlich gehaltenen Vorlesungen beruhen.

<sup>67</sup> Vgl. S. 11.

immer wieder kritisch Stellung zu aktuellen religionspolitischen Entwicklungen und Herausforderungen.<sup>68</sup>

Unmittelbar nach der Überschrift wird in einer Anrede an die Leser bereits deutlich, welchen gegenwärtig relevanten theologischen Themen Capito sich in der Auslegung des Prophetenbuchs widmen möchte: „LECTORI. Quam de Deo, de Christo Deo & homine, de sacramento incarnationis, de regno caelorum, & officio Christi, demysticis signis fidei, de praedestinatione, de servatione totius Israelis, de plenitudine gentium, & quo pacto inter electos concordia constare possit, pie lector legendo haec, quam facile deprehendes. Cuius te ex animo admonitum velim“<sup>69</sup>. Die Grundfragen, mit denen er sich beschäftigt, reichen also von der Gotteslehre und Christologie über die Eschatologie, Sakramentslehre, Prädestinationslehre und die Bundestheologie unter spezifischer Blickstellung auf Israel und die Völker. Im weiteren Verlauf des Kommentars werden durch Randglossen die theologischen Kernaussagen des jeweiligen Abschnitts markiert.

### 1.3. Auswahl der zu untersuchenden Abschnitte

Da es der Verfasserin im Rahmen der vorliegenden Wissenschaftlichen Hausarbeit nicht möglich ist, den Hoseakommentar in Gänze zu lesen<sup>70</sup>, wurde ausgehend von Martin HEIMBUCHERS Untersuchungen eine Auswahl von Abschnitten getroffen, in denen Capitos Israeltheologie und seine Haltung zum zeitgenössischen Judentum im Fokus stehen. HEIMBUCHER selbst berücksichtigt vor allem die Auslegung zu Hos 1-3.<sup>71</sup> Zudem wurde der Index des Kommentars zur Hilfe genommen. Die Versangaben beziehen sich im Folgenden auf die 2017 revidierte Lutherbibel, sodass an einigen Stellen Differenzen zu Capitos Angaben<sup>72</sup> bestehen.

---

<sup>68</sup> Vgl. S. 10-13.

<sup>69</sup> CAPITO, In Hoseam, Praefatio.

<sup>70</sup> Aufgrunddessen wird an dieser Stelle auch auf eine Gliederung verzichtet.

<sup>71</sup> Er begründet dies wie folgt: „Die Prophetie, die Hosea und seine Familie in diesem Eingangsteil selbst zum prophetischen Zeichen werden lässt, bringt für Capito bereits den entscheidenden Auslegungsertrag, der in den folgenden Kapiteln nicht mehr grundsätzlich erweitert wird“, HEIMBUCHER, Auslegung, 217.

<sup>72</sup> Vgl. die Verseinteilung in der Vulgata.

#### 1.4. Analyse<sup>73</sup>

##### *Gegenüberstellung von Israel und Juda*

Im Blick auf das *Nordreich Israel* hält Capito zunächst in seiner Auslegung des Zeichennamens der Tochter Hoseas *Loruhama* (לֹרְחָמָה) in Hos 1,6 fest, dass Gott es für immer verwerfe. Israel wird als „Volk der Werke“ dargestellt, dessen Verfehlung zum einen darin liege, dass es Gott nicht gemäß seinem Wort diene, zum anderen darin, dass es zu sehr in äußeren Dingen (Beschneidung, Sabbat und Opfer) verweile.<sup>74</sup> Vor dem Hintergrund der Praefatio ist hierin jedoch keine Gegenüberstellung von „werkgerichtetem“ Israel/Judentum, und „gläubigem“ Christentum anvisiert; vielmehr führt das Scheitern des Nordreiches die Gottvergessenheit und Sündhaftigkeit der *gesamten Menschheit* vor Augen. Capito formuliert dies zugespitzt auf sich selbst in der ersten Person: „Magnum profecto exemplum, tot beneficiis affectus Israel, Deoque tam charus, postquam acceptorum obliviscitur, in omnia ruit flagitia. Tam sumus, donec in hac mortali carne degimus, mortuis operibus obnoxii. Nephario adulterio, pauperum oppressione, & nescientia *DEI* peccavit Ephraim peculiariter dilectus Deo. Igitur in periculosum ego ne similiter peccem.“<sup>75</sup>

Das *Südreich Juda*, ebenfalls Vorläufer des zeitgenössischen Judentums, wird dagegen in Anschluss an Hos 1,7 positiv dargestellt<sup>76</sup>, indem Capito auf die Situation Judas unter der Herrschaft König Hiskias nach 2Kön 18-19; 2Chron 29-32; Jes 36-37 Bezug nimmt: „Verum domui Domus Iuda sub Hisekia, in vero permanserat cultu, instauratis per regem ceremoniis, qui hoste imminente populi salutem Deo

---

<sup>73</sup> Die vorliegende Analyse bezieht sich spezifisch auf Fragen der Israeltheologie und der Stellung zum zeitgenössischen Judentum, für eine ganzheitlichere theologische Analyse vgl. HEIMBUCHER, Auslegung, 217-283. Die thematische Gliederung entspricht nicht dem Textverlauf.

<sup>74</sup> „Vocat eam Loruhama, quia in posterum Israelitas, ut tum erant, non respexit, quos Hieronymus dicit servire regibus Persarum, mihi autem videntur interrisse, & factos omnino gentes, etiam specie illa populi Dei quam per circumcisionem referebant, abiecta (...) Animadversione dignum est, quod Israellem in perpetuum reiicit, qui tum fuit populus operum, sed qui non iuxta verbum Domini operaretur. Unde intelligitur populus legalis reiectus, siquidem in externis tantum commoratur. Nihil prodest circumcisio, nihil sabbatismus, & legis hostiae, populus nunc est reiectus alienusque a testamentis, a vero Israele, quamvis Israel dicatur nomine, & ceremoniis“, CAPITO, In Hoseam, 17r-v.

<sup>75</sup> CAPITO, In Hoseam, Praefatio.

<sup>76</sup> Im weiteren Verlauf des Hoseabuches finden sich sowohl positive als auch negative Erwähnungen Judas, vgl. für eine Übersicht AUGUSTIN/KEGLER, Bibelkunde, 214. Capito geht anscheinend auf diese Widersprüchlichkeit nicht ein, sondern bezieht sich auf die positiven Aussagen, um anhand der Gegenüberstellung von Israel und Juda die „zwei Fluchtlinien“ der Heilsgeschichte, den Weg der Frommen und den der Sünder, veranschaulichen zu können, vgl. HEIMBUCHER, Auslegung, 225.

simpliciter concredidit, eoque auxilium divinitus expertus est (...) Verbo enim credidit Hisekia, ideo primum studivit praestare quod exegit Deus verbo suo (...) Quibus verbis & populus credidit. Nam Deus eis cor unum dedit, cum rege.<sup>77</sup> Gemäß dem biblischen Narrativ vertrauen Hiskia und sein Volk auf Gottes Wort und führen Maßnahmen zur Reinhaltung des Kultes durch, was ganz im Gegensatz zur Darstellung des Nordreichs im Buch Hosea steht, das dort durch kultische Unreinheit und Götzenverehrung charakterisiert wird.<sup>78</sup> Capito folgert daraus: „Caeterum quia Israel est populus operum, reiectus est. Iudam verum confessorem Deus verbo suo credentem, tutissime servat. Et nos salvi erimus, si in verbo promissionis perstiterimus, ambulantes in novitate vitae, iuxta internum hominem, qui secundum Deum creatus est.“<sup>79</sup> So wie Israel Capito zum mahnenden Beispiel wird für ein „Volk der Werke“, das verstoßen wird, wird Juda zum Beispiel für diejenigen, die Gott wahrhaftig bekennen, seinem Wort glauben und dadurch Rettung erhalten. Die beiden Teile des Gottesvolkes werden somit bei Capito letztlich zu *Figurae* für den Sünder und den Gerechten in jedem Christen.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> CAPITO, In Hoseam, 17v-18r.

<sup>78</sup> Vgl. z. B. Hos 4,13; 8,1-14; 9,10.

<sup>79</sup> CAPITO, In Hoseam, 18v-19r.

<sup>80</sup> Vgl. HEIMBUCHER, Auslegung, 225; 230. Der Begriff „figura“ wird im ersten Kapitel des Kommentars vielfach in Bezug auf Israel und auf Juda angewandt. Capito geht davon aus, dass Gott entschieden hat, „sein innerliches Handeln an den Erwählten durch eine äußere Figur darzustellen, und zwar an den Nachkommen Abrahams, Isaacs und Jacobs“, a. a. O., 262; vgl. CAPITO, In Hoseam, 27r. Nach HEIMBUCHER, Auslegung, 243, ist der Figurabegriff der „hermeneutische Dreh- und Angelpunkt“ des gesamten Kommentars, vgl. ausführlicher und mit Blick auf die Begriffsgeschichte a. a. O., 274-280, insbesondere 276f.: „[F]igürlich-typologische Auslegung bedeutet, dass manche Bibelstellen zusätzlich die Funktion eines Verweises auf andere bekommen, d. h. dass der natürliche Sinn historischer Ereignisse ausgezogen wird in eine Vorabschattung späterer.“ HEIMBUCHER verortet diese Schrifthermeneutik in Capitos Verständnis der Heilsgeschichte, die als ganze im Willen Gottes begründet sei. Der Reformator verbleibe damit jedoch nicht in einem Schema von „Verheißung und Erfüllung“, das zu einer abwertenden Sicht auf das Volk Israel gegenüber der Kirche als Repräsentantin des „wahren Heils“ führt, denn Capitos heilsgeschichtliche Interpretation weise über das Neue Testament hinaus in die Gegenwart und vor allem in die eschatologische Zukunft, in der die Erfüllung noch aussteht, vgl. a. a. O., 277f. Vgl. auch KLAPPERT, Israel, 18-20. Nach KLAPPERTS Systematisierung wäre die Figuralinterpretation im Hoseakommentar vermutlich den „universalen Typologien“ zuzuordnen.



Capito belässt es jedoch nicht bei dieser profilierten Gegenüberstellung von Israel und Juda: Israel werden zwar alle vorübergehenden Verheißungen verwehrt, es sei nicht länger im „äußeren Bund“ des Gesetzes, aber der „innere Bund“ mit Gott währe immerfort, denn Gottes Erwählung sei unveränderlich und sein Wort sei nicht hinfällig geworden (Röm 9,6).<sup>81</sup> Der Reformator nimmt Bezug auf die Verheißung eines neuen Bundes mit dem Hause Israel und dem Hause Juda in Jer 31,31-34. Er verweist zwar auf deren Aufnahme in Hebr 8,7-13, deutet sie jedoch umfassender als der Autor des Hebräerbriefes: Während dieser den „neuen Bund“ in Christus bereits erfüllt sieht, steht die Erfüllung für Capito noch aus. Israel werde hineingeführt in ein „geistliches Volk“, zurückgerufen in einen „Bund des Geistes“. Die Verwerfung des „Volkes der Werke“ wird zwar in Blick auf die Gleichstellung mit den Völkern gewissermaßen als notwendig und sinnvoll interpretiert (vgl. Röm 11,11.25).<sup>82</sup> Darüber hinaus versteht Capito das Nordreich Israel in seiner Verwerfung und Wiederannahme jedoch als *Figura* für alle, die ohne das Gesetz, nämlich allein durch die göttliche Gnade, gerettet werden.<sup>83</sup> Im künftigen Königreich Christi werden seiner Auffassung nach schließlich die Erwählten Israels, Judas und der

---

<sup>81</sup> „Caeterum Israel, id est, decem tribus, tametsi de semine Abraae, iuxta tamen externam faciem abdicatur, quod adimantur eis temporalia toties ex foedere promissa. Versu 9. Et rursus in abscondito, per gratiam, constantissime assumitur, iuxta 10 versum, hoc est, qui electi sunt, et sine Deo egerunt in mundo, hactenus ad sensum interni foederis pertinent. Ne quis putet internum foedus rescissum, quod in sempiternum durabit, electio enim Dei immutabilis est. Nam sermo Dei non excidit Rom. 9”, CAPITO, In Hoseam, 27v; vgl. a. a. O., 30r: „Nam Israelitae huius loci in foedere externo amplius non sunt. Sed adhuc manet secundum electionem propositum Dei, ut sint sibi populus, & ipse corum Deus. Non populus igitur sunt, si respicias legis foedus. Dicuntur & vere sunt filii Dei vivi, secundum gratiam igitur sunt, si respicias legis foedus. Dicuntur & vere sunt filii Dei vivi, secundum gratiam praedestinantis Dei.“

<sup>82</sup> „Nam populus operum, hac Domini sententia reiectus est, ut idem deintegro assumatur, sed in *populum spiritualem*. Sic apud Ieremiam Dominus: Solverunt foedus: equidem igitur eos gubernabo, per novum quidem foedus, quod in medio eorum dabo, cordibusque inscribam. Haec iuxta autorem Epistolae ad Hebraeos. *Hinc vocationis gentium causa intelligitur, quia Dominus declarat se nihil respicere, nisi electionis propositum, postquam foedus cum populo operum initum abdicat, gentibusque adaequet, quae sunt in mundo sine Deo, extra testamenta, & promissiones.* Quia non sum inquit vester, & non addam ultra, ut miserear domui Israel. Vocantur autem rursus ad *foedus spiritus*”, a. a. O., 19v [Hervorhebungen E. K.] Vgl. a. a. O., 24v-25r, zu Jer 31,31-34.

<sup>83</sup> „Israelitae igitur ut populus carnis, sed reiectus a lege figura sunt omnium, qui sine lege servantur, ceu veritatis adumbratae”, a. a. O., 30r; vgl. a. a. O., 21v: „Nam operum populus, qui hic reiicitur, non est, ubi de se, & legis praesidiis desperans, in abyssum gratiae divinae se incipit permittere, quamlibet sunt ex Israele secundum carnem.“

Völker allesamt aufgenommen und zusammengeführt werden.<sup>84</sup> Dabei geht er offenbar davon aus, dass auch unter den nicht-christlichen Völkern, z. B. den Türken, von Gott erwählte Menschen zu finden sind, die allerdings – ebenso wie die Juden und die „Papisten“ – gegenwärtig unter Einfluss des Antichrist stehen.<sup>85</sup>

Das Heil in der Endzeit ist für Capito schließlich untrennbar mit der Christuserkenntnis verbunden<sup>86</sup>; er stellt jedoch in der Heilslehre das *Judentum post Christi adventum* der (heiden-)christlichen Kirche nicht kategorisch gegenüber und versteht das Volk Israel nicht als endgültig durch letztere abgelöst oder „enterbt“, so wie viele Kirchenväter es tun. Er grenzt sich folgendermaßen von dieser kirchlichen Substitutionslehre<sup>87</sup> ab: „Neque vetus nostrum commentum cohaeret, ubi sic distinguebamus, per priorem Israelum populum legis, per posteriorem vero ex gentibus segregatum, populum spiritus, novaeque legis intelligi debere. Nam sententia haec, vera est. Ero tibi Deus, & semini tuo post te, foedere sempiterno. Gen. 17. Quae promissio electos ex Abraamatos [!] *secundum carnem*, respicit.“<sup>88</sup> Mit Jer 33[19-22] verweist der Reformator auf die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis, um zu verdeutlichen, dass allein Gott darum wisse, wen er erwählt und wen er verworfen

---

<sup>84</sup> „Augebitur igitur Israel post hanc diuturnam captivitatem, et figuralis ille populus, una cum gentibus, sed postquam plenitudo gentium intraverit, ad regnum Christi concedet, numero maximo, sicut est arena maris innumerabilis. Proinde versu hoc decimo, electi Israelitarum pariter includuntur, non solum gentes electae, tametsi gentes eadem appellatione pariter veniunt“, a. a. O., 28r-v, vgl. Röm 11,25. In der Randglosse wird Röm 11,26 zitiert: „Totus Israel saluus fiet.“ Vgl. auch CAPITO, In Hoseam, 31r: „Et congregabuntur filii Iuda, hoc est, iusti, & posteritas Iizrael hoc est, exleges, omnesque spe carentes, utpote alieni a testament, qui ad foedus internum tamen attinent, congregabuntur in concordiam spiritus, pervinculum pacis, interstitio maceriae diruto. In adventu enim revelationis legem mandatorum in decretis sitam abrogans Christus, duos hos diversissimos populos, in semetipso, in novum hominem condet.“ Jesreel steht hier für Israel, vgl. Hos 1,4f.; 2,2.

<sup>85</sup> „Discessio Ephraim a domo Iuda piorum dissidium portendit, electissima enim vasa sunt, qui per orbem, Antichristi tyrannide premuntur, Papistae, Iudaei, Turcae, Tartari, et id genus“, CAPITO, In Hoseam, 27r.

<sup>86</sup> Vgl. z. B. a. a. O., 56v-57r, wo Capito in der Auslegung von Hos 2,18 das Bild der Partnerschaft von Mann und Frau auf Christus und die Kirche hin interpretiert.

<sup>87</sup> Vgl. RITSCHL, *Theorie*, 73f.; KLAPPERT, *Israel*, 14-17; für Beispiele: RUETHER, *Brudermord*, 119-140. Vor dem Hintergrund der patristischen Texte, die bei RUETHER angeführt werden, wird deutlich, wie sehr Capitos Position sich von den z. T. extrem antijudaistischen Traditionen abhebt, die bereits in der Alten Kirche zum „common sense“ unter Vertretern der Ost- wie der Westkirche werden und im Spätmittelalter zutiefst in der Volksfrömmigkeit und der Selbstdarstellung der Kirche verankert sind. Vgl. auch HEIMBUCHER, *Auslegung*, 249, zur charakteristischen Darstellung von „Ecclesia et Synagoga“, wie sie auch am Südportal des Straßburger Münsters zu finden ist: „[H]ier die triumphierende Kirche mit der Krone – gegenüber der Synagoge mit gesenktem Kopf und verbundenen Augen. Das Judentum, das Christus nicht erkannt hat, hat sich selbst um den Zugang zum Heil gebracht. Die gläubige Kirche hat es beerbt...“ Vgl. Abb. 1 und 2.

<sup>88</sup> CAPITO, In Hoseam, 29r [Hervorhebung E. K.]

hat.<sup>89</sup> Er knüpft an paulinische Texte – insbesondere Röm 9<sup>90</sup> – an und deutet die Rolle Israels darin in origineller Weise: Capito greift das Motiv des „Samen Abrahams“ aus Röm 9,7 auf und unterscheidet in Anspielung auf Röm 9,7-13 und Gal 4,21-31 zwischen „fleischlichen“ und „geistlichen“ Nachkommen Abrahams. Allerdings setzt er nicht einfach die „fleischlichen“ Nachkommen – das Volk Israel – mit den von Gott Verworfenen gleich, und im Gegensatz dazu die „geistlichen“ Nachkommen (Gal 4,29) bzw. „Kinder der Verheißung“ (Röm 9,8) – nach traditioneller Auslegung die christliche Kirche<sup>91</sup> – mit den Erwählten, sondern er geht davon aus, dass es auch unter „Israel nach dem Fleisch“ Erwählte gibt, die schließlich zu Christus gelangen werden. Ihre Pointe findet seine Interpretation der theologisch höchst komplexen und umstrittenen paulinischen Passagen in dem Begriff „semen electionis“, in dem Capito einerseits Israel wie Juda und Juden wie Christen inkludieren kann, und mit dem andererseits Gottes erwählendes Handeln gegenüber menschlichen Eigenschaften und Zugehörigkeiten betont wird.<sup>92</sup> Im Hause Juda sieht Capito dieses „semen electionis“ bereits in Kraft, während es in Israel noch

---

<sup>89</sup> „Sic dicit Dominus, si caelum supra dimetiri, & fundamenta terrae, quae sunt infra explorare sufficitis, tum equidem fastidiam omne semen Israel, super omnia quae fecerunt, id est, quamlibet offendant. Quibus verbis totum populum asserit figuram esse, partim revera reiectum, partim ne Deum quidem reiicere posse, sicut nos abditam altitudinem, tam caeli, quam terrae, nunquam pervestigabimus“, ebd. Der Mikrokontext der Anspielung ist zu berücksichtigen, insbesondere Jer 33,6-9.

<sup>90</sup> Nach HEIMBUCHER, Auslegung, 227, ist mit dem Aufgreifen einzelner Verse und Motive der Gesamtzusammenhang von Röm 9 im Blick, wo Paulus in V25 seinerseits auf Hos 2,1.25 anspielt, und das „Nicht-Volk“ (im Hoseabuch das verworfene Israel) nun auf die Berufung der Heiden hin interpretiert.

<sup>91</sup> Diese Identifizierung begegnet explizit erstmals bei Irenäus von Lyon, vgl. DERS., Adv. Haer. 4.21.2f; YUVAL, Zwei Völker, 27f. In der modernen Exegese des paulinischen Textes (Röm 9,7-13) wird z. T. eher angenommen, dass Paulus hier die Voraussetzungslosigkeit des göttlichen Erwählungshandelns sowohl gegenüber den Juden als auch den Heiden betonen wolle, vgl. z. B. JOHNSON, Faithfulness, 223f. In jedem Fall ist die Typologie Isaak-Jakob-Kirche vs. Ismael-Esau-Judentum bei Paulus zwar angelegt, wird jedoch erst bei den Kirchenvätern explizit. Umgekehrt wird in der jüdischen Rezeption von Gen 25,23, die Nachkommenschaft Esaus, das verfeindete Volk Edom, zunächst mit Rom und schließlich mit dem Christentum gleichgesetzt, vgl. YUVAL, Zwei Völker, 24-26. Zu möglichen Interdependenzen der jüdischen wie der christlichen Polemik vgl. a. O., 29-33.

<sup>92</sup> „Quandoquidem in Isaac, & non in Ismael vocatum est, ut in Abraam natos duplices secundum carnem, & iuxta spiritum intelligas. Gal. 4. Proinde dicit se non omne semen posse reiicere, postquam aliqua pars iuxta propositum electionis vocata sit. Postremo series operum Dei tota evincit, electos Israelitas secundum carnem reituros ad Christum, verumque *semen electionis* verbo praedicato, aliquando ex citandum, quod erit hoc tempore revelationis iam instante...“, CAPITO, In Hoseam, 29r-v [Hervorhebung E. K.] Vgl. HEIMBUCHER, Auslegung, 228. Auch wenn schwer zu beurteilen ist, inwieweit Capito hiermit die intendierte Bedeutung der paulinischen Bildrede erfasst hat, ist in Blick auf Röm 9,24-26 festzuhalten, dass schon Paulus selbst die Verwerfung und Wiederannahme Israels im Hoseabuch als Zeichen für die göttliche Berufung aus den Völkern deutet, ohne dabei die Berufung aus den Juden für ungültig zu erklären (V24). Das Konzept des „semen electionis“ teilt Capito anscheinend mit Bucer (vgl. DERS., Enarrationes, 122r), während Calvin es ablehnt (vgl. DERS., Instit. III 24,10f.)

ruhe.<sup>93</sup> Zudem greift Capito das Motiv der „Gefäße der Ehre“ aus Röm 9,21 auf, um zu illustrieren, dass Gottes Erwählungshandeln bereits vor Erschaffung der Welt vollzogen ist und seine Treue gegenüber den Erwählten sowie deren „Gottesfurcht“ begründet.<sup>94</sup>

### *Die Restitution Israels in seinem Land unter der Herrschaft Christi*

In seiner Auslegung der Heilsverheißungen in Hos 2,16-25 wird deutlich, dass Capito davon ausgeht, dass Israel bzw. die Juden in der Endzeit aus der Zerstreung unter die Völker<sup>95</sup> in ihr Land zurückgeführt werden<sup>96</sup>: „Et tempore perfectae revelationis, ut in hac carne, ab omnibus terrae finibus Hierusolymam colligentur,

---

<sup>93</sup> „... Iuda, quorum semen electionis in vigore est (...) Israel vel Ephraim, quibus electionis semen etiamnum interquiescit, ceu mortuum...“, CAPITO, In Hoseam, 28r.

<sup>94</sup> „Quippe servat electos ex gentibus atque Iudaeis, quia sic sibi visum est, quia ab aeterno antequam mundi fundamenta iacerentur, eos in *vasa gloriae* praeparavit, quia *semen timoris Domini* nascentib. insevit“, a. a. O., 20r [Hervorhebungen E. K.] Mit dem „semen timoris Domini“, den Gott selbst in die Erwählten säht, wird betont, dass die Erwählung allein von ihm ausgeht und nicht durch menschliche Verdienste erworben werden kann, vgl. HEIMBUCHER, Auslegung, 227f. Somit ist Capitos strenge Prädestinationslehre Voraussetzung für seine Verhältnisbestimmung von Israel, Juda und den Völkern.

<sup>95</sup> Die Zerstörung Jerusalems und die Vertreibung der Juden aus Israel betrachtet Capito als Werk des Antichrist und deutet sie figurativ in Bezug auf eine innere Verwüstung, i. e. im Glauben, die die Christen seiner Zeit durch eine falsche Lehre – nämlich die der altgläubigen römischen Kirche – erfahren haben, vgl. a. a. O., 256f; CAPITO, In Hoseam, 67r: „Civitatem itaque, & locum sanctum populus sub duce Romano diruit. Et finis eius vastitas. Et post finem belli definita desolatio, Nam ita fieri ordo operum Dei exigebat. Praecedunt in populo legali, in urbe, in templo sancto, figurae. Quod in illis foris contigit, quaecunque intus electi experiuntur. Caelestis Ierusalem miseris modis lacerata vastataque est, ab antichristo, Locum sanctum, hoc est eam quae est ex fide praedestinationis, in Deum fiduciam, deiecit“; a. a. O., 78v-79r: „Eodem loci ac temporis super alam abominationum venit devastator, hoc est Antichristus: & usque ad consumationem & excidium pertinet, super devastatum, nimirum populum, Dei verumque Israel, qui doctrinis humanis arbitrii libertatem & opera asserentibus perinde vastatur (...) Neque gens est, quae non spirituali tyrannide humanarum traditionum, a simplici in deum praedestinantem fiducia ad suorum operum confidentiam detrusa sit (...) Christiani tandem nihil minus quam Christum habent, to nugis ridiculis, tot erroribus, tot infandis blasphemiiis, pro seriis, pro vero legitimoque cultu publice abutuntur. Quas res modo decantatas orbis habet, et quod loco miraculi puto, qui Christum ex parte, post apostolos, in hanc aetatem usque agnoverunt, hos totos Antichristus occupavit.“

<sup>96</sup> Capito sieht in der unmittelbaren Gegenwart die „Wehen“ der Endzeit anbrechen (vgl. Mk 13,8): „Quanquam signum filii hominis in caelo omnes tribus terrae videbunt, deserto & quasi obscuro, praeimminente afflictione hominum, quibus in testimonium Evangelium regni praedicabitur, ut nunc incipit praedicari, calde orbis primum veluti tirocinium auspicante, tot enim calumnijs inter fratres, tot seditionibus in vulgo, tot bellis pestilentibus inter monarchas dissidetur, quae sunt *initia dolorum* Messiah ex integro revelandi.“, CAPITO, In Hoseam, 268r [Hervorhebung E. K.] Allerdings könne der genaue Zeitpunkt der Wiederkunft Christi nicht vorhergesagt werden: „Nam certum tempus perfecti regni Christi, Prophetae non praedixerant. Nemo enim novit diem adventus eius, ne angeli quidem in caelis, sed solus pater“, ebd. Die Gläubigen fordert Capito dazu auf, durch Frömmigkeit die Aufrichtung des „innerlichen“ Reiches Christi zu fördern: „Summa, quae pius agit, omnia vergunt ad promovendum regni Christi, quod est *internum*, nihil causa externi agit, neque proprie ab externo orditur“, a. a. O., 277r [Hervorhebung E. K.] Capitos „schriftgemäßer

quo futurae beatitudini praeludatur, quando in terram viventium caelestem, electi omnes congregabuntur...“<sup>97</sup> Die Befreiung aus Ägypten sowie die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft werden als Vorandeutungen dieser noch ausstehenden Wiedervereinigung der Juden unter der Königsherrschaft Christi interpretiert: „Neque est ulla liberatio, quae Christi regnum non adumbravit. Praecipue autem Aegyptiaca et Babylonica. In quarum promissione luculente Christi promissionis continentur.“<sup>98</sup> Hier komme den Christen eine essentielle Funktion zu: „Quare hic praedicitur, *quod Iudaei Christum a nobis docentibus*, statuto tempore recepturi sint, cuius auspicio in optimam vineam Domini exercituum redibunt, quid ab extremis terrae, eos iustus Domini suscipiet...“<sup>99</sup> Das Handeln des Perserkönigs Kyros, der das Volk Israel aus Babylon freilässt und den Wiederaufbau des Tempels gestattet<sup>100</sup>, wird als *Figura* für die Rolle, die die Christen im „Bau des geistlichen Tempels“ einnehmen werden, interpretiert.<sup>101</sup> Zudem wird die Prophetie aus Jes 60,10, derzufolge Fremde die Mauern des himmlischen Jerusalem bauen werden, hier in Bezug auf die Christen gedeutet.<sup>102</sup> Die Verantwortungsposition, die den Christen nach Capito in der Endzeit gegenüber den Erwählten unter den Juden zukommt, ist für ihn offenbar in ihrem Vorsprung in der Erkenntnis Christi begründet, dessen Herrschaft am Ende aller Tage offenbar und vollkommen werde.

---

Chiliasmus“ – wenn man diese Bezeichnung von GERBERT, *Geschichte*, 77f., übernehmen möchte – ist somit zu unterscheiden von chiliastischen Vorstellungen radikaler Reformatoren wie Thomas Müntzer, die auf einen Umsturz der bestehenden politischen Ordnung zielen und z. T. bereit sind, diesen mit Gewalt herbeizuführen, vgl. BAUCKHAM, *Chiliasmus*, 738. Auf den ersten Blick scheint Capito die Verbindung der heranbrechenden Endzeit mit der Rückführung der Juden ins Land Kanaan von Cellarius zu übernehmen, vgl. CAPITO, In Hoseam, 74r: „Tametsi Iudaei tempore revelati Christi terram quoque Chananeam cum summa tranquillitate occupabunt (...) antea Martinus Cellarius felicissime expedit.“ HEIMBUCHER, *Auslegung*, 330-335, erläutert jedoch, dass die Vorstellung der Restitution des *gesamten* Volkes Israel nur bei Capito begegnet.

<sup>97</sup> CAPITO, In Hoseam, 52r-v. Vgl. auch a. a. O., 269v (Randglosse): „Terram Israel Iudaei iterum possidebunt.“

<sup>98</sup> A. a. O., 266v.

<sup>99</sup> A. a. O., 54v [Hervorhebung E. K.]

<sup>100</sup> Vgl. 2Chr 36, 22f.; Esra 1,1-8.; 5,13-17; Jes 44,24-45,7.

<sup>101</sup> „Huic veritati iam olim praelusum est, dum Cyrus Ethnicus captivitate Babylonica dissoluta, templi substruendi ius faceret: multo amplius, in hac ultima captivitate a nobis gentibus restituendi sunt, & in *spiritualis templi structuram* per nos venient“, CAPITO, In Hoseam, 54v [Hervorhebung E. K.] Vgl. 1Kor 3,16.

<sup>102</sup> „Proinde civitates reparandae et Ierusalem redintegranda proprie non sunt, sed semen electionis, ubi ubi fuerit in capite & spiritu Christi arctissime copulabitur, & in caelestem civitatem, amota macerie & interstitio legis coibit. Et tamen haec urbs caelestis inquam Ierusalem, Israelitarum proprie dicitur, quorum promissiones testamenta & patres, qui sunt semen, cui Deus benedixit, Sed ipsi eam non aedificabunt, nos nos, ut dixi, gentes verbo Domini illam extruemus, quod a nobis ministris ipsorum Iudaei officiose audient. Iuxta illud. Et aedificabunt filii peregrinorum murostuos, & reges eorum ministrabunt tibi Esaiae. 60.“, CAPITO, In Hoseam, 55r.

In der Auslegung von Hos 1,7 wird in einer Anspielung auf Röm 10,2 deutlich, dass Capito Analogien zwischen den nicht-christusgläubigen Juden und der Täuferbewegung sieht: „nostri Anabaptistae, quorum bona pars timorem tamen Domini & zelum habent, sed non secundum scientiam“<sup>103</sup>. Er gesteht den Täufem zu, dass die meisten von ihnen über Gottesfurcht und Eifer verfügen, geht aber davon aus, dass ihnen Einsicht fehle – wobei sich dies kaum wie bei den Juden auf die fehlende Anerkennung von Jesus von Nazareth als dem Christus beziehen kann.<sup>104</sup> An anderer Stelle wird deutlich, worin Capitos gemeinsamer Vorwurf an Juden und Täufer besteht: „Hic fons est & origo separationis quam anabaptismo suo, huius saeculi absurdi homines moliuntur. Quasi vero regnum *CHRISTI*, quod est pax & gaudium in spiritu sancto, aut nostra ipsorum opera, aut a quavis externa re proficisceretur. Quondam populum Iudaicum etiam ab electis Ethnicis, externa lege discriminaverat dominus conditor. Iam dat legem suam in mentes hominum, sine adiumento externarum rerum.“<sup>105</sup> Seiner Ansicht nach sind die Täufer – vermutlich aufgrund ihrer Betonung der Notwendigkeit der Erwachsenentaufe<sup>106</sup> – auf das äußerliche Gesetz fixiert, wie das Volk Israel, das daher einst seinen Status als auserwähltes Volk verwirkt habe. Er geht jedoch davon aus, dass es auch unter den Täufem „Gute“ gibt, die zur Gotteserkenntnis gelangen können<sup>107</sup> – ähnlich wie die Gruppe der „Erwählten“ innerhalb des Judentums. An anderer Stelle werden Christen, Juden, Türken und „allerlei Sekten“ in einem Zug wegen ihres zu starken Verharrens in äußerlichen Regeln und Traditionen kritisiert, wobei hier im Bezug auf das Christentum vermutlich vor allem ein Seitenhieb auf die Religionspraxis der altgläubigen römischen Kirche vorliegt.<sup>108</sup>

---

<sup>103</sup> A. a. O., 18r. Vgl. S. 13 zum Kontext des Zitats.

<sup>104</sup> Vgl. Röm 9,4.

<sup>105</sup> CAPITO, In Hoseam, 133r.

<sup>106</sup> Vgl. hierzu a. a. O., 33v-34r: „Ab hoc itaque regno Christi longissime absunt, qui nervis omnibus hac tempestate contendunt (...) pro baptismo post praedicationem iterando...“

<sup>107</sup> „... tamen boni sunt inter illos, quos timoris domini virtus in eam fraudem perpulit, qui dum ad veram Dei gloriam respicere cessant, minutiis superstitiosius impliciti, extra metam currunt, magis miseri quam mali, donec ad gloriae Dei veram rationem contentius intendere coeperint“, a. a. O., 177v.

<sup>108</sup> „Neque gens est, quae non spirituali tyrannide humanarum traditionum, a simplici in deum praedestinantem fiducia ad suorum operum confidentiam detrusa sit. Iudaei traditionibus infinitis, quas praepositi religionis olim edixerunt. Turcae Alcorano variisque sectis, non aliter atque nos distrahuntur, a vero cultu, quem duce timore Domini, per sapientiam crucis, tandem ultro assequerentur, si permissi essent divino spiritui. Christiani tandem nihil minus quam Christum habent, to nigris

## 2. Martin Bucers „Judenratschlag“ und der Brief „an einen guten Freund“ (1538/39)

### 2.1. Anlass und Wirkung: Der Austausch mit Landgraf Philipp von Hessen

Martin Bucer traf Mitte Oktober 1538 in Hessen ein, um im dortigen Konflikt mit den Täufern zu vermitteln.<sup>109</sup> Die Frage nach dem Umgang mit den Juden im hessischen Territorium<sup>110</sup> hatte zu diesem Zeitpunkt hohe Brisanz, da der Landgraf Philipp, nachdem er 1524 zunächst die Ausweisung angeordnet hatte, am 31. Mai 1532 einen Schutzbrief<sup>111</sup> ausgestellt hatte, der den Juden für sechs Jahre den Aufenthalt sowie Schutz vor Gewalttaten gestattete.<sup>112</sup> Nach Ablauf der sechs Jahre war Philipp zu einer erneuten Entscheidung genötigt. Es ist zu vermuten, dass in der Zwischenzeit der Druck in Hinsicht einer Ausweisung der Juden durch verschiedene Faktoren erhöht worden war, so durch das Verbot der Ansiedlung und Durchreise von jüdischer Bevölkerung im Kurfürstentum Sachsen (1536) und durch die Entwicklung von Luthers Haltung gegenüber dem Judentum.<sup>113</sup> Aus einem Brief des Landgrafen an seinen Kanzler Feige vom 6. Juli 1538 geht hervor, dass Jakob Sturm jedoch bei Philipp gegen eine Ausweisung der Juden plädierte.<sup>114</sup> Vermutlich war es auch Sturm, der ihn in der Angelegenheit an Bucer verwies, der in Straßburg allgemein für Anfragen theologischer und kirchenrechtlicher Natur zuständig war und sich zudem bereits in den „Dialogi“ (1535) und seinem

---

ridiculis, tot erroribus, tot infandis blasphemiiis, pro seriis, pro vero legitimoque cultu publice abutuntur“, a. a. O., 78v-79r.

<sup>109</sup> Vgl. KOHLS, Einleitung (BDS 7), 324; GRESCHAT, Bucer, 175-185.

<sup>110</sup> Im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation hatte sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts das Institut der „Kammerknechtschaft“ etabliert, demnach die Juden für Steuern als Gegenleistung unmittelbar dem Schutz des Kaisers unterstellt waren, vgl. BEN-SASSON, Geschichte, 114f. Mit der „Goldenen Bulle“ wurden im Jahr 1356 die kaiserlichen Schutzrechte an den Juden den Landesherren und städtischen Magistraten übertragen (sog. „Judenregalien“), für die die Steuern, die die Juden im Gegenzug für das Aufenthaltsrecht und gewisse Schutzmaßnahmen zahlen mussten, eine bedeutende Einnahmequelle darstellten. Vgl. KAUFMANN, Luthers Juden, 18; BATTENBERG, Judenordnungen, 83f.

<sup>111</sup> Vgl. PHILIPP VON HESSEN, Fürstlich mandat die Juden belangennd (BDS 7), 377.

<sup>112</sup> Vgl. ebd.; KOHLS, Einleitung (BDS 7), 321f. KOHLS vermutet, dass die ursprüngliche Anordnung der Ausweisung vor allem dadurch motiviert war, den Druck auf die Juden zur Zahlung des „Schutzpfennigs“ zu erhöhen. Er nennt jedoch auch die Möglichkeit religiöser oder politischer Motive, vgl. a. a. O., 322.

<sup>113</sup> Vgl. KOHLS, Einleitung (BDS 7), 323. Zur Entwicklung von Luthers Position während der 1530er Jahre vgl. KAUFMANN, Luthers Juden, 87-105; speziell zu der Anfang des Jahres 1538 verfassten Schrift „Wider die Sabbather“ vgl. DERS., „Judenschriften“, 85-90.

<sup>114</sup> Vgl. PHILIPP VON HESSEN, Brief an den Kanzler Feige (BDS 7), 378.

Römerbriefkommentar (1536) auf der rechtlichen wie theologischen Ebene mit der Stellung des Judentums befasst hatte.<sup>115</sup>

Bucer reagierte in der Schrift „Ob Christlicher Oberkeit gepuren muge, das sie die Judden vnder den Christen zuwonon gedulden, vnd wo sie zudulden, welcher gestalt und mais. Antwort.“ auf einen aus sieben Artikeln bestehenden „Vorschlag“, den er von der hessischen Kanzlei erhalten hatte.<sup>116</sup> Neben ihm selbst unterzeichnen sechs hessische Theologen das Schreiben<sup>117</sup>; jedoch wird in der Forschung nicht davon ausgegangen, dass diese als Verfasser beteiligt waren.<sup>118</sup> Der „Ratschlag“ rief seinerseits Reaktionen seitens der Verantwortlichen hervor: Nachdem am 17. Dezember 1538 die Statthalter, Kanzler und Räte Kassels den „Ratschlag“ ohne Veränderungsvorschläge an Philipp weitergeleitet hatten<sup>119</sup>, erwiderte dieser am 23. Dezember 1538 in einem Brief an seine Räte<sup>120</sup>, dass er den „Ratschlag“ als zu hart den Juden gegenüber empfände. Philipp argumentierte hierbei in erster Linie auf einer biblisch-theologischen Ebene, zweitens hielt er die Restriktionen, die den Juden auferlegt werden sollen, für so gravierend, dass es besser wäre, sie auszuweisen.<sup>121</sup> Die Räte leiteten das Schreiben offenbar zügig weiter, denn am 27. Dezember 1538 folgte eine Antwort Bucers an Philipp, in der er dessen theologische Einwände zu widerlegen suchte.<sup>122</sup> E.-W. KOHLS geht davon aus, dass neben dem Landgrafen auch die hessischen Juden zeitnah auf den „Ratschlag“ reagierten, nämlich indem sie diesen Anfang des Jahres 1539 zusammen mit Philipps Erwidern sowie eigenen Erläuterungen zur Widerlegung Bucers und zur Verteidigung ihres eigenen Standpunktes in Druck gaben.<sup>123</sup> Allerdings liegen KOHLS offenbar keine Drucke vor, die dies belegen, sondern er

---

<sup>115</sup> Vgl. KOHLS, Einleitung (BDS 7), 324f.

<sup>116</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 342f.

<sup>117</sup> Vgl. a. a. O., 360,22-28.

<sup>118</sup> Dass im Text explizit erwähnt wird, dass die „nachgeschriebene[n] Prediger“ die Antwort auf die sieben Artikel der Kanzlei „jn allen jren stuckenn vnd puncten“ anerkennen, weist schließlich darauf hin, dass ihnen Bucers Argumentation wohl eher zum Unterzeichnen vorgelegt wurde, als dass der „Ratschlag“ von den sieben Personen gemeinschaftlich erarbeitet wurde, vgl. BUCER, a. a. O., 359,5-9.

<sup>119</sup> Vgl. Begleitschreiben (BDS 7), 379.

<sup>120</sup> Vgl. PHILIPP VON HESSEN, Brief an die Räte (BDS 7), 380-382.

<sup>121</sup> Vgl. a. a. O., 382,10-14.

<sup>122</sup> Vgl. BUCER, Brief an den Landgrafen Philipp (BDS 7), 388-390. In seinem Brief „an einen guten Freund“ wiederholt Bucer schließlich viele der Argumente, die er Philipp gegenüber hervorgebracht hat, vgl. S. 33.

<sup>123</sup> Vgl. KOHLS, Einleitung (BDS 7), 332.



geht allein von einer Anschuldigung Bucers aus.<sup>124</sup> Bucer verteidigte seinen „Ratschlag“ schließlich öffentlich, indem er diesen im Mai 1539 in Straßburg in einer neuen Auflage drucken ließ und um einen ausführlichen Verteidigungsbrief erweiterte.<sup>125</sup> Dieser Brief, der in der folgenden Analyse in Zusammenhang mit dem „Ratschlag“ betrachtet wird, nimmt dessen Gedankengang auf und ergänzt ihn um weitere Überlegungen und Polemiken, die in Auseinandersetzung mit der Kritik durch Philipp von Hessen entstanden sind.

Abschließend ist darauf hinzuweisen, dass der „Ratschlag“ und der auf den 10. Mai 1539 datierte Verteidigungsbrief nur einen begrenzten Einfluss auf die folgenden Judenordnungen in Hessen ausübten. In die Judenordnung, die Landgraf Philipp schließlich Mitte des Jahres 1539<sup>126</sup> erlässt, wurde zwar das Verbot des Talmudunterrichts<sup>127</sup> aufgenommen, ebenso Bucers Forderung, das Schutzgeld dem Vermögen der Juden proportional anzupassen<sup>128</sup>; die strengen Restriktionen hinsichtlich der Berufstätigkeit der Juden, die Bucer forderte, fanden jedoch keinen Eingang in diese oder spätere Ordnungen.<sup>129</sup>

---

<sup>124</sup> Vgl. BUCER, Brief „an einen guten Freund“, 362,1-22; 365,21-34. KOHLS gesteht hier in Anm. 4 ein, dass ihm kein Druck des Briefs Philipps von Hessen vom 23. Dezember bekannt ist. Auch im Hessischen Staatsarchiv Marburg ist aktuell kein solcher Druck zu finden, vgl.: <https://arcinsys.hessen.de/arcinsys/detailAction?detailid=v5098511> (13.3.2018). Es sind Drucke des „Ratschlags“ überliefert, die Anfang des Jahres 1539 in Kassel und Erfurt erschienen und wohl nicht von Bucer selbst in Auftrag gegeben worden waren, vgl. KOHLS, Einleitung (BDS 7), 339. Jedoch scheint nichts auf jüdische Auftraggeber hinzuweisen. Möglicherweise unterstellt Bucer den Juden dieses intrigante Vorgehen, da dies seine weitere Polemik gegen sie untermauerte, vgl. COHEN, Bucer, 99. Im Übrigen kann ich in Bucers Beschreibung selbst keinen Hinweis darauf finden, dass er annahm, die Juden hätten den Ratschlag und das Schreiben des Landgrafen *zusammen* in Druck gegeben.

<sup>125</sup> Vgl. BUCER, Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 362-376.

<sup>126</sup> Vgl. PHILIPP VON HESSEN, Juden-Ordnung (BDS 7), 391-393; zur Datierung vgl. KOHLS, Einleitung (BDS 7), 334. Einen im Vergleich zum „Ratschlag“ ähnlich „milden“ Ton schlägt der 1938 verfasste „Entwurf einer Judenordnung in elf Artikeln“ an (PHILIPP VON HESSEN, Entwurf (BDS 7), 383-385), der jedoch nie zur Geltung gelangte.

<sup>127</sup> Vgl. PHILIPP VON HESSEN, Juden-Ordnung (BDS 7), 391,5-13. Zu Bucers Polemik gegen den Talmud vgl. S. 36f.

<sup>128</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 358,21-359,3.; PHILIPP VON HESSEN, Juden-Ordnung (BDS 7), 393,17-19.

<sup>129</sup> Vgl. KOHLS, Einleitung (BDS 7), 334f. Zu Bucers Ansicht, dass die Juden nur in den niedrigsten Berufen arbeiten dürften, vgl. S. 39-41. Ein Motiv für Philipp, diese wirtschaftlichen Restriktionen abzulehnen, könnte darin bestanden haben, ihre Zahlungsfähigkeit für den „Schutzpfennig“ zu erhalten. Für einen Überblick über nachfolgende Judenordnungen in Hessen vgl. BATTENBERG, Judenordnungen, 86-122.

## 2.2. Exkurs: Jüdische Reaktionen

Reaktionen jüdischerseits auf den „Ratschlag“ und den Verteidigungsbrief Bucers sind belegt in der „Trostschrift ahn seine Brüder wider Buceri büchlein“<sup>130</sup>, verfasst von Josel von Rosheim im Jahr 1541. Josel widerspricht hier Bucers Polemik gegen das Judentum und wendet sich den hessischen Juden seelsorgerlich zu. Anscheinend hatten diese sich zuvor an Josel gewandt und geklagt, sie wären durch Bucers Schrift bei ihrer Obrigkeit in Ungnade gefallen und würden nun zum Besuch christlicher Predigten gedrängt; zudem sei das gemeine Volk gegen sie aufgereizt, was in Handgreiflichkeiten zum Ausdruck komme.<sup>131</sup> Josel hatte nach eigener Aussage bereits im Februar 1539 auf dem Frankfurter Fürstentag Bucer zur Rede gestellt, nachdem er selbst auf einer Straße bei Friedberg Augenzeuge eines Raubüberfalls auf einen Juden geworden war, bei dem die Angreifer ihre Tat mit Verweis auf Bucer zu legitimieren suchten.<sup>132</sup>

Den Zwang, christliche Predigten zu besuchen, lehnt Josel als unangemessenen Zweifel am Glauben der Juden ab.<sup>133</sup> Er zieht Mal 3,22 als Schriftbeweis für die bestehende Gültigkeit des mosaischen Gesetzes heran, denn Maleachi sei der letzte der Propheten gewesen (dem somit kein anderer Prophet widersprechen konnte).<sup>134</sup> Bucers auf Gal 4,21-31 basierende Aussage, die Juden seiner Zeit stammen nicht von Isaak, sondern von Ismael ab, sucht Josel ebenfalls zu widerlegen.<sup>135</sup> Zum Vorwurf des Wuchers äußert er sich folgendermaßen: Die Juden haben das göttliche Recht dazu, von Fremdlingen einen Zins zu nehmen, da sie selbst mit zahlreichen

---

<sup>130</sup> Die hebräische oder jiddische Originalfassung dieses Textes zur Verlesung in den Synagogen ist nicht erhalten, jedoch liegen Auszüge aus der deutschen Abschrift vor, die Josel dem Straßburger Rat in beschwichtigender Absicht vorlegte, vgl. KOHLS, Einleitung (BDS 7), 332; STERN, Rosel von Rosheim, 140; FRAENKEL-GOLDSCHMIDT, Historical Writings, 350. FRAENKEL-GOLDSCHMIDT, Historical Writings, 357-363, stellt den Versuch einer annäherungsweise Rekonstruktion des deutschen Textes anhand verschiedener Überlieferungen dar, vgl. a. a. o., 356.

<sup>131</sup> Vgl. JOSEL VON ROSHEIM, Trostschrift, 357-359.

<sup>132</sup> Vgl. a. a. O., 358. E.-W. KOHLS geht davon aus, dass folgende Bemerkung in Bucers Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7) auf die Begegnung mit Josel bezogen ist: „hat ein Jud mich selb wöllen bereden, wir haben inen in diem stuck seer onrecht gethon“, a. a. O., 375,5f.

<sup>133</sup> Vgl. JOSEL VON ROSHEIM, Trostschrift, 359. Josel berichtet hier zwar davon, dass er regelmäßig Predigten Capitos besuchte, jedoch wird aus seiner Darstellung erstens deutlich, dass dies freiwillig geschah und zweitens, dass gewisse Elemente in christlichen Predigten für jüdische Hörer anstößig sind, vgl. S. 8.

<sup>134</sup> Vgl. a. a. O., 360; 367.

<sup>135</sup> Die erhaltenen Zusammenfassungen dieses Abschnitts lassen eine Rekonstruktion der 10 Argumente nicht zu. Überliefert ist lediglich Josels Verweis auf die alljährliche Trauer um die Zerstörung Jerusalems, die er offenbar als Zeichen der Kontinuität zum Judentum des Zweiten Tempels ansieht, vgl. a. a. O., Trostschrift, 360; 368.

finanziellen Abgaben beschwert werden. Die Nicht-Juden nötigen die Juden somit dazu, sie als Fremdlinge zu erachten und ihnen zwecks des eigenen Lebensunterhalts Zins abzunehmen; würde der Druck der Abgaben von den Juden genommen, wären diese bereit, auf den Zins zu verzichten.<sup>136</sup> Josel tadelt hier jedoch auch jene Juden, die einen höheren Zins nehmen, als nach der Tora erlaubt ist und macht sie für die Wucher-Vorwürfe gegen die Juden im Allgemeinen verantwortlich. Sie sollen ihr Vertrauen auf Gott setzen, anstatt sich von der nicht-jüdischen Umwelt zu Habgier verleiten zu lassen.<sup>137</sup>

Unklar ist, worauf sich die Aussage, es gebe heutzutage keine Idolatrie mehr, bezieht.<sup>138</sup> Entweder möchte Josel deutlich machen, dass von den Juden keinerlei Götzenbilder verehrt werden, oder aber er entgegnet hier Bucers Vorwurf, die Juden würden die Christen verfluchen, indem er jüdische Fluchformeln wie die *Birkat ha-Minim* – die Verfluchung der Ketzer im Achtzehnbittengebet – in Bezug auf die Idolatrie deutet und nun deutlich macht, dass dies nicht gegen die Christen seiner Zeit gerichtet sein könne.<sup>139</sup> Josel nimmt des Weiteren Bezug auf ein Empfehlungsschreiben Capitos, dass er anlässlich seiner Reise zum sächsischen Kurfürsten erhalten hatte<sup>140</sup>, um einen christlichen Theologen zu zitieren, der anhand der paulinischen Metapher vom Ölbaum bei der Obrigkeit für Gnade gegenüber den Juden plädiert.<sup>141</sup> Er stimmt der Forderung des „Ratschlags“ zu, dass die Juden nicht mit Christen in religiösen Fragen streiten sollen und betont, dass diese für die Obrigkeit zu bitten haben und die Christen nicht verfluchen dürfen.<sup>142</sup>

---

<sup>136</sup> Vgl. a. a. O., 360; 368f. Hier ist Josel durchaus mit Bucer auf einer Linie, der ebenfalls die ausbeuterische Praxis der Judensteuer und ihre negativen sozialen Folgen kritisiert, vgl. S. 31f.; 40.

<sup>137</sup> Vgl. a. a. O., 360; 369. C. FRAENKEL-GOLDSCHMIDT weist in den Anmerkungen darauf hin, dass die „Habgier“ jener Juden vor dem Hintergrund der prekären finanziellen Umstände unter der christlichen Herrschaft zu verstehen ist und dass Josel sich dessen durchaus bewusst war.

<sup>138</sup> Vgl. a. a. O., 361.

<sup>139</sup> Vgl. a. a. O., 370. Die Frage, auf wen sich die *Birkat ha-Minim* ursprünglich bezieht, wird in der Forschung kontrovers diskutiert, vgl. MARCUS, *Birkat ha-Minim Revisited*, 523-551. Dass sie unter der christlichen Herrschaft früher oder später gegen das Christentum gerichtet wird, ist jedoch kaum zu bestreiten. Zur Rezeption dieser Fluchformel im deutschsprachigen Raum in der (vor-)reformatorischen Zeit, insbesondere im Rahmen der Reuchlin-Pfefferkorn-Debatte und der auf der öffentlichen Diskussion mit Josel von Rosheim auf dem Augsburger Reichstag basierenden Schrift „Der gantz Jüdisch Glaub“ (1530/1531) Antonius Margarithas, vgl. LANGER, Cursing, 104-112.

<sup>140</sup> Vermutlich ist Capitos Brief an Luther vom 26. April 1537 gemeint, den dieser, wie Josel hier betont, im Auftrag Bucers verfasst hatte, vgl. CAPITO, Brief an Luther, 191-193.

<sup>141</sup> Vgl. JOSEL VON ROSHEIM, Trostschrift, 361; CAPITO, Brief an Luther, 192.

<sup>142</sup> Vgl. a. a. O., 362; 372. In der Forderung, dass Juden für die Obrigkeit beten sollen, sieht FRAENKEL-GOLDSCHMIDT eine Anspielung auf Jer 29,7. Josel wiederholt hier nach eigener Aussage Argumente, die er 1530 gegen die Anschuldigungen Margarithas hervorgebracht hatte.

Schließlich verteidigt er das jüdische Gebet gegenüber Bucer, da es auf den Psalmen beruhe und nach Dan 9,3 und 2Kön 22,19 mit Bescheidenheit ausgeführt und von Gott erhört werde. Zudem wird auf den universalistischen Gehalt des Gebets angespielt.<sup>143</sup>

Abschließend ist auf die herausragende Bedeutung der „Trostschrift“ als historische Quelle hinzuweisen. Sie dient uns heute einerseits als Zeugnis über unmittelbare Auswirkungen des „Ratschlags“ im alltäglichen Zusammenleben zwischen Juden und Christen in Hessen. Zum anderen finden wir hier theologische Argumente, mit denen *der* Vertreter der jüdischen Bevölkerung des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts sich einerseits seinen jüdischen Geschwistern zuwandte, um diese in ihrem Glauben zu stärken, andererseits christliche Gesprächspartner davon zu überzeugen suchte, dass die von Bucer (und anderen) gegen das Judentum erhobenen Anklagen unberechtigt waren. Hiermit können wir Einblick erhalten in eine *zeitgenössische jüdische Sichtweise* auf die Schriften und Ereignisse der Reformation, eine Perspektive, die vergleichsweise selten vernommen wird.<sup>144</sup>

### 2.3. Form und Intention

Beim „Ratschlag“<sup>145</sup> handelt es sich um das Gutachten eines Theologen zu einer religionspolitischen Frage, das auf Anfrage erstellt wurde. Der Text ist somit was seinen *Sitz im Leben* betrifft grundlegend verschieden von Capitos

---

<sup>143</sup> Vgl. JOSEL VON ROSHEIM, Trostschrift, 362f.; 373. FRAENKEL-GOLDSCHMIDT rekonstruiert am Ende der Edition den Inhalt von Folio 35 anhand der erhaltenen Überschrift mithilfe eines Abschnitts aus einem Brief an den Straßburger Rat von 1943 folgendermaßen: Josel verteidige hier den Talmud als eine notwendige Interpretation der schriftlichen Torah, in der mit Dtn 17(,11) bereits die Autorität der Weisen zu einer solchen Interpretation angelegt sei. Zudem enthielte der Talmud entgegen aller Vorwürfe keine Abschätzigkeiten. Vgl. a. a. O., 363; 373f. NAOMI SCHENDOWICH, die die Monographie ins Englische übersetzt hat, weist jedoch auf Probleme dieser Rekonstruktion hin, vgl. FRAENKEL-GOLDSCHMIDT, Historical Writings, 355.

<sup>144</sup> Diese Beobachtung ergab sich aus den Vorrecherchen für die vorliegende Arbeit. Einen Überblick über jüdische Reaktionen auf die Ereignisse der Reformationszeit (auch mit Blick auf vorreformatorische Bewegungen und die zweite und dritte Generation der Reformation) bieten jedoch BEN SASSON, Reformation, passim; FRIEDMANN, Reformation, 26-40. Zu Reaktionen auf Luther vgl. LAPIDE, Stimmen, passim.

<sup>145</sup> Der Text liegt in einer Edition E.-W. KOHLS (BDS 7, 342-361) vor, die auf dem von drei Schreibern in Reinschrift übertragenen Manuskript beruht, das Bucer der hessischen Kanzlei zukommen ließ, sowie drei Drucke aus der ersten Hälfte des Jahres 1939 berücksichtigt (darunter ein Exemplar der von Bucer in Auftrag gegebenen Straßburger Ausgabe), vgl. KOHLS, Einleitung (BDS 7), 338f.

Hoseakommentar. Zwar enthält er auch theologische Überlegungen, in erster Linie wird hier jedoch ein politisches bzw. juristisches Problem – nämlich der ungesicherte rechtliche Status der Juden – bearbeitet. Dies wird erstens daran deutlich, dass Bucer den „Fürschlag, wie die Juden zudulden sein sollen“, den er von der hessischen Kanzlei erhalten hat<sup>146</sup>, an den Anfang des Textes stellt; zweitens an den Anspielungen auf alttestamentliche Gesetzestexte zum Umgang mit den „Fremdlingen“ sowie mit den Abtrünnigen Israels, die als aktuelle und bindende rechtliche Vorschriften verstanden werden<sup>147</sup>, und auf den Codex Justiniani.<sup>148</sup> In der Frage des konkreten Umgangs mit den Juden im hessischen Territorium wird vor allem der Gedanke der Bestrafung betont, ein Aspekt, der in Bucers Römerbriefkommentar von 1536 wohl nicht hervortritt<sup>149</sup>, jedoch aus den „Dialogi“ von 1535 bekannt ist.<sup>150</sup> Vermutlich wird dies für Bucer an dieser Stelle relevant, da er an eine weltliche Obrigkeit schreibt, die er verantwortlich sieht für das religiöse Heil der Untertanen und die ermächtigt ist, zu diesem Zweck Strafen anzudrohen und zu verhängen.<sup>151</sup> Dass der Ratschlag an eine christliche Obrigkeit gerichtet ist, wird bereits im Titel deutlich und im weiteren Verlauf ist immer wieder die Rede von „Obern“, „Oberkeiten“, von denen, „die ein gut Pollicey vnd rechte regirung halten vnd furen wollen“<sup>152</sup> und denen, „denen die Religion vnd gut policey lib ist“<sup>153</sup>. Indem Bucer im Mai 1539 den „Ratschlag“ in Druck gibt, erweitert er den

---

<sup>146</sup> In der Forschung ist umstritten, wer als Verfasser hinter diesem „Vorschlag“ steht. Nach der Darstellung Bucers sind es die hessischen Juden selbst, vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 357,9f. SAALFELD, Judenpolitik, 529 geht jedoch von einem Irrtum Bucers aus und betont, dass Artikel 6 und 7 nicht von jüdischen Interessensvertretern stammen können. Hinter den Artikel 1-5 vermutet er höchstens einen mittelbaren Einfluss jüdischer Stimmen, keine jüdischen Verfasser. KOHLS, Einleitung, 324, geht dagegen davon aus, dass Vertreter der hessischen Juden die ersten fünf Artikel in der landgräflichen Kanzlei einreichten und die letzten beiden dort ergänzt wurden. Nach EELLS, Bucer's Plan, 128, war möglicherweise auch der Landgraf selbst beteiligt.

<sup>147</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 344f.; Zudem werden prophetische Texte zitiert, die als „göttliches Recht“ präskriptiv interpretiert werden, so z. B. Dtn 28,64-68 (vgl. a. a. O., 352,24); Dtn 28:43-44 (vgl. a. a. O., 353,24-356,13).

<sup>148</sup> Vgl. a. a. O., 347-350; 352. Zur herausragenden Bedeutung des römischen Rechts in Bucers Werk vgl. ZWIERLEIN, Reformation, 29-41.

<sup>149</sup> Vgl. KOHLS, Einleitung (BDS 7), 327f.

<sup>150</sup> Vgl. z. B. BUCER, Dialogi (BDS 6,2) 148-150; 168; 173.

<sup>151</sup> Die weltlichen Obrigkeiten hatten seit dem Reichstag zu Speyer 1529 das Recht, Ketzer zu verurteilen, vgl. MOLTER, Darstellung, 179.

<sup>152</sup> BUCER, Ratschlag (BDS 7), 344,6f.

<sup>153</sup> A. a. O., 355,14f.

Adressatenkreis jedoch von Philipp von Hessen und seinen Beratern auf eine breite Öffentlichkeit, nun in apologetischer Absicht.

Der auf den 10. Mai 1539 datierte Brief<sup>154</sup> ist auf der Textebene zunächst an einen „Erbar Herre und gute[n] freund“<sup>155</sup> gerichtet; jedoch ist zu vermuten, dass dieser anonyme Freund fiktiv ist.<sup>156</sup> In jedem Fall macht die Tatsache, dass Bucer den Brief zusammen mit dem „Ratschlag“ drucken lässt, deutlich, dass dieser primär an eine breite Öffentlichkeit adressiert ist und verfasst wurde, um den „Ratschlag“ gegen Kritik zu verteidigen, insbesondere den Vorwurf, Bucers Forderungen seien unvereinbar mit der Haltung des Landgrafen Philipp zu den Juden. Die Quellenlage lässt nur Vermutungen darüber zu, ob der Antwortbrief Philipps vom 23. Dezember 1538 tatsächlich zuvor durch Drucke verbreitet wurde.<sup>157</sup> Dass Bucer in diesem öffentlichen Verteidigungsbrief explizit zahlreiche der Einwände des Landgrafen zu relativieren oder widerlegen sucht, könnte jedoch als Indiz dafür angesehen werden, dass diese an die Öffentlichkeit geraten waren – durch wessen Hände auch immer.

#### 2.4. Gliederung

Dem „Ratschlag“ wird der in sieben Artikel gegliederte „Vorschlag“ der hessischen Kanzlei vorangestellt.<sup>158</sup> Dessen erste fünf Artikel sind auf Fragen der Wirtschaft und der Selbstverwaltung der Juden bezogen, konkret: Handels- und Zinsrecht, die Einsetzung einer jüdischen Aufsichtsperson für die gemeindeinterne Behandlung von Strafdelikten und den Schutzpfennig. Die letzten beiden Artikel behandeln

---

<sup>154</sup> Der Text ist auf Basis des Drucks von 1539 ebenfalls von E.-W. KOHLS ediert und bearbeitet (BDS 7, 362-376).

<sup>155</sup> BUCER, Brief an einen „guten Freund“ (BDS 7), 362,1.

<sup>156</sup> KAUFMANN, Judenschriften, 87-90, weist auf die Parallele zu Luther Judenschrift „Wider die Sabbather an einen guten Freund“ aus dem Jahr 1538 hin. Er vermutet, dass Luther und Bucer sich des literarischen Stilmittels des anonymen „Freundes“ bedienen, um so den Eindruck zu erwecken, ein Bekannter habe sie mit für Juden belastende Nachrichten versorgt. Durch die Unmöglichkeit einer zeitlichen und geographischen Einordnung sind die genannten Vorwürfe für potenzielle Diskussionspartner (wie etwa Josel von Rosheim) schwer zu widerlegen und können bei den Lesern diffuse Ängste schüren.

<sup>157</sup> Vgl. S. 24f.

<sup>158</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 342,3-343,8.

religiöse Fragen, nämlich das Institut der „Judenpredigten“<sup>159</sup> und das Verbot des Disputierens in Glaubensfragen. Die Antwort Bucers auf den „Vorschlag“ erfolgt nun in zwei Schritten: Zunächst wird, ausgehend von biblischen Texten, der kirchlichen Tradition sowie dem römischen Recht (Codex Justiniani) die Frage behandelt, ob den Juden überhaupt ein Aufenthaltsrecht unter den Christen zuteil werden soll.<sup>160</sup> Zugrundegelegt ist hierbei Bucers Auffassung, dass die religiöse Einheit Voraussetzung für eine geordnete Staatsverwaltung („pollicey“) und daher die weltliche Obrigkeit für den Schutz und die Verbreitung der wahren Religion verantwortlich sei.<sup>161</sup> Im zweiten Schritt werden anschließend die strengen Bedingungen erläutert, unter denen eine jüdische Präsenz in der christlichen Gesellschaft stehen muss.<sup>162</sup>

Im Rahmen des zweiten Schritts steht die eigentliche Auseinandersetzung mit den sieben Artikeln des „Vorschlags“.<sup>163</sup> Bucer lehnt die ersten drei Artikel ab bzw. plädiert für eine Verschärfung der darin getroffenen Restriktionen, da seiner Ansicht nach die Juden durch das Handelsrecht außerhalb der Städte mit Zünften (Artikel 1) „vber die Christen gesetzt“<sup>164</sup> würden; da man aufgrund von Bestechung den Handel nicht in verlässlicher Weise überwachen könne (Artikel 2); und da sie „leyens bedorffen [sollen] vnd nicht zuleyenn haben, also hats der herre vber sie gesprochen“<sup>165</sup>, was dem eingeschränkten Recht zum Geldverleih (Artikel 3) widerspricht. Auch das Amt eines Aufsehers innerhalb der jüdischen Gemeinde (Artikel 4) wird abgelehnt, „dan wer wolt des huiiter huitenn?“<sup>166</sup> In Blick auf das Institut des Schutzpfennigs (Artikel 5) kritisiert Bucer dessen Missbrauch durch die Obrigkeiten, der mittelbar zur Ausbeutung der ärmeren Bevölkerung durch die Juden beitrage, und fordert, dass die Schutzsteuer am Vermögen der Juden bemessen werden solle.<sup>167</sup> In Blick auf Artikel 6 und 7 wird auf die vorangehende Argumentation verwiesen, in der sowohl die Forderung nach „Judenpredigten“ als

---

<sup>159</sup> Vgl. zu diesem Institut a. a. O., 343; QUIRMBACH, Untersuchungen, 401f.; 460f. RENGSTORF/KORTZFLEISCH, Handbuch, 250-252. Ursprünglich eine Einrichtung der Bettelorden reicht es mindestens ins 13. Jahrhundert zurück.

<sup>160</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 343-351.

<sup>161</sup> Vgl. a. a. O., 344,3-11; MOLTER, Darstellung, 180.

<sup>162</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 351-359.

<sup>163</sup> Vgl. a. a. O., 357-359.

<sup>164</sup> A. a. O., 357,14.

<sup>165</sup> A. a. O., 357,25f.; vgl. Dtn 28,44.

<sup>166</sup> A. a. O., 358,18f.

<sup>167</sup> Vgl. a. a. O., 358,20-359.

auch das Verbot des Disputierens in religiösen Fragen bereits Bucers Zustimmung erhalten haben<sup>168</sup>, denn dieser stellt, die Reihenfolge des „Vorschlags“ umkehrend, in seinem „Ratschlag“ die religiösen Fragen als Ausgangspunkt vor die wirtschaftlichen.<sup>169</sup>

Am Ende der Schrift steht eine Zusammenfassung der Bedenken gegen eine Duldung der Juden, nun explizit auf die Situation in Hessen und die Frage nach einer Verlängerung des Aufenthaltsrechts bezogen.<sup>170</sup> Im Schlussplädoyer wird jedoch daran erinnert, dass eine Duldung der Juden im christlichen Territorium einerseits hoffen lässt, „das man jrer etliche zu jrem heil gewinnen mochte“<sup>171</sup>; andererseits diene sie dazu, anhand der Strafe und Buße der Juden die christlichen Einwohner von der Gottlosigkeit abzuschrecken.<sup>172</sup>

In der Einleitung des Briefs „an einen guten Freund“ gibt Bucer vor, eine Klage seines „Freundes“ zusammenzufassen, die ihn vorab erreicht habe: Die Juden seien über den „Ratschlag“ ergrimmt und haben den Brief Philipps vom 23. Dezember 1538, den sie als Einspruch gegen den „Ratschlag“ verstehen, an sich gebracht und drucken lassen.<sup>173</sup> Sie würden nun zudem den Papst und sein Gefolge „gegen uns hoch preisen“<sup>174</sup>. Diese – fingierte oder reale – antireformatorische jüdische Polemik aufgreifend, widmet Bucer die folgenden Seiten<sup>175</sup> der Erläuterung, inwiefern „der Pöpstler und Juden glaube und Religion eben ein ding“<sup>176</sup> sei.

Anschließend wehrt Bucer sich gegen den Vorwurf, Philipp von Hessen hätte in seinem Antwortbrief bekundet, dass er „wider den gelerten Rahtschlag gesinnet sei“<sup>177</sup>. Er äußert zunächst Zweifel daran, ob der Brief tatsächlich aus Philipps

---

<sup>168</sup> Vgl. a. a. O., 352,4-18.

<sup>169</sup> Vgl. EELLS, Bucer's Plan, 131. QUIRMBACH, Untersuchungen, 397, fasst zusammen: „Dem Fürstenstaat geht es letztlich um den wirtschaftlichen Nutzen, den er aus der bedrückten Lage und der damit verbundenen Wehrlosigkeit der jüdischen Bürger ziehen kann. Bucer und seinen Mitunterzeichnern geht es um eine grundsätzliche Klärung jüdischer Existenz in Hessen.“

<sup>170</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 359,5-360,13. Folgende Aussage könnte als Indiz dafür angesehen werden, dass die hessischen Geistlichen ursprünglich für eine Ausweisung der Juden plädierten: „Derhalben sie einmalh erkennen vnd schliessenn, das es nutzlicher vnd besser sein muste, die juden, als die sach jtzt zurzeit jm Fursthenthvmb gestelt, lenger jm fursthenthvmb nicht zugelduldenn.“, a. a. O., 360,11-13.

<sup>171</sup> A. a. O., 360,16f.

<sup>172</sup> Vgl. a. a. O., 360,17-20.

<sup>173</sup> Vgl. BUCER, Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 362,1-22.

<sup>174</sup> A. a. O., 362,7f.

<sup>175</sup> Vgl. a. a. O., 362,23-365,20.

<sup>176</sup> A. a. O., 363,10f.

<sup>177</sup> A. a. O., 366,7f.



Hand stammt und betont dann, dass sicher weder der Landgraf noch die hessischen Räte damit einverstanden seien, dass der Brief gedruckt wurde, genausowenig wie er selbst mit der Veröffentlichung seines „Ratschlags“ einverstanden sei.<sup>178</sup> Vehement betont er, dass Philipp „unserem Rahtschlag im hauptstück mit nicht zu wider ist“<sup>179</sup> und sich allein aufgrund seiner Barmherzigkeit von Juden dazu habe überreden lassen, ihnen den Handel weiterhin zu erlauben, während er hinsichtlich des Wuchers sowie der religiösen Verpflichtungen die im „Ratschlag“ vertretenen Ansichten vollkommen teile.<sup>180</sup>

Nach einer knappen Zusammenfassung von Argumenten aus dem „Ratschlag“<sup>181</sup> widmet Bucer sich ausführlich der Widerlegung der biblisch-theologisch begründeten Einwände, die Philipp in seinem Antwortbrief hervorgebracht hat.<sup>182</sup> Diese geht in eine grundsätzlichere Reflexion über religiöse Verfehlung, die Verantwortung der Obrigkeit, solche zu verhindern und die auf das Evangelium folgende Verantwortung des Menschen über.<sup>183</sup> Schließlich wird auf den Sonderstatus der Juden unter den Feinden des Evangeliums „umb der vätter willen und das inen der Herre noch ferner gnade thun wille“<sup>184</sup> verwiesen.

Abschließend knüpft Bucer wieder eng an den „Ratschlag“ an, indem er erläutert, welche Arbeiten den Juden erlaubt sein sollen<sup>185</sup>, und warum man sie vom Zinsgewerbe und vom Handel ausschließen solle.<sup>186</sup> Er betet für eine Bekehrung

---

<sup>178</sup> Für beides macht Bucer abermals die Juden verantwortlich, vgl. a. a. O., 365,21-366,5. Wie oben (vgl. S. 24f.) erläutert, gibt außer Bucers Anschuldigung keinen Hinweis auf ein solches Vorgehen der Juden. M. E. ist davon auszugehen, dass die Veröffentlichung des „Ratschlags“ gegen Bucers Willen eher von (christlichen) Befürwortern seiner Argumentation veranlasst wurde als von (jüdischen) Gegnern.

<sup>179</sup> A. a. O., 366,11f.

<sup>180</sup> Vgl. a. a. O., 366,12-31. Auf diese Fragen geht Philipp in seinem Antwortbrief auf den Ratschlag konkret nicht ein, wohl aber in seinem „Entwurf einer Judenordnung in elf Artikeln“ (Ende 1538), vgl. PHILIPP VON HESSEN, Entwurf (BDS 7), 383-385. Tatsächlich nimmt Philipp hier die von geforderten Einschränkungen der jüdischen Religionspraxis auf, jedoch nicht das vollkommene Zinsverbot. Ob Bucer dieser „Entwurf“ bekannt war, kann nur vermutet werden, jedoch scheint vor dem Hintergrund seiner Involviertheit in die Debatte um den Status der Juden nicht unwahrscheinlich, dass der Landgraf oder die hessische Kanzlei ihm diesen zukommen ließen.

<sup>181</sup> Vgl. BUCER, Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 366,32-367,15.

<sup>182</sup> Vgl. a. a. O., 367,16-371,37.

<sup>183</sup> Vgl. a. a. O., 371,38-373,15.

<sup>184</sup> Vgl. a. a. O., 373,22f.

<sup>185</sup> Vgl. a. a. O., 373,35-375,13.

<sup>186</sup> Vgl. a. a. O., 375,14-376,7.

der Juden sowie der „argen Christen“<sup>187</sup>, bevor der Brief mit einem formellen Grußwort an den anonymen „Freund“ endet.<sup>188</sup>

## 2.5. Analyse

*Das Christentum als „wahres Israel“ bzw. „wahre Religion“*<sup>189</sup>

In Anlehnung an Gal 4,21-31 geht Bucer davon aus, dass die Christen das „wahre Israel“ seien, also das von Gott auserwählte Volk.<sup>190</sup> Das Judentum *post Christi adventum* sei dagegen „nicht vom verheissenen Samen Isaacs, sonder von der Hagar Ismaheliten“<sup>191</sup> und die Juden würden daher „die Christen, den waren Israel hassen, und verfolgen“<sup>192</sup>. Bucer geht also, wie es der kirchlichen Tradition entspricht<sup>193</sup>, von einer Substitution des Volkes Israel durch die (heiden-)christliche Kirche aus. Röm 11,16-18 interpretiert er dahingehend, dass „Paulus den ongläubigen Juden mit nichten gestehet, das sie das heilig und herrlich Gottes geschlecht seien, sonder das zeuget er, Got sein volck und das heilig geschlecht nicht verstossen [habe], weil er ihn [i. e. Christus] und seinesgleichen vom selbigen volck geporen aus gnaden zum heil erwehlet und berüffen habe und noch mehr berüffen werde, wann nun die fülle der Heiden eingegangen seie.“<sup>194</sup> Röm 9,6-7 wird mit Joh 8,44 in Verbindung gebracht: Die Juden seien mitnichten Abrahams Kinder, sondern vielmehr Kinder des Teufels.<sup>195</sup> Die paulinische Rede, dass Gott die Juden „nach der wale lieb [hab] umb der vetter willen“ (Röm 11,28), könne nicht auf die „ungläubigen“ Juden der

---

<sup>187</sup> Vgl. a. a. O., 376,8-23.

<sup>188</sup> Vgl. a. a. O., 376,24-30.

<sup>189</sup> Die Gliederung der Analyse in die folgenden Themenabschnitte entspricht nicht der Darstellung in Bucers Quellen, sondern soll der Übersichtlichkeit dienen. In Bucers Texten sind die verschiedenen Aspekte oft in enger Verbindung oder im Wechsel dargestellt, da sie einander bedingen.

<sup>190</sup> STROHM, Bucer, 87-89, betont die Bedeutung der Erwählungslehre für Bucers Theologie. Ausgehend von seiner Prädestinationslehre muss er zunächst eine bleibende Erwählung Israels annehmen; dies führt bei ihm jedoch nicht zu einer positiven Haltung gegenüber den zeitgenössischen nicht-christusgläubigen Juden, da er diese nicht in die Erwählung eingeschlossen sieht.

<sup>191</sup> BUCER, Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 364,28f.

<sup>192</sup> A. a. O., 364,29f.

<sup>193</sup> Vgl. S. 18f.

<sup>194</sup> A. a. O., 368,11-16. Bucer reagiert hier auf Philipp von Hessens Argument, die Juden seien ein „herrlich geschlecht“, da Christus nach dem Fleisch von ihnen stammen (vgl. Röm 9,5), vgl. PHILIPP VON HESSEN, Brief an die Räte (BDS 7), 380,7f.

<sup>195</sup> Vgl. BUCER, Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 368,17-25.

Gegenwart bezogen sein, sondern allein auf die „alten lieben vetter“.<sup>196</sup> Die Juden seien „zerbrochene zweige, die nit mehr an der heiligen wurtzel hangen“; denn da Bucer Gottes Bund mit dem Volk Israel im Christentum fortgesetzt sieht<sup>197</sup>, kann er das zeitgenössische Judentum nicht in Kontinuität zu den Bundesträgern sehen.<sup>198</sup>

### *Duldung der Juden im christlichen Territorium*

Von der Prämisse ausgehend, dass das Christentum das „wahre Israel“ und somit die einzig „wahre Religion“ sei, kann Bucer das alttestamentliche Fremdenrecht sowie das Naturrecht<sup>199</sup> auf die christliche Gesellschaft übertragen, wo die „ungläubigen“ Juden ihrerseits als Fremde zu behandeln seien. Explizit bezieht er sich auf Dtn 7,1-5; 13,6; 17,12<sup>200</sup>; 28,43f.<sup>201</sup>; 28,64-68<sup>202</sup>; implizit auf Ex 20,10; 23,10-12 und Dtn 5,14<sup>203</sup>; 10,18f<sup>204</sup>. Gott habe den Israeliten geboten, dass die Fremdlinge, die ihren Glauben annehmen, gut zu behandeln seien<sup>205</sup>; diejenigen, die die „wahre Religion“ nicht anzunehmen bereit sind, dürfen jedoch nicht geduldet, sondern müssen gestraft werden, um so die „schwachgleubigen vnd einfeltigen“ zu schützen.<sup>206</sup> Aus diesem Grund haben bereits viele Landesherren

---

<sup>196</sup> Vgl. a. a. O., 369,2-9, a. a. O., 373,21f., ist die Rede von den „alten und künfftigen heiligen, so von Juden geporen sind und noch in künfftigem sollen geporen werden.“

<sup>197</sup> Dies wird auch deutlich in seinem an Hebr 8,8-13 angelehnten christologischen Verständnis von Jer 31,31-34, womit er auf PHILIPP VON HESSEN, Brief an die Räte, 380,31-381,8, reagiert. Vgl. BUCER, Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 371,18-24.

<sup>198</sup> Bucer reagiert mit diesem Abschnitt in seinem Verteidigungsbrief auf Philipp von Hessen, der im Brief vom 23. Dezember 1538 Röm 11,17-24 zitiert hat, um für Milde gegenüber den Juden zu plädieren (vgl. PHILIPP VON HESSEN, Brief an die Räte (BDS 7), 380,5-25). Jedoch ist anzunehmen, dass er hier lediglich theologische Prämissen klarstellen möchte, die er dem „Ratschlag“ bereits zugrundegelegt hat, vgl. STROHM, Bucer, 82; 87-92. Zu Bucers Verständnis von der substantiellen Einheit des Alten und Neuen Bundes als Ausgangspunkt seiner Israellehre vgl. a. a. O., 89-92; DETMERS, Reformation, 186-198.

<sup>199</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 345,16: „auß dem gesetz Gottes vnd der natur“.

<sup>200</sup> Vgl. a. a. O., 344.

<sup>201</sup> Vgl. a. a. O., 353-356; DERS., Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 366f.; 369f.

<sup>202</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 352.

<sup>203</sup> Vgl. a. a. O., 344f.

<sup>204</sup> Vgl. BUCER, Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 370,32-371,6.

<sup>205</sup> QUIRMBACH, Untersuchungen, 416, weist darauf hin, dass Bucer hier in einer Weise auf Ex 20,10;23,10-12 und Dtn 5,14 anspielt, die der Intention des biblischen Textes nicht gerecht wird. Dort geht es mit der Ausweitung des Sabbatgebotes auf die Fremden und Sklaven nicht um deren Bekehrung, sondern um ihr Recht auf Partizipation am segensreichen Gebot der Arbeitsruhe.

<sup>206</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 344,16-345,22. Im Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 370,32-371,6, betont Bucer, auf einen PHILIPP VON HESSEN, Brief an die Räte, 381,11-13, reagierend, dass Dtn 10,18f. lediglich auf die religiös assimilierten Fremdlinge bezogen sei und dass

und Städte, ebenso „etliche von den eltern kirchenn“, die Juden vertrieben.<sup>207</sup> Jedoch haben zahlreiche der „altenn Christlichenn keyser“ und der „alten fromen Bischoffe“ den Juden unter bestimmten Auflagen den Aufenthalt gewährt, wie Bucer dem Codex Justiniani sowie Briefen Gregors des Großen<sup>208</sup> entnimmt. Zu den Auflagen zählen das Verbot, neue Synagogen zu bauen, zu handeln, das Christentum zu lästern, christliche Sklaven zu besitzen und Ämter auszuüben.<sup>209</sup> Bucer gelangt hier von Röm 11,28 aus zu dem Schluss, dass den Juden diese vorbehaltliche Aufenthaltserlaubnis zuteil worden sei, da sie „vnns vmb der wahlh vnnd der Vetter willen von anderen ongleubigen zulieben seindt, ob sie woll nach dem Euangelio feindt sein“<sup>210</sup>. Er hält daran fest, dass eine Duldung der Juden möglich ist, betont jedoch in Anspielung auf Dtn 28,43f., dass sie stets als „schwantz“ unter den Christen gehalten werden müssen.<sup>211</sup> Dazu sollen einerseits an das römische Recht angelehnte Einschränkungen ihrer religiösen Praxis dienen, andererseits wirtschaftliche Restriktionen.<sup>212</sup> Im religiösen Bereich hält Bucer am Verbot des Synagogenneubaus und der Lästerung des Christentums fest und will den Talmud verbieten lassen.<sup>213</sup> Zudem kritisiert er das Institut der christlichen

---

daher die Christen die „ungläubigen“ Juden mit dem Aufenthaltsrecht per se milder behandeln, als diese es in umgekehrten Machtverhältnissen mit ihnen tun würden.

<sup>207</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 345,23-346,11. Als Beispiele nennt Bucer hier Konzilsentscheidungen aus dem 7. Jahrhundert. Vgl. NIJENHUIS, Argumentation, 25-30, für eine kritische Gegenüberstellung der kirchlichen Beschlüsse, auf die Bucer sich vermutlich bezieht, und deren Interpretation im „Ratschlag“.

<sup>208</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 349,2-6. QUIRMBACH, Untersuchungen, 446-449, und NIJENHUIS, Argumentation, 33-37, weisen darauf hin, dass Bucer hierbei geflissentlich übergeht, dass der ehemalige Stadtpräfekt Gregor sich im Allgemeinen und auch konkret in den Briefen, auf die verwiesen wird, für die Rechte der Juden und gegen christliche Angriffe auf diese einsetzt.

<sup>209</sup> Vgl. a. a. O., 347,1-350,19.

<sup>210</sup> Vgl. a. a. O., 349,20-350,2.

<sup>211</sup> Vgl. a. a. O., 353-356; DERS., Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 369f. Da Bucer davon ausgeht, dass die nicht-christusgläubigen Juden von Gott abgefallen sind (vgl. Dtn 28,15), kann er zu dem Schluss gelangen, dass diese nach der Prophezeiung in Dtn 28,43f. den Fremdlingen, unter denen sie leben – im konkreten Fall die christliche Bevölkerung Hessens – dienen müssen.

<sup>212</sup> Vgl. S. 39-41.

<sup>213</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 351,19-28: „erstlich, das die Juden, die man bey denn Christen vormeinert zudedulden, mit dem eidt vorsprechen vnnd zusagen, bey denn jren kain lesterung wider Christum, vnnsern herrn vnnd seine heilige religion zutreiben noch zugestattenn, sonnder sich des allein zühaltten, das jnen Mose vnnd die propheten vorgebenn haben vnnd das sie auch die jren mit kainer satzung jrer Thalmudischen lerer beschweren, welche dem gesetz vnnd den propheten nicht gemeß sein. Dann durch die Thalmudischen gotlosen gedichte die armen, gutherzigen juden von vnser waren Religion zum vornembstenn abgehalten werden.“ Aus dem Text geht nicht eindeutig hervor, aus welchen Gründen Bucer den Talmud verbieten möchte. 1520 stand er wohl noch der durch Johannes Pfefferkorn eingeleitete Kampagne gegen den Talmud ablehnend gegenüber, vgl. DETMERS, Reformation, 211; HOBBS, Bucer, 167. Ebd. geht davon aus, dass die Funktion des Talmuds als „Zaun um die Tora“ und dessen diskursiver Stil Bucers Ablehnung begründen. MOLTER, Darstellung, 183, nimmt dagegen an, dass Bucer den Verdacht hegt, der Talmud sei von antichristlicher Polemik geprägt. Dies erscheint im Kontext des obigen

„Sabbatfrau“, die am Sabbat in einem jüdischen Haushalt die Arbeiten verrichtet, die den Juden verboten sind.<sup>214</sup> Dies sei Ausdruck dessen, dass die Juden sich – entgegen Gottes Willen – zu den Herren über die Christen machen.<sup>215</sup>

Bucer geht davon aus, dass die Juden eine Gefahr für die „wahre Religion“ darstellen, wenn ihnen gestattet wird, unter Christen zu leben und dort ihre Religion öffentlich zu praktizieren.<sup>216</sup> Diese Gefahr entstehe zum einen dadurch, dass die Juden Christus im synagogalen Gebet lästern würden<sup>217</sup>, aber auch durch ihre Gelehrsamkeit in der Bibel, mit der sie den Christusglauben zu widerlegen suchen.<sup>218</sup> Daher solle ihnen – wie bereits in Artikel 7 des „Vorschlags“ angedacht – das „Disputieren“ in religiösen Fragen untersagt werden, es sei denn mit speziell dazu ausgebildeten Predigern.<sup>219</sup> Die maßgebliche

---

Zitats plausibel; jedoch ist angesichts dessen, dass Bucer keinerlei Beispiele zitiert, zu bezweifeln, dass er sich tatsächlich am Text mit christentumsfeindlichen Passagen im Talmud oder mit polemischen Schriften wie den „Toledot Yeshu“ – die zum Ausgangspunkt für Luthers Schrift „Vom Schem Hamephorasch und vom Geschlecht Christi“ (1543) werden – auseinandergesetzt hat. Vgl. hierzu DAN, Toledot Yeshu, 28f.; DEUTSCH, Reception, 288f.

<sup>214</sup> Vgl. die 39 am Sabbat verbotenen Arbeiten in mShab 7,2.

<sup>215</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 354,18-27.

<sup>216</sup> Vgl. a. a. O., 345,12-15: „Dann weill die ware Religion nur eynigkh sein mag, wo dan jemants vnther einem volckh gestattet werdt, öffentlich ein ander Religion zu üben vnd die ware Religion zulassen, muß ja sollichs zu etwas verletzung der waren Religion gereichenn“; a. a. O., 350, 14-16: „So lassen sie [i. e. die Juden] es auch gar selten, das sie nicht vnsern heiligen glauben bey den einfeltigen annfechtenn wo sie das verhoffen, on gefahr sein.“ Vgl. auch a. a. O., 351,5-11.

<sup>217</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 347,6f.; 348,4f.; 351,19-25; DERS., Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 362,26-363,1. Hier wird auf das erste Buch des Codex Justiniani verwiesen; konkret steht Titel 9,11 im Hintergrund, wo der Vorwurf der Schmähung des christlichen Glaubens in Zusammenhang mit dem Verbrennen einer Figur des Haman am Purimfest steht, vgl. QUIRMBACH, Untersuchungen, 429. Vgl. a. a. O. 438-441 sowie S. 27 zur in Bucers Kontext aktuellen Diskussion über antichristliche Elemente im jüdischen Ritus. Im Anschluss an MOLTER, Darstellung, 183f. ist zu vermuten, dass Bucer die Fluchformeln im jüdischen Gebet nicht aus erster Hand kennt.

<sup>218</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 352,8: „die jüden, als die jnn der Bibel leuffig“. MOLTER, Darstellung, 181, verweist auf VON DER OSTEN-SACKEN, Luther, 229f. (vgl. auch 228), wo Luthers Angst vor der jüdischen Schriftauslegung als eine „Angst vor der eigenen Fehlinterpretation des Alten Testaments“ (in Bezug auf christologisch-trinitarische Deutungen, die nur durch Luthers lückenhafte Hebräischkenntnisse entstehen können) interpretiert wird. Auch Bucer deutet das Alte Testament christologisch; jedoch hat er sich in früheren exegetischen Schriften auch der Kommentaren David Kimhis, Abraham Ibn Ezras und Raschis bedient und diese sogar allegorischen christlichen Auslegungen bevorzugt. Ein christologisches Verständnis von Kernpassagen der Hebräischen Bibel hindert ihn also zunächst nicht daran, die rabbinische Literatur zum Verständnis anderer Passagen zurate zu ziehen, vgl. HOBBS, Bucer, 141-154 (mit Beispielen). Vielleicht rührt die im „Ratschlag“ deutlich artikulierte Ablehnung der jüdischen Schriftauslegung eher aus dem Bedürfnis, dem gegen ihn geäußerten Vorwurf des „Judaisierens“ (vgl. a. a. O., 154f.) entgegenzutreten.

<sup>219</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 352,4-14: „Zum dritten, das sie auch versprechen, mit niemants vonn den vnseren von der Religion zudisputiren jn einigen wegk, den allein mit denen predigern, die man dazu besonders verordnenen wirt. Dan wilche nicht wol gegrunt sein jn erkantnus vnser religion vnnd der schriftt, die mogen durch die jüden, als die jnn der Bibel leuffig vnnd jn

Verantwortung, der von den Juden ausgehenden Gefahr zu wehren, schreibt Bucer jedoch nicht den Predigern oder Theologen zu, sondern der weltlichen Obrigkeit.<sup>220</sup> Diese habe im Sinne einer „gut Pollicey vnd rechte regirung“ für die religiöse Einheit im Volk zu sorgen und sollen daher die „wahre Religion“ (i. e. das Christentum) fördern, und alle, die diese angreifen, bestrafen.<sup>221</sup> Zudem sollen die Landesherren ihre christliche Bevölkerung vor wirtschaftlicher Benachteiligung durch die Juden schützen, um somit die Prophezeiung aus Dtn 28,43f. zu verwirklichen.<sup>222</sup> Bucer begründet dies biblisch mit Röm 13,4, wonach „die obren diener Gottes [sind] zur rach über die, die böses thun“<sup>223</sup>, sowie mit 1Petr 2,14.<sup>224</sup> Die Strafe, die an den Juden und abtrünnigen Christen zu vollstrecken sei, sieht er als Ausdruck fürsorgender Liebe der Obrigkeit, da sie zur Bekehrung führen oder zumindest andere Christen vor dem Abfall bewahren könne.<sup>225</sup> Zudem betont er, dass die Verletzung der wahren Religion nicht weniger hart zu strafen sei als andere Laster und nicht mit Unwissenheit entschuldigt werden könne; „dann schlecht niemand on sein grosse schuld an der gotseligkeit irret, nemlich bei disem so herlichen liecht des Euangeli“<sup>226</sup>.

#### *Juden und „Päpstler“*

Die Gleichsetzung der Juden mit den „Päpstlern“ oder „Papisten“, i. e. den Altgläubigen, begegnet erst im Verteidigungsbrief zum „Ratschlag“, dem Anschein nach in Reaktion auf eine jüdische Polemik.<sup>227</sup> Hier wird deutlich, dass allein das

---

den falschen argumenten wider Christum besonders wol erubet sein, gar leicht jrrig gemacht vnnd jm schein vberwunden werden. Doher dann solche disputation der juden mit vnerubten Christen mehr nicht ausrichten wirdt, den das sie die juden jn jrem jrthumb gesterket vnnd die Christen, so mit jhn disputieren oder zuhoren, jnn jrem glauben geschwecht werdenn.“ Vgl. a. a. O., 343,7.

<sup>220</sup> Zur Rolle der Obrigkeit in der Theologie Bucers vgl. KOCH, Studium, 152-186. Vgl. KOHLS, Einleitung (BDS 7), 325-327 und STROHM, Bucer, 92-96, zu den Folgen dessen für den Umgang mit den Juden.

<sup>221</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7), 344,2-345,22; 351,12-18.29-32.

<sup>222</sup> Vgl. a. a. O., 352,19-353,5; 354,2-13; 355,14-356,12; DERS., Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 366,34-367,15; 370,13-17. Die beiden Verse nehmen in Bucers Argumentation eine auffallend prominente Rolle ein. DETMERS, Reformation, 211, vermutet dahinter einen Einfluss von Antonio Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“. Vgl. QUIRMBACH, Untersuchungen, 466-470, zur Rezeption der Fluchformeln aus Dtn 28 in der christlichen antijüdischen Literatur.

<sup>223</sup> BUCER, Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 370,4f.

<sup>224</sup> Vgl. a. a. O., 371,34-37.

<sup>225</sup> Vgl. a. a. O., 370,18-31; 373,11-14.

<sup>226</sup> Vgl. a. a. O., 372,19f.; 372,20-373,10.

<sup>227</sup> Vgl. S. 32.

*evangelische* Christentum für Bucer die „wahre Religion“ darstellt. Juden und Altgläubige werden gemeinsam mit „Türken“ und anderen „Ungläubigen“ pauschal als „feinde unsers Herren Jesu Christi“<sup>228</sup> betrachtet. In der Religionspraxis der Juden und der Altgläubigen meint Bucer jedoch eine besondere Ähnlichkeit zu erkennen. Vorgeworfen wird beiden eine Betonung äußerlicher Riten, ohne dass die Glaubenshaltung diesen entspreche; dies gilt für ihre Gottesdienste, Gebete und weitere Zeremonien und Rituale.<sup>229</sup> Auch im Blick auf die „Türcken“ und „ander ongläubige (...) die ire glaublose werck und geprenge für Christum setzen“ wird in ebendieser Formulierung Kritik an einer zu starken Fokussierung auf Äußerlichkeiten angedeutet, jedoch nicht expliziert.<sup>230</sup> Anhand von Schriftziten aus dem Neuen Testament deutet Bucer dabei an, dass er von einem Verfall des jüdischen Ritus ausgeht, der aus der Verblendung der Juden (2Kor 3,15; Röm 11,8) zu erklären sei.<sup>231</sup> Bucer überträgt hier also eins der zentralen Streitthemen der christlichen Konfessionen seiner Zeit – die Frage nach dem rechten Gottesdienst – auf seine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum.<sup>232</sup>

---

<sup>228</sup> BUCER, Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 362,25. Vgl. a. a. O., 364,32-365,4.

<sup>229</sup> Vgl. a. a. O., 363,6-364,12. STROHM, Bucer, 86f. sieht diesen Vorwurf in Zusammenhang mit der dem Humanismus entstammenden geisttheologischen Prägung von Bucers Denken.

<sup>230</sup> Vgl. BUCER, Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 365,1f.

<sup>231</sup> Vgl. a. a. O., 364,13-28.

<sup>232</sup> An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass ein solcher Vergleich zwischen Judentum und römisch-katholischer Kirche bei verschiedenen Reformatoren begegnet (vgl. z. B. DETMERS, *Reformation*, 15f. zu Calvin), gleichzeitig jedoch auch seitens der Altgläubigen in polemischer Weise Parallelen zwischen dem Judentum und der protestantischen Bewegung gezogen werden, z. B. wegen deren Bejahung der Hebräischen Bibel (vgl. LAPIDE, *Stimmen*, 172). Auch in innerprotestantischen Streitigkeiten, z. B. um antitrinitarische oder chiliastische Lehren, begegnet immer wieder der Vorwurf des „Judaisierens“, vgl. DETMERS, *Reformation*, 80-85. Vgl. a. a. O., 198-200, speziell zum Zusammenhang der Entwicklung von Bucers Israellehre und den konfessionellen Auseinandersetzungen in seinem Umfeld. DETMERS geht davon aus, dass zunächst die Abgrenzung von der Altgläubigen maßgeblich war, ab 1526 jedoch die Abgrenzung von den Täufern (vgl. S. 11-13 zur Entwicklung der Täuferbewegung in Straßburg). Letzteres komme in der Betonung von der Einheit des Bundes zum Ausdruck, vgl. HEIMBUCHER, *Auslegung*, 339f. STROHM, Bucer, 87, weist darauf hin, dass die später einsetzende anti-täuferische Polemik keineswegs zu einer Relativierung der anti-römischen Polemik führt. Im Blick auf die an die Landesherren gerichteten Anweisungen ist anzumerken, dass Bucer für den Umgang mit Christen, die seiner Meinung nach nicht der richtigen christlichen Lehre anhängen, z. T. ähnliche Maßnahmen vorschlägt wie für den Umgang mit dem zeitgenössischen Judentum. So fordert er im Zuge seiner Vision für die Reformation des Königreichs England, dass alle Engländer auf königlichen Befehl evangelische Predigten anhören sollen, vgl. DERS., *De Regno Christi* (BOL 15), 111; KOCH, *Studium*, 180. Dies erinnert an das Institut der „Judenpredigten“, das Bucer aus dem „Vorschlag“ übernimmt.

Für Bucer folgt aus Dtn 28,43f., dass den Juden in ihrer Erwerbstätigkeit Einschränkungen auferlegt werden müssen, damit sie auch im wirtschaftlichen Bereich nicht das „haupt“ der Christen sein können.<sup>233</sup> Er fordert hierzu scharfe Restriktionen: Sowohl das Zinsgeschäft als auch der Handel sollen ihnen vollkommen untersagt werden.<sup>234</sup> Die Juden seien nämlich stets darum bemüht, die Christen zu betrügen, da sie „noch der verheissung jres gesetzes vnnsrer herren vnd whir jhr eigene dienst“<sup>235</sup> seien. Darunter würden insbesondere die Bedürftigen unter den Christen leiden, die von jüdischen Schuldnern ausgebeutet werden.<sup>236</sup> Dort, wo ihnen allein das Zinsgeschäft verboten sei, würden die Juden sich durch die Übervorteilung im Handel über die Christen erheben.<sup>237</sup> Um dies zu untermauern verweist Bucer auf die Juden in der Türkei und Polen, die angeblich

---

<sup>233</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7) 353,24-354,13; 355,14-356,12; 357,13-26; DERS., Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 366,34-367,15.

<sup>234</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7) 353,2-5; DERS., Brief „an einen guten Freund“, 367,6-15. Der „Vorschlag“ sieht dagegen lediglich ein Handelsverbot in den Städten mit Zünften vor und fordert, dass der Handel aufrichtig sein muss. Im Bezug auf den Zins ist die Formulierung im „Vorschlag“ schwammig; intendiert scheint, dass der Geldverleih auf Zins erlaubt ist, aber nur nach Genehmigung eines Amtsknechts oder Rates. Vgl. a. a. O., 342,4-12. Zum Stereotyp des „jüdischen Wuchers“ und seiner Entwicklung vom Mittelalter bis zur Frühen Neuzeit vgl. DORNINGER, Notizen, 479-504. Maßgeblich trug hierzu bei, dass den Christen 1139 auf dem zweiten Laterankonzil der Geldverleih gegen Zins verboten wurde. Zudem war den Juden die Mitgliedschaft in den Zünften verwehrt, wodurch ihnen neben Handel und Geldverleih kaum Berufsmöglichkeiten blieben, vgl. BATTENBERG, Zeitalter, 168.

<sup>235</sup> BUCER, Ratschlag (BDS 7) 353,8f; vgl. a. a. O., 354,18-27. Vgl. DERS., Brief „an einen guten Freund“, 375,14-18. Hier ausgeführt, dass die Juden ihren Geschwistern im Glauben keinen Zins abnehmen, unter Berufung auf Dtn 23,20f. sehr wohl jedoch den Christen, die sie als „frömde“ ansehen und denen sie sich als „volck Gottes“ überlegen fühlen.

<sup>236</sup> Vgl. BUCER, Ratschlag (BDS 7) 357,27-358,17. DERS., Brief „an einen guten Freund“ (BDS 7), 374,3-20, stellt den „jüdischen Wucher“ sogar als ursprüngliche Ursache für die Armut vieler Christen dar. Bucer schlägt vor, stattdessen ein geregeltes Kreditinstitut zur Armenfürsorge einzurichten, wofür die „montes pietatis“ in im italienisch- und französischsprachigen Raum als Beispiel dienen, vgl. DERS., Ratschlag (BDS 7), 358. Hier können auch Juden als Kreditgeber beteiligt sein, jedoch lediglich mit einem Interesse von fünf Prozent, vgl. a. a. O., 358,1-8. Im Mittelalter waren die Zinssätze der jüdischen Geldverleiher im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation deutlich höher, variierten jedoch stark; vgl. für Beispiele CARO, Geschichte, 144-155; STOBBE, Juden, 103; TOCH, Zins, 679-681; speziell für das Elsass MENTGEN, Studien, 531-533. BENZ, Bilder, 14, weist darauf hin, dass infolge der Lockerungen des Zinsverbots für Christen ab dem 13. Jahrhundert bei den jüdischen Geldleihern nur noch Kreditnehmer mit geringer Sicherheit zu hohen Zinsen borgten. Bucer will außerdem einen Missbrauch der Judensteuer durch die christlichen Obrigkeiten unterbinden, unter dem wiederum die bedürftigen Kreditnehmer zu leiden hätten, vgl. BUCER, „Ratschlag“ (BDS 7), 358,20-360,3. Seine Darstellung der wirtschaftlichen Situation der Juden changiert hier in merkwürdiger Weise zwischen der Hauptthese, diese würden die Christen auf jede erdenkliche Art übervorteilen, und der Erkenntnis, dass die Juden ihrerseits ausgebeutet werden.

<sup>237</sup> Vgl. a. a. O., 355,1-6. A. a. O., 357,16-23, wird Artikel 2, der kontrollierten und aufrichtigen Handel gestattet, mit dem Verweis auf Bestechung abgelehnt. Vgl. DERS., Brief „an einen guten Freund“, 375,29-376,7.



„die grossestenn vnd Reichesten geltgewerb jn jren handenn haben“<sup>238</sup>. Zudem ist die Rede von „vnsern getauftenn, juden“, die nach Bucers Auffassung durch ihren Handel den gesamten europäischen Adel unter Kontrolle haben.<sup>239</sup> Den Juden sollen neben Handel und Zinsgeschäft sämtliche „Sauberen vnd gewenliche hantwercke“<sup>240</sup> verboten sein, stattdessen sollen sie „zu den aller nachgultigsten, müheseligsten vnd vngewenlichsten Arbeithe[n], alß da sein der Berkknappen arbeit, sonst graben vnd wallmachen, stein- vnd holtzhawen, kolbrennen, schornstein vnd kloagkh fegenn, wasenmeister sein vnd dergleichen“<sup>241</sup> verordnet werden. Diese äußerst mühseligen Arbeiten sollen ihnen zu ihrem Heil förderlich sein,<sup>242</sup> und man soll sie nicht dafür verspotten, sondern „jn demselbigen thun mitleitlich vnd barmherzig halte[n]“<sup>243</sup>.

### 3. Vergleich

Vorab ist auf die methodischen Grenzen des folgenden Vergleichs hinzuweisen: In der Quellenanalyse wurde bereits deutlich, dass Capitos Hoseakommentar und Bucers „Ratschlag“ was die Textgattung betrifft sehr verschieden sind. Ersterer ist in der theologischen bzw. exegetischen Unterweisung zu verorten, letzterer stellt eine Positionierung in einer aktuellen religionspolitischen Debatte dar. Dementsprechend wird die Position des jeweiligen Verfassers in den beiden Schriften vor dem Hintergrund unterschiedlicher Fragestellungen entwickelt: Während für Bucer die konkrete Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Zusammenlebens von Juden und Christen im Vordergrund steht – eine Problematik, in der religionspolitische und wirtschaftliche Fragen miteinander

---

<sup>238</sup> DERS., Ratschlag (BDS 7) 355,8f.

<sup>239</sup> Vgl. a. a. O., 355,9-13. Zu Bucers Vorbehalten gegenüber Juden, die sich taufen lassen, vgl. DERS., Dialogi (BDS 6,2), 148,27-149,2. Hier wird deutlich, dass nach seiner Auffassung viele Juden die Taufe begehen, ohne wahrhaftig an Christus zu glauben, da sie sich somit Vorteile verschaffen wollen. Seine Skepsis gegenüber getauften Juden scheint m. E. allein auf der Frage nach religiöser Aufrichtigkeit zu beruhen, nicht – wie z. B. bei Luther – auf „protoantisemitischen“ oder „protorassistischen“ Vorstellungen von einer Fremdheit des jüdischen Blutes (vgl. MOLTER, Darstellung, 191f.; VON DER OSTEN-SACKEN, Luther, 288f). Dagegen jedoch QUIRMBACH, Untersuchungen, 251f.

<sup>240</sup> BUCER, Ratschlag (BDS 7), 356,6.

<sup>241</sup> A. a. O., 356,9-12.

<sup>242</sup> Vgl. a. a. O., 357,3f.

<sup>243</sup> A. a. O., 357,7f.

einhergehen – werden Capitos Gedanken zur Stellung Israels und des Judentums aus seiner Beschäftigung mit dem biblischen Text des Hoseabuchs heraus entwickelt. Ob Capito etwa die seinerzeit verbreiteten Vorurteile über den „jüdischen Wucher und Handel“ mit Bucer teilt, können wir aus dem Hoseakommentar letztlich nicht erfahren, da derartige Fragen hier per definitionem nicht im Fokus stehen.<sup>244</sup> Der folgende Vergleich wird daher vor allem auf eine Gegenüberstellung der *theologischen* Positionen in den beiden Schriften beschränkt sein. Des Weiteren ist darauf hinzuweisen, dass hiermit lediglich zwei exemplarische Schriften verglichen werden, die zwar mit Bedacht ausgewählt sind, da die Stellung Israels bzw. des Judentums in ihnen prominent im Vordergrund steht, aber nichtsdestotrotz jeweils nur einen sehr begrenzten Ausschnitt aus dem Werk der beiden Reformatoren darstellen. Die vorliegende Arbeit kann demnach keinesfalls den Anspruch erheben, „die Israeltheologie“ Capitos „der Israeltheologie“ Bucers schlechthin gegenüberzustellen; zu diesem Zweck wären weitaus umfangreichere Studien vonnöten.<sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> Auch in seinem Brief an Luther kommt Capito nicht auf das Thema der Wirtschaftsbeziehungen zwischen Juden und Christen zu sprechen. Ob die Abwesenheit des Themas schon indiziert, dass Capito anders als viele seiner Zeitgenossen in dieser Hinsicht keinerlei Bedenken gegenüber Juden hegt, ist schwer zu beurteilen. So wird etwa am Beispiel des Nürnberger Reformators Andreas Osiander deutlich, dass auch Denker, die in profilierter Weise mit spezifischen Vorurteilen gegenüber dem Judentum – in diesem Fall dem Ritualmordvorwurf – brechen, sehr wohl andere Stereotypen wie das des „jüdischen Wuchers“ reproduzieren können, vgl. KAMMERLING, Osiander, 228-231.

<sup>245</sup> Für Bucer existiert bereits Literatur, in der die gesamte Entwicklung seiner Haltung zu Israel bzw. zum Judentum betrachtet wird, vgl. z. B. HOBBS, Bucer; STROHM, Bucer; QUIRMBACH, Untersuchungen. Eine Übersetzung oder Edition seines Römerbriefkommentars aus dem Jahr 1536 steht noch aus und könnte möglicherweise die Forschung zu seiner Israeltheologie voranbringen. Eine ausführliche Analyse von Bucers Auslegung von Röm 11 liegt bereits vor a. a. O., 115-214. Für Capito müsste zunächst eine Sichtung seines Gesamtwerks vorgenommen werden. Sein Römerbriefkommentar von 1518/19 ist bedauerlicherweise nur fragmentarisch enthalten, wobei die Auslegung von Röm 9-11, der im Blick auf die Israeltheologie besonders relevanten Kapitel, fehlt, vgl. STIERLE, Capito, 178 (a. a. O., passim, werden die erhaltenen Abschnitte des Kommentars ausführlich analysiert). Des Weiteren wäre die Frage der Verfasserschaft des vierten Vorworts zur Olivetanbibel „V. F. C. a nostre allie et confedere le peuple de lalliance de Sinai. Salut“ aufzugreifen. Das Vorwort wird – u. a. aufgrund von Parallelen zum Hoseakommentar und wegen der Initialien im Titel – in der Forschung z. T. Capito zugeschrieben, vgl. DETMERS, Reformation, 269-276; HEIMBUCHER, Auslegung, 410-416. SCHOLL, Studien, 219f., geht dagegen davon aus, dass Olivetan selbst, ein Schüler Capitos, das Vorwort verfasste.

Capito entwickelt ein differenziertes Bundesverständnis: Zum einen unterscheidet er zwischen dem verworfenen „äußeren Bund“ des Gesetzes und dem immerwährenden „inneren Bund“; zum anderen macht er in Blick auf die Verheißung in Jer 31,31-34 deutlich, dass für ihn die Einsetzung des „neuen Bundes“, i. e. die Erfüllung der göttlichen Heilszusage, nicht bereits im Christusergebnis vollzogen ist, sondern noch aussteht. Die Verwerfung Israels wird als Voraussetzung für die Berufung der Völker interpretiert; Israel werde jedoch nicht durch die Völker abgelöst. Vielmehr seien die Erwählten Israels *Figura* aller, die allein durch Gnade, ohne das Gesetz, gerettet werden.<sup>246</sup> Ihre endzeitliche Wiederannahme wird hiermit zur Voraussetzung für die Hoffnung der christlichen Gläubigen, die um die eigene Sündhaftigkeit wissen, auf das kommende Heil.<sup>247</sup> In Blick auf Röm 9,7-13 und Gal 4,21-31 wird mit dem Konzept des „semen electionis“ veranschaulicht, dass es unter Israel, Juda und den Völkern Erwählte gebe. Allein Gott entscheide und wisse um sein Erwählungshandeln.<sup>248</sup>

Bucer dagegen interpretiert Jer 31,31-34 sowie Gal 4,21-31 wesentlich traditioneller: Jer 31,31-34 wird in Anschluss an Hebr 8,7-13 christologisch gedeutet<sup>249</sup>; und Gal 4,21-31, wird als Modell für eine Substitutionslehre herangezogen.<sup>250</sup> Für Bucer löst also die christliche Kirche das biblische Israel als Volk des Bundes ab. Röm 11 interpretiert er dahingehend, dass Gottes bleibende Zuwendung zu den Juden darin bestanden hätte, dass er Christus in dieses Volk sandte; die nicht-christusgläubigen Juden sind für ihn demzufolge von der göttlichen Erwählung, die ihren Vätern widerfahren ist, ausgeschlossen.

Bucers Substitutionslehre ist Voraussetzung für seine Adaptation bestimmter alttestamentlicher Gesetzestexte für das christliche Staatswesen.<sup>251</sup> Capito lehnt dagegen mit seiner Unterscheidung von innerem und äußerem Bund eine bleibende Bedeutung des Gesetzes ab. Zudem grenzt er sich von der in der Kirche etablierten Substitutionslehre dezidiert ab.<sup>252</sup> Mit seiner Vorstellung vom „semen electionis“,

---

<sup>246</sup> Vgl. S. 17.

<sup>247</sup> Vgl. HEIMBUCHER, Auslegung, 231f.

<sup>248</sup> Vgl. S. 18f.

<sup>249</sup> Vgl. S. 35.

<sup>250</sup> Vgl. S. 34.

<sup>251</sup> Vgl. S. 29; 35.

<sup>252</sup> Vgl. S. 18.

von den Erwählten *innerhalb* Israels und der Gegenüberstellung von Israel und Juda liest Capito allerdings implizit eine Lehre der doppelten Prädestination in den biblischen Text hinein, die m. E. weder den alttestamentlichen Darstellungen der Bundesschlüsse Gottes mit dem Volk Israel noch der am Ende von Röm 9-11 stehenden Vorstellung einer Rückführung des *gesamten* temporär verworfenen Volkes in der Endzeit gerecht wird.<sup>253</sup> Hier muss die Anfrage gestellt werden, ob dies nicht letztlich eine modifizierte Form der Substitutionslehre darstellt. In jedem Fall lässt Capitos Erwählungslehre jedoch, anders als die Bucers, eine Heilsgewissheit der Christen im Gegenüber zu den Juden nicht zu, sondern macht vielmehr deutlich, und dass Gottes Pläne jeder menschlichen Erkenntnis entzogen sind.<sup>254</sup> Allerdings tritt der christliche Überlegenheitsanspruch gegenüber dem Judentum zwar im Vergleich zu Bucer und zur kirchlichen Tradition zurück, wird jedoch nicht völlig eliminiert, da Capito die Christen in der Endzeit als die Lehrer der Juden ansieht, die diese zur Christuserkenntnis führen werden.<sup>255</sup>

Endzeitliche Bekehrung der Juden versus staatlich organisierte Judenmission?

Die Frage nach einer organisierten und gesetzlich verankerten „Judenmission“ stellt sich Capito in seiner Hoseaauslegung naturgemäß nicht, während Bucer in seinem „Ratschlag“ zwangsläufig darauf eingehen muss, da gemäß dem „Vorschlag“ der hessischen Kanzlei das Institut der „Judenpredigt“ eingeführt werden soll.<sup>256</sup> Wie im vorhergehenden Abschnitt erläutert, geht Capito im Blick auf die Errichtung des endzeitlichen Königtums Christi davon aus, dass die Christen den Juden zur Christuserkenntnis verhelfen werden. Ob er daraus folgert, dass in der Gegenwart

---

<sup>253</sup> Vgl. JEWETT, Romans, 701f.: „Some interpreters have proposed that ‘all Israel’ refers to elect believers, whether Jews or Gentiles, but in all of the earlier references to ‘Israel’ in Romans, the ethnic Israel is in view (...) It seems most likely that Paul’s ‘mystery’ was believed to include all members of the house of Israel, who, without exception, would be saved.” Eine Interpretation von Röm 9-11, die Capitos Erwählungslehre stark ähnelt, ist bereits im Römerbriefkommentar des Origenes zu finden (vgl. QUIRMBACH, Untersuchungen, 191f.), den Capito in seiner eigenen Auslegung des Römerbriefs (1918/19) ausführlich rezipiert, vgl. STIERLE, 134-136.

<sup>254</sup> Nach KLAPPERTS Systematisierung könnte Capitos Erwählungslehre am ehesten dem ans „Integrationsmodell“ angelehnten „Typologiemodell“ zugeordnet werden, vgl. DERS., Israel, 17-20.

<sup>255</sup> Vgl. S. 21. Hiermit sieht er die Christen in einer Rolle, die ihnen in Röm 11 nicht zukommt; denn hier lautet es, in Anspielung auf Jes 59,20: „ἤξει ἐκ Σιών ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ“ (Röm 11,26). Gott – bzw., je nach Interpretation, Christus – allein soll demzufolge die Rettung Israels herbeiführen.

<sup>256</sup> Vgl. S. 31.

mit der Unterrichtung der Juden im christlichen Glauben begonnen werden soll, kann nur gemutmaßt werden; immerhin sieht er die „Wehen der Endzeit“ bereits im Anbruch.<sup>257</sup> Jedoch erscheint es eher unwahrscheinlich, dass er staatlich angeordnete Zwangsmaßnahmen wie die „Judenpredigten“ befürworten würde.<sup>258</sup> Bucer dagegen, der die weltliche Obrigkeit verantwortlich sieht für die Verbreitung der wahren christlichen Lehre und die Einheit der Lehre innerhalb eines Territoriums als Voraussetzung für politische Stabilität betrachtet<sup>259</sup>, begrüßt ein solches Institut zur Missionierung der Juden.<sup>260</sup>

Die Zuordnung von Judentum, christlichen Strömungen und der nicht-christlichen „Völkerwelt“

Bei Capito wird zum einen das Volk Israel (im Sinne des verworfenen Nordreichs Israel) mit den Täufern verglichen: Seiner Auffassung nach verfolgen beide die Absicht, gottesfürchtig zu leben, suchen dies jedoch auf die falsche Art umzusetzen, nämlich durch eine Fokussierung auf das äußerliche Gesetz. Unter beiden gebe es eine Gruppe von Erwählten, die schließlich zur wahren Gotteserkenntnis gelangen werden.<sup>261</sup> Zum anderen hält Capito fest, dass sowohl im Christentum als auch im zeitgenössischen Judentum sowie in anderen Religionen wie dem Islam eine Gefahr besteht, den menschlichen Bräuchen und Werken gegenüber dem Glauben zuviel Gewicht beizumessen. Jedoch gibt es seiner Auffassung nach anscheinend in all diesen Religionen, i. e. auch unter den nicht-christlichen Völkern, Menschen, die Gott erwählt hat und die somit am Ende der Zeiten Erlösung finden werden.<sup>262</sup>

In deutlich polemischerer Weise vergleicht Bucer das zeitgenössische Judentum mit der römisch-katholischen Kirche sowie dem Islam: Juden, „Päpstler/Papisten“, „Türken“ und „andere Ungläubige“ werden als „Feinde Christi“ bezeichnet.

---

<sup>257</sup> Vgl. S. 20f.

<sup>258</sup> HEIMBUCHER, Auslegung, 392f., erläutert im Blick auf den Berner Synodus, dass Capitos Obrigkeitsverständnis 1532 Luthers Lehre von den „Zwei Regimentsweisen“ Gottes nahe- und somit einer Vermischung von geistlicher und weltlicher Administration entgegenstehe. Allerdings ist zu bedenken, dass er im konkreten Fall der Abschaffung der Messe in Straßburg (1529) die Intervention des Stadtrates in einer Religionsfrage durchaus begrüßte, vgl. a. a. O., 374-376.

<sup>259</sup> Vgl. S. 31.

<sup>260</sup> Vgl. S. 31; 39.

<sup>261</sup> Vgl. S. 22.

<sup>262</sup> Vgl. S. 18.

Ausführlich werden die römisch-katholische und die jüdische Religionspraxis aufgrund ihrer Betonung äußerlicher Riten kritisiert, andeutungsweise auch der Islam.<sup>263</sup>

Capito gelangt, wie oben gezeigt<sup>264</sup>, ausgehend von seiner Hoseaauslegung zu einem Verständnis der göttlichen Erwählung und des Bundes, in dem er zum einen an einer bleibenden Erwählung Israels *secundum carnem* festhält und zum anderen das „semen electionis“ anscheinend auch in die nicht-christliche Völkerwelt hineingestreut sehen kann. Sein Blick auf das Täuferum, den Islam und andere Religionen wird von diesem erweiterten Bundesverständnis geprägt. Erst in der Endzeit werde die vorübergehende Verstockung Israels aufgehoben werden, alle Erwählten werden Christus anerkennen, und somit werde ihre Erwählung auch erst dann sichtbar werden.

Für Bucer dagegen müssen alle, die zum Heil gelangen wollen, in der Gegenwart den christlichen Glauben annehmen, und zwar in der „wahren“, i. e. evangelischen Form. In seiner im Kontext der Frage nach der Duldung oder Ausweisung der Juden entwickelten Polemik macht er deutlich, dass das zeitgenössische Judentum, der römische Katholizismus und der Islam aus seiner Sicht gleichermaßen verloren sind – denn sie alle seien „Feinde Christi“. Er nutzt also die Diskussion um den Status der Juden als Plattform für einen scharfen Seitenhieb gegen die römische Kirche sowie gegen die „Türken“. Capito vertritt somit eine wesentlich tolerantere und inklusivere Haltung gegenüber anderen Religionen und christlichen Strömungen als Bucer. Gemeinsam ist den beiden Reformatoren jedoch die Kritik an den *Externa*, die einer geistestheologischen Prägung entspringt.

## SCHLUSSFOLGERUNGEN

Zunächst ein Ausblick darauf, was die Lektüre der untersuchten Schriften zur historischen und theologischen Einordnung von Luthers Judenschriften beitragen könnte:

---

<sup>263</sup> Vgl. S. 38f.

<sup>264</sup> Vgl. S. 43.

Im Vergleich des Hoseakommentars und des „Ratschlags“ wurde deutlich, dass Capito und Bucer ein unterschiedliches Verständnis der bleibenden Erwählung des alttestamentlichen Gottesvolkes Israel haben und von da aus auch zu unterschiedlichen Bewertungen des Judentums *post Christi adventum* und des zeitgenössischen Judentums gelangen. Die kontrastreichen Haltungen dieser Reformatoren zum Judentum sind also wesentlich von theologischen Vorentscheidungen geprägt. Obwohl beide ab Beginn der 1520er Jahre im kosmopolitischen Straßburg lebten und dort und im elsässischen Umland durchaus die Möglichkeit hatten, persönlichen Kontakt zu jüdischen Mitmenschen aufzunehmen und zu pflegen, zählt Bucers „Ratschlag“ neben den späten Judenschriften Luthers und dem Gutachten „Ains Judenbüechlins Verlegung“ des altgläubigen Ingolstädter Theologen Johannes Eck<sup>265</sup> wohl zu den polemischsten Judenschriften seiner Zeit.<sup>266</sup> Vor diesem Hintergrund sind Interpretationen, die Luthers scharfe Polemik gegen das Judentum zumindest partiell mit seiner vergleichsweise „provinziellen“ Lebenswelt zu erklären versuchen, infrage zu stellen.<sup>267</sup>

Zum anderen ist Capito Sicht auf das Judentum im Hoseakommentar von seinen in der Auseinandersetzung mit Luther und mit dem Römerbrief entwickelten rechtfertigungstheologischen Prämissen geprägt.<sup>268</sup> Jedoch folgt für ihn aus seiner Kritik des Gesetzes und der menschlichen Werke nicht wie für Luther, dass das sich dem Evangelium von der Rechtfertigung der Gottlosen verweigernde Judentum endgültig von Gott verworfen und in der Konsequenz politisch zu marginalisieren

---

<sup>265</sup> Vgl. SCHULZE, Judenfeindschaft, 28-47; 52f.; für eine vergleichende Perspektive auf Bucer, Luther und Eck: MOLTER, Darstellung, 189-194; ROWAN, On the Jews, passim.

<sup>266</sup> QUIRMBACH, Untersuchungen, 472, weist darauf hin, dass bei Bucer – insbesondere in Bezug auf wirtschaftliche Belange – Stereotype begegnen, die „den Weg zu proto-antisemitischen Vorurteilen [ebnen], indem sie das Judentum ‚von anderen Aspekten als der Taufe und dem Verhältnis zu Christus‘ bewerten“. Vgl. auch a. a. O., 516.

<sup>267</sup> So äußerte z. B. Christoph MARKSCHIES im Interview für die Serie „Luther und die Juden“ der Rheinischen Post: „Luther verhielt sich zeit seines Lebens in einigen Bereichen wie einer von der Schwäbischen Alb, der nach Paris kommt und nicht weiß, wie man die Fahrkartenselbstbedienungsautomaten für die Metro bedient“, in: LASSIWE, Luthers dunkle Seite (9. Mai 2017), online unter: [https://rp-online.de/kultur/luthers-dunkle-seite\\_aid-20825973](https://rp-online.de/kultur/luthers-dunkle-seite_aid-20825973) (20.5.2018). Ironischerweise wird im Artikel der weltmännische Calvin als Gegenbeispiel genannt – dabei hatte Calvin gerade im Bezug auf das Judentum noch weniger lebensweltliche Anknüpfungspunkte als Luther (vgl. STROHM, Bucer, 80f.)

<sup>268</sup> Vgl. STIERLE, Capito, 175-177; 187. Zu Capitos Rechtfertigungslehre wären jedoch umfangreichere Studien vonnöten, da STIERLE sich allein auf den Römerbriefkommentar (1518/19) und Capitos Anmerkungen zur Frobenschen Lutherausgabe (1518) bezieht. HEIMBUCHER, Auslegung, 250, weist im Bezug auf die Rechtfertigungslehre im Hoseakommentar auf einen schweizerisch-oberdeutschen Akzent hin, der sich in der Betonung der Pneumatologie ausdrücke.

sei<sup>269</sup>, sondern er betont vielmehr in Anlehnung an Röm 11, dass die Rückführung der Erwählten Israels erst in der Endzeit, wenn auch die Fülle der Völker von der Gottesbotschaft erreicht worden ist, geschehen werde. Dies zeigt auf, dass eine lutherisch geprägte Rechtfertigungslehre, solange sie – im Sinne von Röm 9-11 – in die Erwählungslehre und die biblische Heilsgeschichte des Volkes Israel eingebettet ist, nicht zu einem scharfen theologischen Antijudaismus führen muss, wie er bei Luther selbst und vielen seiner Interpreten begegnet.<sup>270</sup> Letzteres trifft für Capito, der bei all seiner Kritik am Gesetz, an den äußerlichen Ritualen und den Werken stets daran festhält, dass das Judentum in Kontinuität zu Gottes auserwähltem Volk Israel steht, m. E. ebensowenig zu, wie die These, dass die im reformierten Protestantismus im Fokus stehende Betonung der Einheit von Altem und Neuem Bund einer Abwertung des Judentums entgegenwirken müsse, für Bucer zutrifft.<sup>271</sup>

Aus diesen Beobachtungen lässt sich schließen, dass das Zusammenspiel verschiedener theologischer und hermeneutischer Grundannahmen und lebensweltlicher Realität in seiner Auswirkung auf die Haltung der Reformatoren zum Judentum höchst komplex ist. Daher ist eine differenzierte Betrachtung der einzelnen Positionen – anstelle von Pauschalisierungen wie z. B. der Einteilung in „lutherisch“ versus „reformiert“ – vonnöten. Nun ist, abermals im Blick auf das zurückliegende Reformationsjubiläum, abschließend auf die Frage einzugehen: Inwiefern hat die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit kirchenhistorischen Quellen und die öffentliche Debatte darüber möglicherweise Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen den christlichen Kirchen und den jüdischen Gemeinden im heutigen Deutschland?

Zum einen haben die vergangenen Jahre m. E. gezeigt, dass eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem antijudaistischen Erbe der Reformation – sowie der kirchlichen Tradition im Allgemeinen – für die Kirchen zwar schmerzlich ist, jedoch dazu beitragen kann, das Vertrauen der jüdischen Seite zu ihrem christlichen

---

<sup>269</sup> Vgl. KLAPPERT, Erwählung, 389f.

<sup>270</sup> Vgl. a. a. O., 369; 385; 391; 408f. KLAPPERT positioniert sich hier kritisch zu der These H. A. OBERMANNs, dass die paulinische wie die reformatorische Rechtfertigungslehre essentiell antijudaistisch seien und dass somit ein „evangelischer Antijudaismus“ im Gegensatz zu einem „hassgeladenen Antijudaismus“ unvermeidbar sei, vgl. a. a. O., 382f.

<sup>271</sup> Vgl. STROHM, Bucer, 80f.; 89-92; 96.



Gegenüber stückweise wiederherzustellen.<sup>272</sup> Dass in dieser Auseinandersetzung in Deutschland zunächst Luther im Vordergrund steht, ist durchaus begründet, zum einen durch die historische und bleibende Bedeutung des Luthertums als dominierende protestantische Strömung, zum anderen durch die fatale Rezeptionsgeschichte, die gerade Luthers Judenschriften ab Mitte des 19. Jahrhunderts bis in den Nationalsozialismus hinein erfuhren.<sup>273</sup> Jedoch ist m. E. im zweiten Schritt eine breitenwirksamere Auseinandersetzung mit den anderen Reformatoren und auch mit der vor- und nachreformatorischen antijudaistischen Tradition in Kirche und Theologie vonnöten. Dies würde der Vielfalt der protestantischen Prägungen in Deutschland und der verschiedenen landeskirchlichen und lokalen Identifikationsfiguren eher gerecht werden als eine einseitige Fokussierung auf Luther.

Zum anderen wurde in der obigen Quellenanalyse deutlich, wie eng die Aushandlung des Verhältnisses zum Judentum mit Dynamiken der Abgrenzung innerhalb des Christentums verbunden ist. Einerseits wird das Judentum stets mit gewissen (gegnerischen) christlichen Strömungen verglichen. Andererseits haben die innerchristlichen Auseinandersetzungen unmittelbare Auswirkungen auf die Religionspolitik und auf das, was publiziert bzw. rezipiert werden kann. So entspringt Bucers Bedürfnis nach religiöser Einheit in einem Territorium sicher in erster Linie den Auseinandersetzungen mit dem römischen Katholizismus und später mit den protestantischen Dissidenten in Straßburg, die eine wesentlich größere Bedrohung für die Verbreitung der „wahren“ evangelischen Religion darstellen als die Juden.

Das Judentum wurde also letztlich zum Leidtragenden innerchristlicher Auseinandersetzungen. Jedoch ging auch Bucers reformatorischer Mitstreiter Capito als Verlierer aus ebendiesen Auseinandersetzungen hervor. Er verlor an Einfluss, nachdem er infolge von Bucers Reaktion auf den Hoseakommentar in der

---

<sup>272</sup> So äußerte sich z. B. Josef SCHUSTER, amtierender Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, verschiedentlich positiv zu den Bemühungen der evangelischen Kirchen, das Erbe der Judenfeindschaft Luthers aufzuarbeiten, vgl. den Newsletter der EKD vom 17. Mai 2017, online unter: [https://www.ekd.de/news\\_2017\\_03\\_17\\_03\\_josef\\_schuster\\_martin\\_luther\\_antisemit.htm](https://www.ekd.de/news_2017_03_17_03_josef_schuster_martin_luther_antisemit.htm) (20.5.2017); sowie DIECKMANN, Die Luthersau, erschienen in: DIE ZEIT Nr. 24/2017 (8. Juni 2017), online unter: <https://www.zeit.de/2017/24/antisemitismus-martin-luther-wittenberg-predigtkirche-skulptur> (20.5.2018).

<sup>273</sup> Vgl. KAUFMANN, Luthers Juden, 154-168. Bucers judenfeindliche Äußerungen wurden dagegen bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts kaum beachtet, vgl. COHEN, Bucer, 94.

öffentlichen Wahrnehmung in die Nähe des Täuferlagers geraten war.<sup>274</sup> Bis heute findet er in der Forschung wenig Beachtung, vielleicht auch, da diese Zuschreibung lange relativ unkritisch übernommen wurde und Capito daher als „häretische“ Randfigur wahrgenommen wurde.<sup>275</sup> Zudem treten seine sich auf das Judentum beziehenden Einsichten in den Schriften, die nach dem Hoseakommentar entstanden sind, zurück, was vermutlich damit zusammenhängt, dass es aufgrund der in der Confessio Augustana (1530) festgelegten Abwehr „judaisierender Lehren“ und aufgrund der Ablehnung des Chiliasmus, der u. a. infolge des Auftritts von Melchior Hoffmann in Straßburg (1530) und des Täuferreichs in Münster (1534) als umso größere Bedrohung wahrgenommen wurde, zunehmend gefährlich wurde, eine Israeltheologie zu vertreten, wie Capito sie 1528 noch zu veröffentlichen wagte.<sup>276</sup> Die Abgrenzung der etablierten protestantischen Kirchen vom Täuferum und anderen „radikalen“ Strömungen führte also letztlich dazu, dass eine in vielerlei Hinsicht progressive Israeltheologie und Stellung zum Judentum wie die Capitos schon zu seinen Lebzeiten Anstoß erregte und bis ins 20./21. Jahrhundert hinein völlig in Vergessenheit geraten konnte. Dies wirft die Frage auf: Müssten nicht in den gegenwärtigen Dialog zwischen evangelischen Landeskirchen und jüdischen Gemeinden auch christliche Freikirchen als ernstzunehmende Gesprächspartner einbezogen werden, die einerseits möglicherweise in der Israeltheologie Traditionen bewahrt haben, die in den Landeskirchen marginalisiert wurden, und die andererseits z. T. selbst auf identitätsstiftende Verfolgungs- und Ausgrenzungswellen in der europäischen Geschichte zurückblicken, die ihre Sicht auf das Judentum beeinflussen?

---

<sup>274</sup> Vgl. S. 12.

<sup>275</sup> Vgl. HEIMBUCHER, Auslegung, 9.

<sup>276</sup> Vgl. a. a. O., 409.

## ABBILDUNGEN



Abb. 1: Ecclesia



Abb. 2: Synagoga

(Kopien der 1220/25 angebrachten Originale, Südportal des Straßburger Münsters).

# LITERATUR

Quellen von der Antike bis zur Reformationszeit

Akten des Landgrafen Philipp, des Kanzlers Johann Feige sowie des Statthalters und der Räte zu Kassel (1521-1545), online unter: <https://arcinsys.hessen.de/arcinsys/detailAction?detailid=v5098511> (13.3.2018).

Begleitschreiben zur Übersendung des „Ratschlags“ (17. Dezember 1538) (Begleitschreiben), in: STUPPERICH, Robert (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 7 (BDS 7), Gütersloh 1964, 379.

Codex Justinianus. Das Gesetzeswerk des römischen Zivilrechts, übersetzt von Rudolph HALLER, Markröningen 2018, online unter: [http://opera-platonis.de/CI/Codex\\_Justiniani.pdf](http://opera-platonis.de/CI/Codex_Justiniani.pdf) (7.3.2018).

Die Mischna. Das grundlegende enzyklopädische Regelwerk rabbinischer Tradition, ins Deutsche übertragen, mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dietrich CORRENS, Wiesbaden 2005.

Erste Straßburger Ratsverordnung gegen die Wiedertäufer (27. Juli 1527) (Ratsverordnung), in: KREBS, Manfred/ROTT, Hans Georg (Hg.): Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 7: Elsass, 1. Teil (QGT 7), 122f.

BUCER, Martin: Brief an den Landgrafen Philipp (27. Dezember 1538), in: STUPPERICH, Robert (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 7 (BDS 7), Gütersloh 1964, 388-390.

DERS.: Brief an einen „guten Freund“ (10. Mai 1539), in: STUPPERICH, Robert (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 7 (BDS 7), Gütersloh 1964, 362-376.

DERS.: De Regno Christi. Libri Duo, in: WENDEL, François (Hg.): Martini Bucer Opera Latina 15 (BOL 15), Gütersloh 1955.

DERS.: Dialogi oder Gespräch Von der gemainsame und den Kirchnubungen der Christen Und was yeder Oberkait von ampts wegen auß Gottlichem befelch an denselbigen zuversehen und zu besseren gebüre (1539) (Dialogi), in: STUPPERICH, Robert (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 6,2 (BDS 6,2), 39-188.

DERS.: *Enarrationes Perpetuae*, In *Sacra Quatuor Evangelia recognitae nuper & locis compluribus auctae* (*Enarrationes*), Straßburg 1530, Exemplar der Bayrischen Staatsbibliothek, heruntergeladen von: [https://download.digitale-sammlungen.de/BOOKS/download.pl?ersteseite=1&letzteseite=716&id=10142729&ersteseite=1&letzteseite=716&vers=d&nr=&abschicken=ja&captcha\\_zeit=152572252410142729&xdfz=2&captcha\\_in=2788&submitbutton=WEITER&dafoemail=](https://download.digitale-sammlungen.de/BOOKS/download.pl?ersteseite=1&letzteseite=716&id=10142729&ersteseite=1&letzteseite=716&vers=d&nr=&abschicken=ja&captcha_zeit=152572252410142729&xdfz=2&captcha_in=2788&submitbutton=WEITER&dafoemail=) (7.5.2018).

DERS.: *Getrewe Warnung gegen Jacob Kautz (1527)* (*Getrewe Warnung*), in: STUPPERICH, Robert (Hg.), *Martin Bucers Deutsche Schriften*, Bd. 2 (BDS 2), 225-258.

DERS.: *Ratschlag, Ob Christlicher Oberkeit gepuren muge, das sie die Judden vnder den Christen zuwonen gedulden, vnd wo sie zudulden, welcher gestalt vnd mais. Antwort.* (1538) (*Ratschlag*), in: STUPPERICH, Robert (Hg.), *Martin Bucers Deutsche Schriften*, Bd. 7 (BDS 7), Gütersloh 1964, 342-361.

DERS.: *Die Vorrede des Synoptikerkommentars vom Jahr 1527* (*Vorrede*), in: LANG, August: *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie* (*Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* 2), 377-385.

CALVIN, Jean: *Institutio Christianae Religionis* 1559, *librum III*, in: BARTH, Petrus/NIESEL Guilelmus (Hg.): *Joannis Calvini Opera Selecta*, Bd. 4, München 1931; deutsche Übersetzung in: WEBER, Otto (Hg.): *Johannes Calvin. Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*, Bd. 2 (Buch 3), Gießen 1937.

CAPITO, Wolfgang: *Brief an Guillaume Farel (Februar 1528)*, in: HERMINJARD, Aimé-Louis (Hg.): *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française. Recueillie et publiée avec d'autres lettres relatives à la réforme et de notes historiques et biographiques*, Bd. 2, Nieuwkoop 1965, 109f.

DERS.: *Brief an Martin Luther zur Unterstützung des Anliegens von Joseph (Josel) von Rosheim (26. April 1537)* (*Brief an Luther*), in: BULTMANN, Christoph: *Luthers Betrachtung der Juden nach Psalm 109 und der evangelische Anspruch auf Schriftgemäßheit. Ein Nachtrag zu einer Veröffentlichung der VELKD*, in: *Luther* 85 (2014), 191-193.

DERS.: In Hoseam prophetam V. F. Capitonis commentarius. Ex quo peculiaria prophetis, & hactenus fortassis nusquam sic tractata, si versam pagellam & indicem percurris, cognoscere potes (In Hoseam), Straßburg 1528, Exemplare:

University of Oxford, Bodleian Library, online unter: The Digital Library of Classic Protestant Texts, 2018 (mit Transkription).

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek, heruntergeladen von: <https://download.digitale-sammlungen.de/BOOKS/download.pl?id=bsb11284596> (6.5.2018).

ERASMUS VON ROTTERDAM: Brief an Johannes Fischer (5. Juni 1516), in: ALLEN, P. S.: Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, Bd. 2, Oxford 1910/1992, 244-246.

IRENÄUS VON LYON: Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, übersetzt von KLEBBA, E. (BKV 1,3) München 1912.

JOSEL VON ROSHEIM: Trostschrift ahn seine Brüder wider Buceri büchlein (Trostschrift), in: FRAENKEL-GOLDSCHMIDT, Chava: The Historical Writings of Joseph of Rosheim. Leader of Jewry in Early Modern Germany (Studies in European Judaism 12) (Historical Writings), Leiden/Boston 2006, 357-374.

PHILIPP VON HESSEN: Brief an den Kanzler Feige (6. Juli 1538), in: STUPPERICH, Robert (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 7 (BDS 7), Gütersloh 1964, 378.

DERS.: Brief an die Räte (23. Dezember 1538), in: STUPPERICH, Robert (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 7 (BDS 7), Gütersloh 1964, 380-382.

DERS.: Die hessische Juden-Ordnung von 1539, in: STUPPERICH, Robert (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 7 (BDS 7), Gütersloh 1964, 391-393.

DERS.: Entwurf einer Juden-Ordnung in elf Artikeln (Ende 1538) (Entwurf), in: STUPPERICH, Robert (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 7 (BDS 7), Gütersloh 1964, 383-385.

DERS.: Furstlich mandat die Juden belangennd, in: STUPPERICH, Robert (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 7 (BDS 7), Gütersloh 1964, 377.

TOUSSAIN, Pierre: Brief an Capito (15. Juni 1527), in: ROTT, Jean/MILLET, Olivier: Miettes historiques strasbourgeoises, in: BARTHEL, Pierre/SCHEURER, Rémy/STAUFFER, Richard (Hg.): Actes du Colloque Guillaume Farel, Neuchâtel 1980, Bd. 1, Genève [u. a.] 1983, 273.

#### Zeitgenössische Quellen

Licht auf Luther. Programmheft: Kirchentag auf dem Weg, 25.-28. Mai 2017. Erfurt, online unter: [https://r2017.org/fileadmin/downloads/r2017\\_KirchentagAufDemWeg\\_Erfurt\\_Programmheft.pdf](https://r2017.org/fileadmin/downloads/r2017_KirchentagAufDemWeg_Erfurt_Programmheft.pdf) (19.4.2018).

DIECKMANN, Christoph: Art. „Die Luthersau“ (8. Juni 2017), in: DIE ZEIT Nr. 24/2017, online unter: <https://www.zeit.de/2017/24/antisemitismus-martin-luther-wittenberg-predigtkirche-skulptur> (20.5.2018).

EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD): Newsletter: „Präsident des Zentralrats der Juden: Besonders Luthers spätere Schriften sind antisemitisch“ (17. Mai 2017), online unter: [https://www.ekd.de/news\\_2017\\_03\\_17\\_03\\_josef\\_schuster\\_martin\\_luther\\_antisemit.htm](https://www.ekd.de/news_2017_03_17_03_josef_schuster_martin_luther_antisemit.htm) (20.5.2017).

KONFERENZ LANDESKIRCHLICHER ARBEITSKREISE CHRISTEN UND JUDEN (KLAJ): Zwischenruf. Auf dem Weg zu einer reformatorischen Theologie im christlich-jüdischen Dialog, Karlsruhe, Juni 2016.

LASSIWE, Benjamin: Art. „Luthers dunkle Seite“ (9. Mai 2017), in: Rheinische Post (Serie Luther und die Juden 4), online unter: [https://rp-online.de/kultur/luthers-dunkle-seite\\_aid-20825973](https://rp-online.de/kultur/luthers-dunkle-seite_aid-20825973) (20.5.2018).

12. SYNODE DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD): Kundgebung "Martin Luther und die Juden – Notwendige Erinnerung zum Reformationsjubiläum" (Bremen, 11. November 2015), online unter: <https://www.landeskirche->

hannovers.de/damfiles/default/evlka/frontnews/2015/11/19/EKD-Beschluss-11-11-2015-6da1af1131c1b4a18be18ced723cd082.pdf (4.4.2018).

ZENTRUM FÜR MISSION UND ÖKUMENE DER NORDKIRCHE: Begleitheft zur Ausstellung „Ertragen können wir sie nicht. Martin Luther und die Juden“ des, online unter: [https://www.nordkirche-weltweit.de/fileadmin/user\\_upload/zmoe/media/InterreligioeserDialog/christlich-juedischerDialog/Begleitheft\\_Lutherausstellung\\_\\_3\\_2016.pdf](https://www.nordkirche-weltweit.de/fileadmin/user_upload/zmoe/media/InterreligioeserDialog/christlich-juedischerDialog/Begleitheft_Lutherausstellung__3_2016.pdf) (4.4.2018).

#### Bibelausgaben

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1967/77.

Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam Versionem. Stuttgart <sup>5</sup>2007.

Lutherbibel 2017.

Novum Testamentum Graece, Stuttgart <sup>28</sup>2012.

Zürcher Bibel, Zürich 2007.

#### Hilfsmittel

BibleWorks8. Software for Biblical Exegesis and Research. Norfolk 2008.

Database of Latin Dictionaries (online), Turnhout 2017.

#### Sekundärliteratur

AMOS, N. Scott: Bucer among the Biblical Humanists: The Context for his Practice in the teaching of Theology in Strasbourg (Bucer), 1523-1548, in: RRR 6/2 (2004), 134-154.

AUGUSTIN, Matthias/KEGLER, Jürgen: Bibelkunde des Alten Testaments. Ein Arbeitsbuch (Bibelkunde), Gütersloh <sup>3</sup>2010.

BATTENBERG, J. Friedrich: Art. Rosheim, Josel von (ca. 1478-1554), in: TRE 29, 1998, 424-427.



DERS.: Das Europäische Zeitalter der Juden. Bd. 1: Von den Anfängen bis 1650 (Zeitalter), Darmstadt 1990.

DERS.: Judenordnungen der frühen Neuzeit in Hessen, in: Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen (Schriften der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen 6) (Judenordnungen), Wiesbaden 1983, 83-122.

BAUCKHAM, Richard: Art. Chiliasmus IV. Reformation und Neuzeit (Chiliasmus), in: TRE 7, 1981, 737-735.

BAUTZ, Wilhelm: Art. Fagius (Büchlein), Paul, in: BBKL 1, 1990, Sp. 1592-1593.

BEN-SASSON, Hayim Hillel: Geschichte des jüdischen Volkes. Zweiter Band: Vom 7.-17. Jahrhundert. Das Mittelalter (Geschichte), München 1979.

DERS.: The Reformation in Contemporary Jewish Eyes (PIASH 4/12) (Reformation), Jerusalem 1970.

BENZ, Wolfgang: Bilder vom Juden. Studien zum alltäglichen Antisemitismus (Bilder), München 2001.

CARO, Georg: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit. Bd. 2: Das späte Mittelalter (Geschichte), Leipzig 1920 [nachgedruckt Hildesheim 1964].

CHAMBON, Joseph: Der französische Protestantismus. Sein Weg bis zur französischen Revolution (Protestantismus), Zürich <sup>6</sup>1948.

COHEN, Carl: Martin Bucer and his Influence on the Jewish Situation (Bucer), in: LBI Yearbook 13 (1968), 93-101.

DAN, Joseph: Art. Toledot Yeshu, in: EJ 20, <sup>2</sup>2007, 28f.

DEPPERMANN, Klaus: Die Straßburger Reformatoren und die Krise des oberdeutschen Täuferturns im Jahre 1527 (Straßburger Reformatoren), in: MGB 30, NF 25 (1973), 24-41.

DERKSEN, John D.: From Radicals to Survivors. Strasbourg's religious Nonconformists over two Generations. 1525-1570 (BHRef 61) (Radicals), t' Goy-Houten 2002.

DETMERS, Achim: Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin (Judentum und Christentum 7) (Reformation), Stuttgart [u. a.] 2001.

DEUTSCH, Yaacov: The Second Life of the Life of Jesus: Christian Reception of *Toledot Yeshu* (Reception), in: SCHÄFER, Peter [u. a.] (Hg.): *Toledot Yeshu* ("The Life Story of Jesus") Revisited (Texts and Studies in Ancient Judaism 143), 283-295.

DORNINGER, Maria: „Von dem grossen vberschlag deß Judischen Wuchers“? Notizen zum Bild des (Wucher-)Juden im (Spät-)Mittelalter (Notizen), in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 20/2 (2010), 479-504.

EELLS, Hastings: Bucer's Plan for the Jews (Bucer's Plan), in: *ChH* 6,2 (1937), 127-135.

FEBVRE, Lucien: Margarete von Navarra. Eine Königin der Renaissance zwischen Macht, Liebe und Religion (Margarete von Navarra), Frankfurt a. Main [u. a.] 1998.

FRAENKEL-GOLDSCHMIDT, Chava: The Historical Writings of Joseph of Rosheim. Leader of Jewry in Early Modern Germany (Studies in European Judaism 12) (Historical Writings), Leiden/Boston 2006.

FRIEDMANN, Jerome: The Reformation in Alien Eyes: Jewish Perceptions of Christian Troubles (Reformation), in: *Sixteenth Century Journal* 14 (1983), 23-40.

GEIGER, Ludwig: Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des XV. bis zur Mitte des XVI. Jahrhunderts (Studium), Breslau 1870.

GERBERT, Camill: Geschichte der Strassburger Sectenbewegung zur Zeit der Reformation 1524-1534 (Geschichte), Straßburg 1889.

GRESCHAT, Martin: Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit (1491-1551) (Bucer), Münster 2009.

HEIMBUCHER, Martin: Prophetische Auslegung. Das reformatorische Profil des Wolfgang Fabricius Capito ausgehend von seinen Kommentaren zu Habakuk und Hosea (EHS.T 877) (Auslegung), Frankfurt a. Main 2008.

- HOBBS, R. Gerald: Bucer, the Jews and Judaism (Bucer), in: BELL, Dean Philipp (Hg.): Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany, Leiden 2006, 137-169.
- JEWETT, Robert: Romans. A commentary (Hermeneia) (Romans), Minneapolis (Minn.) 2007.
- JOHNSON, E. Elizabeth: Romans 9-11: The Faithfulness and Impartiality of God (Faithfulness), in: DIES./HAY, David M.: Pauline Theology III. Romans, Minneapolis (Minn.) 1995, 240-258.
- KAMMERLING, Joy: Andreas Osiander, the Jews, and Judaism (Osiander), in: BELL, Dean Philipp (Hg.): Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany, Leiden 2006, 219-247.
- KAPLAN, Debra: Beyond Expulsion. Jews, Christians, and Reformation Strasbourg (Beyond Expulsion), Stanford 2011.
- KAUFMANN, Thomas: Luthers Juden, Stuttgart 2015.
- DERS.: Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung („Judenschriften“), Tübingen 2013.
- KITTELSON, James M.: Wolfgang Capito. From Humanist to Reformer (SMRT 17) (Wolfgang Capito), Leiden 1975.
- KLAPPERT, Bertold: Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths (TEH 207) (Israel), München 1980.
- DERS.: Erwählung und Rechtfertigung (Erwählung), in: KREMERS, Heinz (Hg.): Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, 368-410.
- KOCH, Karl: Studium Pietatis. Martin Bucer als Ethiker (Studium), Neukirchen-Vluyn 1962.
- KOHL, Ernst-Wilhelm: Einleitung, in: STUPPERICH, Robert (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 7: Schriften der Jahre 1538-1539 (BDS 7), Gütersloh 1964, 319-341.

KOOISTRA, Milton: Bucer's Relationship with Wolfgang Capito, in: SIMON, Wolfgang (Hg.): Martin Bucer zwischen den Reichstagen von Augsburg (1530) und Regensburg (1532). Beiträge zu einer Geographie, Theologie und Prosopographie der Reformation (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 55) (Relationship), Tübingen 2011, 187-204.

LANGER, Ruth: Cursing the Christians? A History of the *Birkat ha-Minim* (Cursing), Oxford [u. a.] 2012.

LAPIDE, Pinchas E.: Stimmen jüdischer Zeitgenossen zu Martin Luther (Stimmen), in: KREMERS, Heinz (Hg.): Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, 171-185.

MARCUS, Joel: *Birkat ha-Minim* Revisited, in: NTS 55 (2009), 532-551.

MENTGEN, Gerd: Studien zur Geschichte der Juden im mittelalterlichen Elsaß (Forschungen zur Geschichte der Juden A/2) (Studien), Hannover 1995.

MILLET, Olivier: Capiton à Marguerite de Navarre (1528). Dédicace de „In Hoseam prophetam commentarius“ (Capiton), in: PETER, Rodolphe/ROUSSEL, Bernard (Hg.): Le Livre de la Réforme, Bordeaux 1986, 201-216.

MOLTER, Sebastian: Die Darstellung der Juden im „Judenratschlag“ (1538) des Strassburger Theologen Martin Bucer – Ein Vergleich mit Martin Luther, Johannes Eck und Andreas Osiander (Darstellung), in: Jud. 73/2-3 (2017), 175-196.

NIJENHUIS, Willem: A remarkable historical argumentation in Bucer's „Judenratschlag“ (Argumentation), in: DERS., *Ecclesia reformata. Studies on the Reformation*, Bd. 1 (KHB 3), Leiden 1972, 23-37.

OELKE, Harry [u. a.] (Hg.): Martin Luthers „Judenschriften“. Die Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert (AKiZ 64) („Judenschriften“), Göttingen 2016.

QUIRMBACH, Horst: „... von Gott verworfen und ewiglich verdampt.“ Untersuchungen zum Antijudaismus in den Schriften Martin Bucer (Untersuchungen), Frankfurt a. Main 2011.

RENGSTORF, Karl Heinrich/KORTZFLEISCH, Siegfried von: Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen, Bd. 1 (Handbuch), Stuttgart 1968.

RICHARZ, Monika: Art. „Landjuden“, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur 3, 2012, 478-483.

RITSCHL, Dietrich: Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben? (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 37) (Theorie), Münster 2005.

ROWAN, Steven: Luther, Bucer and Eck on the Jews (On the Jews), in: The Sixteenth Century Journal 16,1 (1985), 79-90.

RUETHER, Rosemary Radford: Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus (ACJD 7) (Brudermord), München 1978.

SCHOLL, Hans: Verantwortlich und frei. Studien zu Zwingli und Calvin, zum Pfarrerbild und zur Israeltheologie der Reformation (Studien), Zürich 2006.

SCHULZE, Manfred: Im Konsens mit der Tradition: Judenfeindschaft bei Johannes Eck (Judenfeindschaft), in: WENDEBOURG, Dorothea [u. a.] (Hg.): Protestantismus, Antijudaismus, Antisemitismus. Konvergenzen und Konfrontationen in ihren Kontexten, Tübingen 2017, 25-53.

STAYER, James M.: Art. Täufer I. Täufer (Täufer), in: TRE 32, 2001, 597-617.

STERN, Selma: Josel von Rosheim. Befehlshaber der Judenschaft im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (Josel von Rosheim), Stuttgart 1959.

STIERLE, Beate: Capito als Humanist (Capito), Diss., Heidelberg 1974.

STOBBE, Otto: Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, sozialer und rechtlicher Beziehung (Juden), Braunschweig 1866 [nachgedruckt Amsterdam 1968].

STROHM, Christoph: Martin Bucer und die Juden (Bucer), in: WENDEBOURG, Dorothea [u. a.] (Hg.): Protestantismus, Antijudaismus, Antisemitismus. Konvergenzen und Konfrontationen in ihren Kontexten, Tübingen 2017, 79-96.

DERS.: Martin Bucer und die südwestdeutsche Reformationsgeschichte (Reformationsgeschichte), in: DERS./WILHELMI, Thomas (Hg.): Martin Bucer, der dritte deutsche Reformator. Zum Ertrag der Edition der deutschen Schriften Martin Bucers, Heidelberg 2016, 29-51.

TOCH, Hans-Michael: Art. Zins III. Judentum/2. Geschichtlich (Mittelalter) (Zins), in: TRE 36, 2004, 677-681.

VON DER OSTEN-SACKEN, Peter: Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31) (Luther), Stuttgart 2002.

YUVAL, Israel: Zwei Völker in einem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter (Zwei Völker), Göttingen 2007.

ZWIERLEIN, Corlen A.: Reformation als Rechtsreform. Bucers Hermeneutik der lex Dei und sein humanistischer Zugriff auf das römische Recht (Reformation), in: STROHM, Christoph (Hg.): Martin Bucer und das Recht. Beiträge zum internationalen Symposium vom 1. Bis 3. März 2001 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (THR 361), Genève 2002, 29-81.

Bilder

Wolfgang Capito, Stich von Peter Aubry, 1679: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D10561.php> (3.5.2018)

Martin Bucer, Ausschnitt aus dem Bucer-Fenster in der Straßburger Erlöserkirche (erbaut 1904-1906): [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e8/Strasbourg\\_StSauveur102a.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e8/Strasbourg_StSauveur102a.jpg) (3.5.2018).

Ecclesia, Straßburger Münster:  
[https://de.wikipedia.org/wiki/Ecclesia\\_und\\_Synagoge#/media/File:Strasbourg\\_Cath%C3%A9drale\\_Notre\\_Dame\\_statue\\_de\\_l%27Eglise.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Ecclesia_und_Synagoge#/media/File:Strasbourg_Cath%C3%A9drale_Notre_Dame_statue_de_l%27Eglise.jpg) (8.5.2018).

Synagoga, Straßburger Münster:  
[https://de.wikipedia.org/wiki/Ecclesia\\_und\\_Synagoge#/media/File:ND\\_strasb\\_synagogue.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Ecclesia_und_Synagoge#/media/File:ND_strasb_synagogue.jpg) (8.5.2018).

Die in der vorliegenden Arbeit verwendeten Kurztitel sind in im Literaturverzeichnis in runden Klammern angegeben.

Die übrigen Abkürzungen sind im Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie zu finden (Berlin/New York 21994, zusammengestellt von Siegfried M. SCHWERTNER).