BIOGRAPHIE UND RELIGION -

III. INTERNATIONALES CALLENBERG-KOLLOQUIUM IN HALLE

VOM 15. - 17.10.1997

herausgegeben von

Walter Beltz

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 24

BIOGRAPHIE UND RELIGION -
ZUR PERSONALITÄT DER MITARBEITER DES INSTITUTUM JUDAICUM ET MUHAMMEDICUM J. H. CALLENBERGS

III. INTERNATIONALES CALLENBERG-KOLLOQUIUM IN HALLE

VOM 15. - 17.10.1997

gefördert durch die Fritz Thyssen Stiftung Köln

herausgegeben von

Walter Beltz

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 24

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft

begründet von : Burchard Brentjes
Horst Gericke
Manfred Fleischhammer
Peter Nagel

fortgeführt von: Walter Beltz

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Institut für Orientalistik

D 06099 Halle-Saale

Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Kröllwitzer Str. 44
06120 Halle (Saale), 1997

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort

Die Keimzelle der Orientalistik an der Martin-Luther-Universiät, das Institutum Judaicum et Muhammedicum J. H. Callenbergs, war schon mehrfach Gegenstand wissenschaftsgeschichtlicher Kolloquien, die in dieser Zeitschrift auch dokumentiert sind (Nr. 18 und Nr. 19).

In dem III. Kolloquium im Oktober vorigen Jahres ging es um das Problem, ob und inwieweit die Religiosität und die Biographie der Mitarbeiter des Instituts diese als Teile des Pietismus in Halle erkennen lassen. Die Beiträge in diesem Heft geben darauf Antwort. Leider sind mir nicht alle Beiträge zur Publikation anvertraut worden.

Es ging in diesem Kolloquium vorrangig auch um das Problem der Edition der Tagebücher der Reisemitarbeiter J. H. Callenbergs. Das Ergebnis ist in diesem Bande im Anschluß an die Bibliographie zum Institut von Callenberg publiziert, für deren Vorabdruck aus seiner Habilitationsschrift ich Herrn Bochinger herzlich danke.

Mein ausgesprochener Dank gilt der Universität Halle für die Unterstützung dieser Arbeit und vor allem der Fritz Thyssen Stiftung Köln, die durch ihre großzügige Förderung diese Tagung erst möglich gemacht hat.

Walter Beltz

Halle (Saale), im März 1997

RELIGION UND BIOGRAPHIE

HANS-JÜRGEN FRAAS (MÜNCHEN)

1. Biographie und Religiosität (anthropologische Grundsatzüberlegungen)

Was den Menschen gegenüber dem Tier auszeichnet, ist nach abendländischem Verständnis das Selbstbewußtsein,das Bewußtsein davon, Bewußtsein zu haben. Das heißt, daß der Mensch ein Selbstverhältnis hat, ein Verhältnis zu sich selbst. Er lebt nicht einfach, er "nimmt sein Leben in die Hand", er "führt sein Leben".

Mit dem Selbstbewußtsein tritt der Mensch aus der Natur heraus (ohne damit aufzuhören der Natur anzugehören), tritt ihr gegenüber, unterscheidet sich von ihr als ganzer (man selbst sein, Identität haben kann man nur in Unterscheidung zu anderem) - indem er auf sie bezogen ist. Insofern, als Wesen mit Selbstbewußtsein, mit Identität, ist der Mensch wesentlich ein Beziehungswesen, er definiert sich durch die Beziehungen, in denen er steht.

Diese Beziehung besteht (frei nach W. James) in drei Dimensionen:

a) Der Mensch ist ein Körperwesen, er steht in körperlich-räumlicher Beziehung zu anderen Körpern (nach Buber wäre das die Ich-Es-Ebene). Das Kind erfährt sich selbst als Körper, wenn es sich zum ersten Mal am Tisch oder Schrank stößt. Am Gegenstand, am Objekt werde ich meiner selbst als Subjekt bewußt. Daneben steht

b) die soziale Beziehungsebene: Das "ich" ist bezogen auf das "du", vom "du" her. Für das Kleinkind ist es wichtig, daß es ständig angesprochen wird: Du bist unser liebes Kind. Die soziale Beziehung macht den Menschen zur Person, zum dialogischen Wesen. Der vereinsamte Mensch beginnt Selbstgespräche zu führen, oder er imaginiert einen Partner. In Ermangelung solcher Ansprache kann sich Identität nicht entwickeln (Hospitalismus; Autismus). Schließlich tritt

c) die geistig-transzendentale Beziehungsebene hinzu: Der sich vorfindende Mensch ist bezogen auf den Hintergrund, aus dem er heraustritt: "Du Dunkelheit, aus der

ich stamme". Das ist zunächst die Natur, das Universum, im weiter reflektierten transzendentalen Sinn der Schöpfer als das "woher" des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls bzw. der Abhängigkeit.

Diese dritte Beziehungsebene ist transzendental insofern, als sie das unmittelbare Bedingt sein auch der sozialen und der körperlichen Ebene ausdrückt und symbolisiert: Alles, was besteht, besteht nur durch die grundsätzliche Beziehung zu seinem Ermöglichungsgrund. Darum prägt dieser Beziehungsbereich die anderen: Das soziale Verhalten gründet in den weltanschaulichen Grundvoraussetzungen, oder, biblisch gesagt, die zweite Tafel der Gebote gründet im Inhalt der ersten.

Die dritte Beziehungsebene ist damit das Feld der Religion bzw. Philosophie. Die Person konstituiert sich in ihren dreifachen Beziehungen. Im Sinn interaktionistischer Theorien (Rollentheorien) heißt das: Der Mensch ist die Summe (vor allem) der sozialen Beziehungen, in denen er steht: Kind dieser Eltern, Schüler dieser Lehrer...

Nachdem der Mensch in Distanz zur Natur getreten ist, wird sein Verhalten nun nicht mehr in einem geschlossenen System durch Instinkte geregelt, sondern er bedarf einer reflexiven Orientierung, eines Wert- und Sinnsystems. Er muß seine Beziehungshaftigkeit reflektieren, und er muß sie gestalten (sein Leben "führen"). Die Gestaltung dieser Beziehungen ist das Feld der Kultur. Zur Kultur gehört also der gegenständliche, der soziale und der transzendentale Gestaltungsbereich menschlichen Lebens, die Religion.

Die Gestaltung der Beziehungshaftigkeit erfordert aber ein Ordnungsprinzip. Das führt zum Orientierungsbedürfnis als der Frage nach dem Woher und Wohin, der Sinnfrage, dem Ideologiebedürfnis - alle diese Begriffe drücken die Unvermeidbarkeit der religiösen Frage aus. Sie ist allgemeinmenschlich, auch wenn die Antworten aufgrund unterschiedlicher Wirklichkeitswahrnehmung unterschiedlich ausfallen oder die Frage verdrängt oder unterdrückt werden kann. Denn auf die bewußte Gestaltung der dritten Ebene kann zeitweilig scheinbar folgenlos verzichtet werden: Ich muß mir der Bedingungen meines Seins nicht ständig bewußt sein - es ist allerdings die Frage, ob der dauerhafte Verzicht nicht eine Reduktion des Humanum darstellt. Die religiöse Frage, die Frage nach den Bedingungen der Existenz tritt vor allem dann auf, wenn das alltägliche Sein nicht (mehr) selbstverständlich ist, also in Grenzsituationen.

Neuestens zeigt sich eine Infragestellung der Identität nicht nur im religiös- transzendentalen, sondern auch im sozialen Bereich (aus Gründen, die hier nicht erörtert werden können): Identität wird dann lediglich noch in der Körperlichkeit festgemacht: Ich esse, also bin ich; ich verausgabe mich im Sport körperlich bis zum Exzeß, also bin ich. Der Körper gilt als (erste und) letzte Bastion der Identität. Darum auch die Kultivierung des Körpers, die Beachtung alles dessen, was "eingenommen

wird", Nahrung, Luft, Drogen usw., und was mit der Haut in Berührung kommt[1]. Sein Leben zu führen, zu entwerfen, auf ein Woraufhin zu organisieren und von diesen Orientierungsprinzipien her zu deuten verweist auf die Biographie als gestaltetes Leben: Wenn die Ausgestaltung der Beziehungshaftigkeit im gesellschaftlichen Zusammenhang das Feld der Kultur beschreibt, dann ist Biographie ein Kulturphänomen. Eine Biographie ist etwas anderes als ein Lebenslauf, der lediglich die Fakten aneinanderreiht: Die Biographie sucht durch Deutung die innere Konsistenz dieses Ablaufes anhand eines Sinn-Entwurfs klarzustellen. Sie ist ein Vergewisserungsunternehmen der Identität und hat damit auch mit Individualität zu tun: Bei demjenigen, dessen Leben noch ganz in das Stammesgeschehen und dessen rituelle Abläufe eingebunden ist, kann man nicht eigentlich von Biographie sprechen.

Biographie heißt gedeutetes Leben. Deutung setzt einen bestimmten Entwurf voraus, einen Deuterahmen. Nun ist es die Frage, woraufhin das Leben gedeutet wird.

Im Sinn des Entwurfs meines Selbst-Seins auf einen inneren Zusammenhang hin, auf den ich mich beziehe und von dem her ich Orientierung suche, gewinnt die Religion (oder ihr Äquivalent) eine tragende Rolle für die Biographie: Es ist der narrative Kontext eines Mythos oder einer Meta-Erzählung, der eine Letztbegründung von Werten bietet, die Fragen nach "woher", "wohin" und "wozu" beantwortet und ein Symbolsystem entwickelt, das zur Kontingenzbewältigung befähigt, d.h. sie ermöglicht das Leben sinnhaft zu deuten und enthält Motivation zum Handeln.

Religionen oder Weltanschauungen wie Sozialismus, Nationalismus, Existentialismus, Humanismus bieten also eine Übergeschichte oder Rahmengeschichte, innerhalb derer der einzelne sich selbst verstehen kann und mittels derer Symbole er sein Leben strukturieren und gestalten kann. Insofern steht die Religiosität/das Gottesbild des Menschen in Wechselbeziehung zu seiner Persönlichkeitsstruktur: Der Mensch organisiert sich psychisch von seinem Gottesbild (Letztwert) her, und dieser Letztwert ist wiederum mitbestimmt durch die psychische Struktur des Menschen. So weist die heute geläufige Unterscheidung einer ödipalen und einer narzißtischen Persönlichkeitstruktur bestimmte Entsprechungen zu theistischer bzw. mystisch-holistischer Religiosität auf (der ödipale Typ steht in Zusammenhang mit Patriarchalismus, Überich, Auseinandersetzung, Verantwortlichkeit, strengen Moralvorstellungen, der narzißtische mit matriarchalisch-symbiotischen Zügen, Harmoniebedürfnis, Allmachtsphantasien, flexiblen Moralvorstellungen). Das Leben im Entwurf auf ein Gegenüber ist zugleich verantwortetes Leben. In der Biographieforschung ist man sich einig darüber, daß Autobiographien eine Art Beichte oder Rechenschaftsbericht sind. In Augustins Confessiones ist der "Andere" Gott unmittelbar, in neuzeitlichen Autobiographien ist der "Andere" etwa die Öffentlichkeit, etwa der fiktive Andere, der die Rolle Gottes einnimmt.

1 Bauman, Z., Ansichten der Postmoderne, Hamburg 1995, 229.

Bei der Deutung bzw. der Konstruktion der Biographie spielen (bewußt oder unbewußt) bestimmte Schlüsselworte aus der Spruchweisheit oder Schlüsselsymbole eine Rolle, das Lebensmotto, die Parole, das Leitsymbol - Elemente, die einem solchen narrativ vermittelten Sinn-Zusammenhang entstammen.

Die (religiösen) Symbole sind - wie alle Symbole - ambivalent - sie können je nach dem Zusammenhang eine positive oder negative Bedeutung in der Biographie haben. Das Kreuz z.B. kann als lebensfeindlich oder sadistisch bzw. masochistisch verstanden werden (sein Kreuz auf sich nehmen), wenn es nicht im Zusammenhang mit Ostern gesehen wird. So ergänzen die Symbole sich gegenseitig und geben erst im Zusammenhang des Symbolsystems (als Ausdrucks eines narrativ vermittelten Sinnsystems) einen ganzheitlichen Sinn. Wenn man beispielsweise dem christlichen Symbolzusammenhang unterschiedliche Leitsymbole entnimmt, entsteht typisch konfessionelle oder gruppenspezifische Frömmigkeit, die dann die Persönlichkeitsstruktur und Lebensführung bestimmt.

Hier ist die spezifisch pietistische Grundhaltung zu verorten, die der dogmatischen Gesamttradition bestimmte Schwerpunkte entnimmt und damit einen spezifischen Persönlichkeitstyp hervorbringt. Die Betonung der Bekehrung mit ihrer negativ-positiven Polarisierung von Vergangenheit und Zukunft führt zu einem anderen Biographie-Schema, einer anderen Lebensdeutung als die biographische Gleichförmigkeit von Luthers "simul peccator et iustus" und bringt damit eine andere Art von Persönlichkeit hervor[2]. Unter einseitiger Betonung einzelner Symbole kann Religion auch zu einer Quelle pathologischer Lebensgestaltung werden und ist es in der Geschichte auch oft geworden.

2. Sozialisation als Prozeß und religiöse Sozialisation

Während die Natur dem Lebewesen die Instinkt-Orientierung von selbst mitliefert, ist beim Menschen durch die Distanz zur Natur das Instinktsystem zumindest gestört und wird durch kulturbedingte Orientierungsmuster, durch Werte bzw. Symbole ersetzt. Das hat Konsequenzen für die jeweils nachfolgende Generation:

Der neugeborene Mensch bedarf nicht nur der Pflege und Fürsorge, bis er selbst auf eigenen Beinen stehen kann - als Kulturwesen ist der Mensch auf Erziehung, auf soziale Rollenzuweisung (Sozialisation), auf die Vermittlung eines Sinn- und Wertsystems und Einführung in die Kultur (Enkulturation) und auf die Befähigung zum Umgang mit diesen Vorgaben (Soziabilisierung) angewiesen.

Sozialisation unterscheidet sich von Erziehung: Sie umfaßt auch die unbewußten, die nicht beabsichtigten Akte. Und sie unterscheidet sich von Entwicklung (sie meint

2 Vgl. Martin Schmidt, Der Pietismus als theologische Erscheinung, Göttingen 1984, 19.

nicht die Entfaltung der genetischen Anlagen, sondern die sozialen Lernprozesse, betont den sozialen Zusammenhang).

Sozialisation vollzieht sich zwischen Individuum und Gesellschaft bzw. Gemeinschaft. Sie ist bezogen auf die primäre Bezugsgruppe, die wiederum die Gesellschaft spiegelt. Die erste Bezugsgruppe für das Kind ist die Familie (bei Ein-Kind-Familien bzw. noch stärker bei alleinerziehenden Eltern tritt allerdings eine strukturelle Verarmung ein; eine Ergänzung geschieht durch den Kindergarten).

Die Familie steht aber nicht isoliert; wichtig ist die Zugehörigkeit der Familie bzw. der Bezugsperson zu einem spezifischen Milieu und einem spezifischen sozialen Kontext (etwa einer Religionsgemeinschaft, oder innerhalb der Kirche einer durch einen spezifischen Frömmigkeitsstil geprägten Gruppe), der das Verhalten der ihm zugehörenden Personen bestimmt und das Kind in dieses Verhalten mit hinein nimmt.

In der Sozialisation gewinnt die individuelle Identität Gestalt, indem der Mensch der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit und diese sich dem Menschen erschließt.

Sozialisation kann sozialwissenschaftlich in einem engen Sinn verstanden werden und meint dann die Einfügung in ein bestehendes Sozialsystem, die Anpassung an die sozialen Normen, die dem einzelnen gegenüber der Gemeinschaft keinen Freiraum läßt; es werden dann die Gruppennormen rigide vermittelt, Biographie wird in gewissem Sinn normiert (in Sekten heute am deutlichsten zu beobachten bis hin zum frei gewählten Gruppentod).

Oder sie kann in einem weiten Sinn verstanden werden und umfaßt dann auch das Moment der Individuation, das gegen die bloße Anpassung die freie Entfaltung des Individuums, der Person auch im Sinn eines kritischen Bezugs zum Sozialsystem umfaßt. In diesem weiten Sinn, und das ist das heute verbreitete Verständnis, ist Sozialisation ein Wechselprozeß zwischen Anpassung und Selbstfindung, zwischen Rollenübernahme und der Neudefinition von Rollen (ein Beispiel für letzteres: Der Vikar, der zum ersten Mal in eine Gemeinde kommt, trifft auf eine bestimmte Erwartungshaltung, was die Rolle des Pfarrers betrifft. Er kann sich dem fügen, oder er kann auch den Konflikt wagen, indem er artikuliert, daß er eine andere Vorstellung vom Pfarrersein hat als die Gemeinde und daß er nicht bereit ist, völlig auf seine eigene Definition zu verzichten (role-taking und role-making). Inwieweit ein Mensch gruppenbedürftig ist, seine Identität also nur in enger Anlehnung an die Gruppennorm findet, oder aber zum role-making, zur Eigendefinition seiner Identität innerhalb der Gruppe oder notfalls auch gegen die Gruppe fähig ist, hängt wiederum von seiner Persönlichkeitsstruktur ab, in der genetische und sozialisatorische Faktoren zusammenwirken.

Schließlich verstand man Sozialisation früher als einen Prozeß, der auf dem Beginn des Lebens, auf die ersten drei Jahre etwa beschränkt ist, während dieses Verständnis schrittweise weiter ausgedehnt wurde und dazu geführt hat, daß Sozialisation heute als ein lebenslanger Prozeß definiert wird: Auch das Eintreten eines alten Menschen, beispielsweise eines Witwers oder einer Witwe in ein Altenheim bedeutet noch einmal eine Neuorientierung, ein Umlernen, einen Zuwachs an sozialer Erfahrung und (hoffentlich auch) sozialer Kompetenz.

Enkulturation geschieht durch den gesamten Lebensprozeß im Sinn der Partizipation, also der Teilnahme am Leben der Bezugsperson in allen drei Dimensionen der Beziehungshaftigkeit. Um das andeutungsweise zu konkretisieren: Die Gegenstandswelt, die das neugeborene Kind umgibt (die Einrichtung des Zimmers und der Wohnung, die Wohngegend, das Spielzeug), die Geräuschkulisse (Straßenlärm, eine bestimmte Form von Musik), und die sozialen Umgangsformen und Verhaltensweisen, die es unmittelbar erlebt und nachahmt, prägen sein eigenes Wesen. So vermitteln sich die Lebensgrundlagen, die sich im gemeinsamen Lebensprozeß der Bezugsgruppe ausdrücken bzw. spiegeln, durch diesen Lebensprozeß. Auch die dritte, religiöse Dimension vermittelt sich durch Partizipation. Diese Partizipation reichte früher aus (Cyrill v. Jerusalem, der den, der Christ werden wollte, ein Jahr bei sich wohnen lassen wollte); in pluralistischen Gesellschaften, in Gesellschaften, wo das Kind recht früh (Kindergartenalter) erfährt, daß dieser praktizierte Lebensstil nicht der einzig mögliche ist, tritt als zweite Säule neben die Partizipation die Reflexion, die Begründung und kognitive Durchdringung, warum man so und nicht anders lebt. Die ausdrückliche Thematisierung des Lebensprozesses und seiner Bedingungen geschieht im Bereich religiöser Erziehung.

Das war in Lebensstilen, die sich von anderen abgrenzen mußten, schon immer der Fall. Das älteste Beispiel bietet Deut 6,20: Da werden zunächst die Riten beschrieben, an denen das israelitische Kind partizipiert. Daraus entsteht die Frage (wohl auf dem Hintergrund benachbarter kanaanäischer Kulte zu sehen): "Wenn dich dann dein Sohn fragt" mit der Weiterführung: "dann sollst du ihm erzählen". Solche pluralistische Herausforderung wiederholt sich in der Reformationszeit, im beginnenden Liberalismus, im gegenwärtigen Übergang zur multikulturellen Gesellschaft.

Es gibt ein enges Verständnis von religiöser Sozialisation, das sie mit kirchlicher Sozialisation im Sinn von role-taking gleichsetzt und den Prozeß umschreibt, wie ein Kind die in einer bestimmten religiösen Gemeinschaft geltenden Normen und Verhaltensweisen erlernt und übernimmt. Religiöse Sozialisation in einem weiten Sinn (im Rahmen der Soziologie) versteht sich dagegen nicht von ihrem Inhalt, sondern von ihrer Funktion her (je nach der Definition von Religion) als Erwerb derjenigen Elemente, die eine Gesellschaft integrieren (E. Durkheim, Parsons, Bellah), als Erwerb der Verhaltensmodelle Kontingenz zu bewältigen (Berger, Luckmann, Lübbe, anders Luhmann), usw.

Vom vorliegenden Persönlichkeitsverständnis in den drei Beziehungsebenen her ist es selbstverständlich, daß das Religiöse nicht einen spezifischen Teil der Kultur betrifft, sich also nicht auf die Vermittlung kirchlicher Lehrinhalte und Verhaltensweisen beschränken kann, sondern insgesamt die Art und Weise umfaßt, wie mit dieser dritten Beziehungsebene, also mit der religiösen Frage umgegangen wird.

Im Sinn dieses Persönlichkeitsverständnisses meint Religiosität ein Grundelement des Selbstverständnisses der Persönlichkeit. Die Vermittlung der Religion schlägt sich deshalb nicht nur etwa in einem bestimmten Wissen nieder (Lehre, Bibelkenntnis), sondern wirkt sich auf die Persönlichkeitsstruktur unmittelbar aus. Das zeigt sich etwa darin, daß der Gedanke der Ebenbildlichkeit des Menschen im biblischen Sinn, die Betonung der Personalität (der einzelne vor Gott) eine andere psychische Struktur nach sich zieht und aufbaut, als wenn etwa die Atman-Brahman-Gleichung grundgelegt ist (s. auch oben S.4).

Religiöse Sozialisation vermittelt nicht nur impulsgebende oder orientierende Inhalte an das Individuum, sondern in diesem Prozeß baut sich zunächst und zugleich die psychische Struktur des Individuums auf. Zwanghafte Elemente z.B. (Beichtpraxis, Androhung göttlicher Strafe) werden nicht nur als zwanghaft erfahren und darum nach Möglichkeit abgeschüttelt (eine freie, starke Persönlichkeit vermag damit frei umzugehen), sondern führen ihrerseits zu einer zwanghaften Persönlichkeit, die diese Stärke eben gar nicht zu gewinnen vermag. Das gilt heute für die religiös-neutrale Sozialisation, die dem Heranwachsenden ermöglichen soll sich später frei zu entscheiden, und die doch dieses durchaus sinnvoll erscheinende Vorhaben unterläuft, weil bei dieser Art von Sozialisation sich eine psychische Struktur bildet, die gerade nicht zur freien Entscheidung fähig ist, sondern entscheidungsunfähig macht. Es ist darum beim Sozialisationsergebnis von der Interdependenz zwischen Inhalt und psychischer Struktur auszugehen.

Sozialisation vollzieht sich in erster Linie im gemeinsamen Leben, durch Partizipation am gemeinsamen Leben, an den Orientierungsmustern und Werthaltungen, die sich in der Lebenspraxis ausdrücken (Cyrill v. Jerusalem). Diese Lebenspraxis besteht aus drei Komponenten: der pragmatischen (gemeinsame Handlungspraxis, in die das Kind hineingenommen wird). Durch symbolisches oder rituelles Handeln werden so auch die das Handeln leitenden Impuls gebenden Symbole bzw. Inhalte vermittelt. Die zweite Komponente ist die affektive: Jedes Handeln ist mit einer Grundstimmung verbunden, dem Klima oder der Atmosphäre in der betreffenden Gruppe, der emotionalen Besetzung bestimmter Begriffe oder Handlungen, der warmen Atmosphäre um den Adventskranz, in der geheimnisvollen Stille des Kirchenraums, der Architektur, dem Lichteinfall, dem Kirchenschmuck). Ergänzt werden diese beiden durch die kognitive Komponente, das Fragen und Antworten, das Erzählen, den Aufbau von Begriffen, aus dem allen sich dann eine Weltanschauung

ergibt. Das geschieht zwangsläufig auf dem Hintergrund des die Gesellschaft und die einzelne die Sozialisation tragende Gruppe bestimmenden Systems.

Die Biographie- oder Sozialisationsforschung beginnt darum nach A. Schütz mit der Lebensweltanalyse, denn Sozialisation ist ein lebenspraktischer Vorgang, in die Selbstverständlichkeit des Lebensprozesses eingewogen. Wenn die religiöse Haltung in erster Linie ein lebenspraktisches Moment (und erst in zweiter Linie ein reflektiert-expliziter Faktor) ist, dann gilt das auch für die religiöse Sozialisation. Th .R. Steininger schreibt: "Für die Analyse von traditionellen religiösen Gruppierungen leistet sie (die Forschung) enorm viel, da sie das Augenmerk auf die Versäulungen und Fraglosigkeiten lenken kann, die Angehörige einer tendenziell traditionellen Lebenswelt tragen. Über die phänomenologische Lebensweltanalyse erschließt sich uns heute die Bedeutung von Hintergrundüberzeugungen, die eine religiöse Gemeinschaft zusammenhalten sollen"[3].

Ausschlaggebend ist dabei (1) die gruppenspezifische Lebenswelt (Schütz/ Luckmann), da das Alltagsleben (einmal makro-strukturell innerhalb der Gesellschaft, dann aber differenziert) in spezifischen Gruppenstrukturen oder (wie wir heute sagen) Milieus sich vollzieht. Gruppen gewinnen ihren Charakter dadurch, daß sie sich unterscheiden. Dabei ist bei religiösen Gruppen wichtig, gegen wen oder was sie sich abgrenzen und welches Defizit in der Kirche wahrgenommen wird. Innere Probleme der Gruppe werden häufig nach außen auf eine "Feindgruppe" projiziert. Der Grad der Intensität der Partizipation an einer speziellen Gruppe und deren gruppentypischem sozialisationsbedingtem Verhaltens-, Denk- und Deutungsmuster steigt mit der Kompatibilität des lebensweltlichen Hintergrundes der Mitglieder und umgekehrt[4]. Das heißt: Der gleiche lebensweltliche Hintergrund von Menschen führt zu intensiverer Integration in die Gruppe, wie auch die Beteiligung an den Gruppenstrukturen den lebensweltlichen Hintergrund der Betreffenden vereinheitlicht. Darin gründet dann auch die Identität oder die Persönlichkeit des Einzelnen: Die Einheit der Person bildet sich über Beziehungen zu anderen Personen der gleichen Gruppe[5].

Der gemeinsame lebensweltliche Wissensvorrat (Interpretations- und Motivationsrelevanzen und mit ihnen zusammenhängende Erfahrungsschemata und Auslegungsmodelle, Typisierungen und Klassifikationen) bildet (2) gruppenspezifische Relevanzstrukturen, die in der Lebenswelt wirken als "Produkt der in ihr sedimentierten Erfahrungen"[6]. Die gruppenspezifische Lebenswelt ist also der Ort, an dem sich die biographie-bildenden Elemente der Religion bilden und vermitteln.

---

3 Steininger, Th. R., Konfession und Sozialisation. Adventistische Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne, Göttingen 1993, 23.

4 Steininger 25.

5 Habermas, bei Steininger 43.

6 Schütz, A./Luckmann, Th., Strukturen der Lebenswelt, Frankfurt 1979, 145.

3. Der Pietismus A. H. Franckes

Der Pietismus als "System gruppenspezifischer Relevanzstrukturen" (Integrations- und Motivationsrelevanzen, Erfahrungsschemata, Auslegunsmodelle, Typisierungen und Klassifikationen) hat seinerseits generell Anteil an der neuzeitlichen Persönlichkeitsstruktur. Das neuzeitliche Bewußtsein (und entsprechend der Sozialisationsprozeß) ist Person-, nicht (wie das Mittelalter) institutionenorientiert. Der Pietismus bildet über die Reformation hinaus einen neuen und entscheidenden Subjektivierungsschub. Wenn bereits die alttestamentliche Frömmigkeit etwa in den Psalmen den Einzelnen als Subjekt in die Gottesbeziehung stellte und damit eine neue Phase des menschlichen Selbstbewußtseins einleitete, wenn Luther mit seinem Auftreten gegen Papst und Konzilien und seiner Berufung auf sein allerdings im Wort gebundenes Gewissen dem Subjekt eine ganz neue Rolle zuschrieb, so setzt der Pietismus mit seiner Herzensfrömmigkeit/dem Prinzip der Innerlichkeit die Tendenz zur Ablehnung gegen die kirchliche Gebundenheit und das orthodoxe System zugunsten der Individualität, des individuellen Gottesverhältnisses, der persönlichen Frömmigkeit fort: Die individuelle Lebensgeschichte im biographischen Charakter tritt in den Vordergrund.

Die pietistische Gruppe erscheint als eine stark personalisierte (Bedeutung des Vorbildes, des Präzeptors) Gruppe (ecclesiola), die eine spezifische Sozialisationspraxis hervorruft. Mit der Subjektivierung der Lebensvollzüge weichen sich allerdings die sozialen Strukturen auf, weichen sich auch die Sozialisationsbedingungen für das Subjekt auf. So ergibt sich eine Spannung zwischen der als Gruppe existierenden Sozialisationsagentur und dem ausdrücklichen Sozialisationsziel der Individualität. Die Individualität löst die Gemeinschaft auf, zerstört damit die Sozialisationsbedingungen und betreibt letzten Endes Selbstauflösung (Existentialismus, Postmoderne, Neostrukturalismus).

Es mag die (unbewußte) Vorausahnung der modernen Subjektivierung möglicherweise der Hintergrund dafür sein, daß die so strukturell in Frage gestellte religiöse Sozialisation im Pietismus zu gewissen Zwangsmitteln greift, zu rigiden Methoden, die eigene individuelle Religiosität nun eben doch zu vermitteln und nicht in der Konsequenz des Individuellen dem Kind eine individuelle Freiheit einzuräumen. So ergibt sich eine Spannung zwischen religiösem Selbstverständnis und erzieherischen (Zwangs-)Maßnahmen, die durch die theologische Reflexions-Kategorie der Heiligung nicht voll befriedigend aufgelöst ist: Immerhin ist die Eindeutigkeit der Lebensführung als gruppenspezifisches Merkmal in Abgrenzung zu anderen in ihrer Zeichen-Funktion ein Zugehörigkeitskriterium, das die Individualität des Glaubenswegs von dessen äußerer Gestaltwerdung her reglementiert. U. Witt schreibt dazu: "Zur

Ahndung von Fehlverhalten wurde ein breites Spektrum von Sanktionen, von der Ermahnung bis zur körperlichen Züchtigung, angewandt. Die Bestrafung sollte allerdings immer mit einem Appell an die Einsicht der Kinder verbunden und auf ihr Temperament abgestimmt sein, damit eine dauerhafte Besserung erzielt und nicht nur kindlicher Widerstand hervorgerufen werde. Die Zöglinge sollten möglichst erkennen, daß Strafen nur zum Besten ihres Seelenheils seien"[7].

Der Pietismus als spezifische Gruppe ist geprägt durch gruppenspezifische lebensweltliche Relevanz-Strukturen: Francke ist im Reformzentrum Gotha Herzog Ernst d. Frommen aufgewachsen; sein Erlebnishintergrund, den er mit Gleichgesinnten teilt, ist durch den kulturell-sozialen Verfall infolge der Nachwirkungen des dreißigjährigen Krieges und die Reformbestrebungen im Bereich der Volksbildung geprägt. So klagt er "über die höchst verderbte Art der Kinderzucht" (Von der Erziehung der Jugend 9ff). "Es ist ja gewiß mit der Erziehung der Jugend bei uns so elend bestellet, daß es schlimmer nicht sein könnte, daß wir vor anderen Nationen Ursache hätten, auf deren Verbesserung einmal ernstlich Sorge zu richten". Die Eltern wissen sich keinen Rat, Obrigkeit und Prediger nehmen ihre Verantwortung nicht genügend wahr. Am schlimmsten stünde es mit der Erziehung der Kinder vornehmer Stände, da die gemeinen Kinder wenigstens zur Arbeit, die vornehmen dagegen weder zur Gottesfurcht noch zur Arbeit angehalten würden.

Dieser Erlebnishintergrund wird nun mit der theologischen Kategorie der Sünde gedeutet - kein Wunder, daß das Menschenbild Franckes stark negativ bestimmt ist: Der Mensch ist "Sünder". Er lebt nicht mehr in der göttlichen Gemeinschaft, für die er geschaffen wurde (hier zeigt sich die vorhin angedeutete Wirkung, wenn ein Symbol aus dem Symbolsystem herausgelöst wird).

Die praktische Konsequenz daraus ist die cultura animi, die Gemütspflege. Die Gemütspflege zielt auf Willen und Verstand. Dabei wird der Gedanke der Selbstbestimmung durchaus festgehalten, in der genannten Spannung zwischen Individualität und Gruppennorm. Kindheit wird als eigenständige Lebensphase gesehen, in der sich die kindliche Persönlichkeit entwickelt. Erziehung soll zur Selbständigkeit des Kindes führen. Das die Selbständigkeit inhaltlich durch die Gottesbeziehung geprägt ist, die sich in dem entsprechenden Lebensstil äußert, ist bei Francke selbstverständlich.

Das Biographie-Konzept ist durch die Bekehrung bestimmt; sie wird zum Konstruktionsprinzip der Biographie, wie U. Witt anhand von Franckes Leichenpredigt für Martha Margarete von Schönberg aufzeigt[8]: Die Strukturierung des Lebenslaufs ist in drei zum Heil führenden Stufen auf Erringung des Heils ausgerichtet, der Lebenslauf an das Bekehrungsschema angepaßt; Francke sucht den Nachweis zu er-

7 Witt, U., Bekehrung, Bildung und Biographie. Frauen im Umkreis des halleschen Pietismus, Halle 1996, 93.

8 Witt 182.

bringen, daß der Lebensweg der Verstorbenen dem allgemeinen Heilsweg der Hallenser entsprach. Die Biographisierung des Heilswegs ist ein charakteristisches Merkmal pietistischer Frömmigkeit. Sie dient dazu, eine gemeinsame Lebensgrundlage zu haben, die aber durch entsprechende Sozialisation kompensiert werden kann[9].

Aus dem gemeinsamen lebensweltlichen Hintergrund und der unter theologischen Prämissen gleich strukturierten Biographie ergeben sich gruppenspezifische Relevanz-Strukturen (Hintergrund-Überzeugungen), ein entsprechender Wissensvorrat, gemeinsame Deute-Kategorien oder Schlüsselbegriffe wie "Reich Gottes", "Werk des Herrn", "Mission" usw. Dabei ist der gruppenspezifische Charakter auf der Basis der Heiligung elitär und ermöglicht die Abgrenzung gegen andere, wobei die Abgrenzungsmerkmale in der strengen Lebensführung liegen. Der Elitebegriff und die Vereinheitlichung des Sozialisationsgeschehens führen zur spezifischen Gruppenbildung. Elite meint hier die Abgrenzung gegen das Gemeine-Allgemeine (ein typisches Element des pietistischen Puritanismus ist der Kampf gegen die repräsentative Lebensführung des Barock, beispielsweise die barocke Kleiderordnung), eine geschlossene Gruppe, die sich gegen das Allgemeine absetzt, eine Art Klausur. Mit der dem Begriff der Heiligung ist das elitäre Bewußtsein der gruppenspezifischen Abgrenzung gegen andere theologisch fundiert. So entwickelt der Pietismus eine Gruppenbindung, die nun tatsächlich die so Sozialisierten zu prägen vermag. Ein Beispiel, dafür bietet der Versuch, zu den ehemaligen Absolventen Kontakt zu halten[10], allerdings ohne umfassendes Kontrollsystem außerhalb der Anstalten. Darum gab es Gelöbnisse zur Gemeinschaft[11], die über die Zeit in der Anstalt hinausreichen sollten: "Und ehe ich diesen und brechen wollte so wollte ich lieber mein Leben laßen und solten alle Menschen wieder mich seyn und wann auch Freünde mich ganz solten verstoßen und wann auch der Deüffel sich noch so sehr wieder mich setzet, so will ich doch solches durch die Krafft Christi die da stärker ist über winden. und ehe ich diesen Brund brechen wolte so will ich lieber mein Leben lassen"[12].Verbindend war die gemeinsame Heilsvergewisserung und die gemeinsame Abwehr gegenteiliger Einflüsse unter der Androhung von Jenseits-Strafen und ständiger gegenseitiger Ermahnung und Kontrolle. Wo sich aber die Lebenswelten unterscheiden, ist die Gruppenzugehörigkeit und damit der Erziehungserfolg in Frage gestellt. Eine Dresdner Hofmeisterin schreibt an Francke von einer neuen Schülerin, sie sein "noch ziemlich

9 Bekehrung ist nicht das Unterrichtsziel. Francke äußert vielmehr sein tiefes Mißtrauen gegenüber Massenbekehrungen. Voraussetzung des Erziehungssystems ist der Glaube, daß der Mensch geformt werden könne.

10 Witt 94.

11 Witt 218.

12 Witt 219.

nah in ein ziemblicher verderbnüß" und habe an einem Ort gelebt," da die Lebensart mit der hällischen sehr different ist"[13].

Für Mädchen, die der pietistischen Bewegung fernstanden, bedeutete der Eintritt ins Gynaeceum einen krassen Bruch mit ihrem bisherigen Leben. Gerade hier wurde der Kontakt zur Familie besonders konsequent kontrolliert. Klagen über die Zustände wurden als besondere Bosheit der Zöglinge interpretiert. Die Brechung des Eigenwillens in diesem Zusammenhang gesehen bedeutet die Schaffung der Ausgangsvoraussetzung, die Franckes eigener Bekehrung entsprechen mochte - jedenfalls als Schaffung der gemeinsamen Basis des (Er)-Lebens.

Die Spannung zwischen Individualität und Gruppennorm zieht das Konzept einer ganzheitlichen Sozialisation nach sich: Die von Franckes Schule vermittelte Erziehung erleidet nach eigenem Urteil Mißerfolg, weil und solange die Kinder außerhalb der Schule dem pädagogischen Einfluß entzogen sind. So entsteht der Plan, einige Kinder ganz bei sich aufzunehmen: Wenn denn Francke bestimmte Persönlichkeiten erzielen will, dann muß er gegenläufige sozialisatorische Kräfte ausschließen, ständige Aufsicht üben gegen Müßiggang und Ausbruch des Bösen, Reisen zu Eltern und Verwandten als schädlich erklären[14]. Man soll die Kinder nicht mit dem Gesinde umgehen lassen wegen der Gefahr schlechter Gesellschaft. So entsteht 1695 das Waisenhaus, sozialisationstheoretisch folgerichtig in der Erkenntnis, daß die Persönlichkeit nicht so sehr und nicht allein durch Unterricht, sondern durch den gesamten Lebensprozeß geprägt wird. Der Schulkomplex ist eine festgefügte gesinnungsmäßig einheitliche Bewegung mit einer eindeutig politischen Zielsetzung, nämlich der Besetzung der politischen und sozialen Hierarchien, eine Eliteschmiede also zur Verbesserung der Kirche und der Welt[15].

Im Sinn der ganzheitlichen Intention der drei Komponenten von Wertvermittlung spielt dabei die Festkultur und die Musik eine große Rolle, nach den Regeln des Verstärkungslernens wird die Belohnung eingesetzt (eine Semmel am Samstag). Die evangelische Pädagogik wird als Einübung in Christsein verstanden.

An die Stelle der pädagogisch nicht geforderten Bekehrung tritt das Modell der (bekehrten) Bezugsperson, des Präzeptors, der in seinem Handeln ein gottseliges Exempel darstellen soll. Er zeichnet sich durch Zucht aus, ist durch seine Bekehrung geprägt - noch einmal: Lebensstil als Indiz für die als solche nicht reglementierbare innere Glaubens-Individualität. „Denn obwohl die Handlungen nur äußerlich sind und die Kinder fürs erste auch nur das Äußerliche nachzuahmen trachten, wird da-

13 Witt 120.

14 Beyreuther, E., Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978, 98.

15 Precht, M., August Hermann Francke und der Hallesche Pietismus, in: ders.(Hg.), Der Pietismus vom 17. bis zum frühen 18. Jh., Göttingen 1993, 480.

durch unvermerkt ihnen eine Liebe zu tugendhaften Handlungen beigebracht und kann man mit der Lehre ihnen desto besser zustatten kommen"[16].

Es zeigt sich also, wie eine spezifische Theologie und die daraus entspringende Gruppenfrömmigkeit auf Erziehung und Sozialisation einwirken und wie der so geprägte Charakter, die so geprägte Persönlichkeit wiederum entsprechende Theologie und Frömmigkeit vermittelt. Die Wechselbeziehung zwischen Religiosität, Persönlichkeitsstruktur und Sozialisation als gruppenspezifischem Lebensprozeß ist deutlich. Das heißt, daß die Dogmatik des Pietismus, ihrerseits aus dem lebensweltlichem Erfahrungshintergrund zu verstehen, einen bestimmten Sozialisationsmodus hervorruft, der sich dann in spezifischen Biographieentwürfen geradezu exemplarisch auswirkt.

Beyreuther, E., Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978

Hinrichs, Carl, in: Zur neueren Pietismusforschung, hg. v. M. Greschat, Darmstadt 1977, 247ff.

Hurrelmann,K./Ulich, D., Neues Handbuch der Sozialisationsforschung, Weinheim/Basel

Kohli, M./Robert, G.(Hg.), Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven, Stuttgart 1984

Mentzel F.-F., Pietismus und Schule, Hohengehren 1993

Schindler, A. u.a. (Hg.), Hoffnung der Kirche und Erneuerung der Welt. Beiträge zu ren ökumenischen, sozialen und politischen Wirkungen des Pietismus. Festschrift für A. Lindt, Göttingen 1985

Schmidt, M., Der Pietismus als theologische Erscheinung, Göttingen 1984

Velten, D. (Hg.), Glauben - Lehren - Erziehung. Pädagogen und pädagogische Konzepte im Pietismus, Gießen/Basel/Dillenburg 1988

16 Witt 15.

VOM SINN DES ARABISCHSTUDIUMS IM SPRACHENKANON DER PHILOLOGIA SACRA

HARTMUT BOBZIN (ERLANGEN)

Christoph Bochinger hat in seiner noch unpublizierten Arbeit *Abenteuer Islam. Zur Wahrnehmung fremder Religion im Hallenser Pietismus des 18. Jahrhunderts*[1] auf überzeugende Weise gezeigt, daß es allein biographische Gründe waren, die den Ausschlag für Callenbergs Arabischstudien gaben. Mit „biographischen Gründen" sind dabei solche Gründe gemeint, die sich nicht quasi automatisch ergaben, also etwa aus einem gymnasialen oder universitären Curriculum. Nun mag man gleich zurückfragen, ob es denn überhaupt einen „curricularen" Platz für das Arabische im Studium der damaligen Zeit gegeben habe. Diese Frage kann nicht ganz leicht umfassend beantwortet werden, da es an genauen Untersuchungen darüber, was tatsächlich „gelehrt" wurde, fehlt[2].

Jedenfalls kann man soviel sagen, daß es im evangelischen Theologiestudium einen curricularen Ort gab, an dem Arabisch gelehrt und gelernt wurde, und das waren die für die Bibelphilologie und –exegese notwendigen orientalischen Sprachen, deren Mittelpunkt das Hebräische bildete, und zu dem das Chaldäische (d.h. biblisches und nachbiblisches Aramäisch, oft auch als „Rabbinisch" bezeichnet), Syrisch, Arabisch und gelegentlich auch Äthiopisch hinzutraten.

Durch die Reformation war die Bedeutung der Schriftauslegung in das Zentrum nicht nur des theologischen Interesses, sondern auch der theologischen Ausbildung gerückt. Dabei spielten die Sprachen der Heiligen Schrift – Griechisch und Hebräisch – neben der selbstverständlichen Gelehrtensprache, dem Lateinischen, eine bedeutende Rolle. Wie es Luther in einem Schreiben an die Böhmischen Brüder 1523 aus-

1 Ev.-Theol. Habil.-Schrift LMU München 1997, S. 19ff.

2 Hierzu wäre es notwendig, in umfassender Weise die Vorlesungsankündigungen der einzelnen Universitäten auszuwerten.

drückte[3]:

> „Und doch möchte ich .... bitten, daß Ihr die Sprachen nicht derart verachtet, sondern weil Ihr wohl könnt, Eure Prediger und geschickte Knaben immer gut lateinisch, griechisch und hebräisch lernen ließet. Ich weiß auch bestimmt, daß, wer die Schrift predigen und auslegen soll und hat nicht eine Hilfe aus der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache, sondern soll es allein aus seiner Muttersprache tun, der wird gar manchen schönen Fehlgriff tun. Denn ich mache die Erfahrung, wie die Sprachen über die Maßen hilfreich sind für das lautere Verständnis der göttlichen Schrift."

Für das Universitätsstudium noch unmittelbarer hatte Melanchthon in seiner berühmten Wittenberger Antrittsvorlesung (28.8.1518) *De corrigendis adulescentiae studiis*[4] zum Ausdruck gebracht, wie unentbehrlich die Sprachen – Lateinisch, Griechisch, Hebräisch – seien. Zwar wird in der Rede selber[5] das Hebräische – das uns hier als Schwester und Wegbereiterin des Arabischen in erster Linie interessieren soll – nur am Rande erwähnt, aber die Verhältnisse an der jungen Wittenberger Universität zeigen, als wie notwendig Melanchthon gerade diese Sprache für das Studium der Theologie erachtete[6]. Er übernahm nämlich Anfang 1519 für kurze Zeit die Professur für Hebräisch, nachdem Wittenbergs erster Hebräischprofessor, Bernhard Böschenstein, es nicht einmal drei Monate in der Elbestadt ausgehalten hatte[7]. Erst mit der 1521 erfolgten Berufung von Matthias Aurogallus (1490-1543) „lief endlich das Hebräische", wie Gustav Bauch es beschreibt, „in den sicheren Hafen seiner dauernden Existenz ein"[8]. Zugleich wurde Wittenberg gerade mit der Pflege des Hebräischen vorbildlich für andere protestantische Fakultäten, und so mancher hervorra-

3 Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi (1523), WA 11, 455, 27ff. Hier zitiert nach W. Sparn (Hg.), Martin Luther Aus Rechter Muttersprache. Insel-Almanach auf das Jahr 1983, S. 32f

4 Sermo habitus apud Iuventutem Academiae Wittemberg de corrigendis Adulescentiae studiis. Hagenau: Th. Anshelm 1519. Vgl. Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland. Bildungsstationen eines Reformators (Ausstellungskatalog, hg. v. Stefan Rhein u.a.), Karlsruhe 1997, S. 241f.

5 In deutscher Übersetzung zugänglich in: W. Trillitzsch (Hg.), Der deutsche Renaissance-Humanismus, Leipzig 1981, 499-514

6 Vgl. in diesem Zusammenhang H. Scheible, Reuchlins Einfluß auf Melanchthon, in: A. Herzig u. J. H. Schoeps (Hgg.), Reuchlin und die Juden, Sigmaringen 1993, S. 123-149, bes. S. 132ff.: „Melanchthon als Hebraist".

7 Vgl. dazu L. Geiger, Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des XV. bis zur Mitte des XVI. Jahrhunderts, Breslau 1870, S. 48ff.; G. Bauch, Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg, in: MGWJ 48 (1904), 22ff. bes. 148ff., 214ff.

8 Bauch, a.a.O., S. 468.

gende Hebraist lehrte im 16./17. Jh. an dieser Universität[9].

Wie entwickelte sich nun die Lehre des Arabischen aus dem Hebräischen heraus, ja wie kam es überhaupt zu der charakteristischen Kombination der oben genannten Sprachen, die den Kern der „Philologia Sacra" ausmachen?

An sich war ja dem Arabischen schon im Mittelalter ein Platz im Universitätsstudium zugewiesen worden, und zwar im berühmten Sprachenkanon des Konzils von Vienne (1311/12)[10]. Hier war von vier Sprachen die Rede, nämlich dem Griechischen, Hebräischen, Chaldäischen[11] und Arabischen, für die je zwei Lehrstühle in Rom und Bologna, in Salamanca, Paris und Oxford einzurichten seien. Entsprechend den Intentionen von Raimundus Lullus (1232/3-1315/6)[12], der als treibende Kraft hinter diesem Konzilsbeschluß stand, sollten diese Sprachen aber im *Kontext von Missionierungsbemühungen* unter den Heiden (und im weiteren Sinne: Unierungsbemühungen unter den heterodoxen orientalischen Christen) gelehrt werden. Bekanntlich wurde der Konzilsbeschluß jedoch so gut wie überhaupt nicht in die Tat umgesetzt, – außer in Rom. Die Einrichtung von Lehrstellen an den Universitäten für Griechisch, Hebräisch und Arabisch erfolgte viel später, und schließlich auch aus ganz anderen Gründen und auf jeweils sehr unterschiedlichen Voraussetzungen aufbauend.

Jedenfalls spielt dabei nun für das Arabische der Missionsgedanke zunächst, wie es scheint, eine sehr große Rolle, – aber nicht er allein. Fast alle Pioniere der Arabischstudien im 16. Jh.[13] waren nämlich tief geprägt vom humanistischen Ideal des „homo trilinguis", – und darauf bauten sie auch ihre „neuen" Studien auf. Das gilt eindeutig für den Franzosen Guillaume Postel (1510-81)[14] und für den Belgier Nicolaus Clenardus (1495-1542)[15], der neben Melanchthon wohl der erfolgreichste Sprachlehrbuchautor des 16. Jahrhunderts war. Übrigens hat Callenberg gerade über Clenardus eine Abhandlung verfaßt, die sowohl auf lateinisch als auch auf deutsch erschien, und die für ihn selber wohl von programmatischer Bedeutung war, ging es doch darum, die Arabischstudien für die Mission wieder zu stärken: „Nicolai Clenar-

9 Vgl. dazu H.-J. Zobel, Die Hebraisten an der Universität zu Wittenberg (1502-1817), WZ Halle-Wittenberg, Ges.-Sprachw. R. VII (1958) 1173-86. Genannt seien u.a. Johann Forster und Valentin Schindler.

10 Vgl. dazu H. Bobzin, Der Koran im Zeitalter der Reformation, Beirut & Stuttgart 1995, S. 61f. (mit Lit.)

11 Damit war in diesem Zusammenhang die syrische Kirchensprache gemeint.

12 Lit. zu ihm Bobzin, a.a.O., S. 61, n. 156.

13 Vgl. zu ihnen H. Bobzin, Über einige gedruckte und ungedruckte Grammatiken des Arabischen im frühen 16, Jahrhundert und ihre Verfasser, in: K. Schröder (Hg.), Fremdsprachenunterricht 1500-1800, Wiesbaden 1992 (= Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 52), S. 1-27

14 Vgl. zu ihm ausführlich Bobzin, Koran (wie Anm. 10), S. 365ff.

15 Vgl. zu ihm Bobzin, Grammatiken (wie Anm. 13), S. 18 (Mit Lit.).

di Bemühung, die arabische Sprache in hohe Schulen einzuführen"[16] So muß man also die Frage stellen, wie das Arabische eigentlich in den Bannkreis der um die Bibelauslegung bemühten „Philologia sacra" geriet. Zwei Anliegen der zeitgenössischen Theologie waren dafür m.E. vor allem verantwortlich:

1. die Herausgabe von Polyglottenbibeln, die schließlich auch den arabischen Bibeltext enthielten, und,

2. (mit dem vorherigen teilweise zusammenhängend), die allmähliche Entstehung einer vergleichenden Grammatik und Lexikographie der „Bibelsprachen" (– um hier noch nicht den Terminus „semitische" Sprachen zu benutzen, der, von A. L. Schlözer (1735-1809) im Jahre 1781 erstmals geprägt, von Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) in die Wissenschaft eingeführt wurde[17]). Die Voraussetzung dafür war natürlich die Erkenntnis von der gegenseitigen Verwandtschaft der Sprachen, die wir heute „semitisch" zu nennen gewohnt sind. Entsprechende Einsichten sind ansatzweise schon bei Postel, aber auch früher schon etwa bei Sebastian Münster anzutreffen.

1. Die Polyglottenbibeln[18]

Sie sollen hier nicht unter dem Gesichtspunkt der Textkritik betrachtet werden, sondern nur unter dem, was sie dem Sprachenstudium für Fortschritt gebracht haben. Schon einer der Vorläufer der großen Polyglottenbibeln, das von Agostino Giustiniani[19] herausgegebene fünfsprachige sog. *Psalterium Nebiense* (Genua 1516), hat ja nachweislich mehreren Gelehrten als Hilfsmittel dafür gedient, autodidaktisch Arabisch zu lernen[20].

Für die erste große Polyglotte, die sechsbändige sog. „complutensische" (1513-17

16 Vgl. Bobzin, Grammatiken (wie Anm. 13), S. 19f.

17 Vgl. Th. Nöldeke, Die semitischen Sprachen. Eine Skizze, 2., verb. Auflage, Leipzig 1899, S. 1, Anm. 1.; ferner H. Bobzin, ZAL 22 (1990) 88.

18 Hierzu vgl. man den noch immer sehr lesenswerten Artikel von E. Nestle in PREÍ, 15, 528-35.

19 Vgl. H. Bobzin, Agostino Giustiniani (1470-1536) und seine Bedeutung für die Geschichte der Arabistik, in: 24. Dt. Orientalistentag vom 26.-30. Sept. 1988 in Köln. Ausgewählte Vorträge, hg. v. W. Diem und A. Falaturi, Stuttgart 1990, S. 131-139.

20 Vgl. dazu Bobzin, Grammatiken (wie Anm. 13), S. 5.

in Alcalá [= Complutum] gedruckt, 1520 veröffentlicht) liegt der Fortschritt in der Zugänglichkeit (und Zuverlässigkeit) des hebräischen Textes[21], der Beigabe des Onkelos-Targum zum Pentateuch, sowie dem im sechsten Band abgedruckten grammatisch-lexikographischen Werk des Alfonso de Zamora[22] zum hebräischen und chaldäischen Text des Alten Testaments (1526 auch separat erschienen).

Die Antwerpener Polyglotte, die sog. „Biblia regia" (1569-72)[23] bringt zusätzlich die syrische Übersetzung des Neuen Testaments; dazu kommen die syrische Grammatik und das syrische Lexikon von Andreas Masius[24], das syro-chaldäische Lexikon des Mitherausgebers Guy Le Fèvre de la Boderie (Guido Fabricius Boderianus)[25] sowie – in abgekürzter Form – das hebräische Lexikon von Santes Pagnino (Pagninus)[26].

Die von Guy-Michel Le Jay (1588-1675) herausgegebene Pariser Polyglotte von 1629-45 enthält hingegen erstmals eine arabische Version des Bibeltextes, die hauptsächlich der maronitische Gelehrte Gabriel Sionita[27] betreute und ins Lateinische übersetzte[28].

Für die Bibelwissenschaft am wichtigsten sollte jedoch die Londoner Polyglotte werden, die 1653-57 von Bryan Walton[29] herausgegeben wurde[30]. An ihr arbeiteten die bedeutendsten englischen Philologen der damaligen Zeit mit, unter ihnen Edmundus Castellus, Eduard Pococke d.Ä., Thomas Hyde, Abraham Wheeloc und Thomas Greaves. Sie enthält u.a. eine bessere arabische Version, teilweise auch eine

---

21 Vgl. P. Kahle, Zwei durch Humanisten besorgte, dem Papst gewidmete Ausgaben der hebräischen Bibel, in: Essays presented to Leo Baeck on the occasion of his eightieth Birthday, London 1954, . 50ff., bes. S. 58ff.; J. Lust, Bijbeldrukken in het begin van de zestiende eeuw, in: F. Gistelinck & M. Sabbe, Early Sixteenth Century printed Books 1501-1540 in the Library of the Leuven Faculty of Theology, Leuven 1994, S. 101-21.

22 Vgl. über ihn Pérez Castro, in: El Manoscrito Apologetico de Alfonso de Zamora, Madrid 1950, pp. xi-lx.

23 Vgl. zu ihr Nestle (wie Anm. 18), S. 531f.; L. Voet, The Golden Compasses. A History and Evaluation of the Printing and Publishing Activities of the Officina Plantiniana in Antwerp, Bd. I., Amsterdam/New York 1969, S. 60ff.

24 1514-73; vgl. Bobzin, Koran (wie Anm. 10), S. 279, Anm. 14, und S. 314, Anm. 222. Für die beiden Werke s. R. Smitskamp, Philologia Orientalis, Leiden 1992, Nr. 94, S. [104]ff.

25 1541-98; vgl. zu ihm F. Nève, Guy Le Fèvre de la Boderie, orientaliste et poète, l·un des collaborateurs de la Polyglotte de·Anvers, in: Revue Belge et étrangère 13 (1862) 363-372. 413-33. 679-97. Für das Lexikon s. Smitskamp wie Anm. 24), Nr. 97, S. [107].

26 1470-1541, cf. LThK² VII, 1349. Sein Thesaurus linguae sanctae erschien erstmals in Lyon 1529. Im „Apparatus" der Polyglotte wurde lediglich eine „Epitome" abgedruckt.

27 bzw. Ǧibrā'īl Ṣaḥūnī (1577-1648); vgl. zu ihm Graf, GCAL III, 351-3.

28 Vgl. dazu Graf, GCAL I, 93f.

29 ca. 1600-61; cf. DNB 59, 268ff.; Henry J. Todds, Memoirs of Life and Writings of Walton, 1821.

30 Ein Nachdruck erschien 1964 in Graz.

äthiopische Übersetzung, dazu eine persische Übersetzung des Pentateuch und der Evangelien. Das eigentliche Glanzstück des Werkes ist jedoch das ihm beigegebene, von Edmund Castle (Castellus)[31], compilierte Lexicon heptaglotton (1669), – ein noch heute für die semitistische Arbeit unentbehrliches, wenngleich naturgemäß in vielem überholtes Werk[32]. Es behandelt synoptisch den Wortschatz des Hebräischen, Samaritanischen, Aramäischen, Syrischen, Arabischen und Äthiopischen, und ist fortan ein Hauptarbeitsmittel der Bibelphilologie.

Im gleichen Jahr, in dem Castellus'·famoses *Lexicon heptaglotton* erschien, starb in Leiden der Theologe und Philologe Johannes Coccejus[33] (1603-1669), der in der Theologiegeschichte als Begründer der sog. „Föderaltheologie" bekanntgeworden ist. Noch in seinem Todesjahr erschien in Amsterdam gleichsam die „Summe" seiner philologischen Arbeit, nämlich sein *Lexicon et commentarius sermonis hebraici et chaldaici*. Darin ist der gesamte Wortschatz der hebräischen und aramäischen Bibel behandelt, – übrigens nicht nach „Wurzeln" angeordnet (wie in Lexika semitischer Sprachen traditionell üblich), sondern in alphabetischer Anordnung der Einzelwörter. Coccejus· Lexicon ist jedoch über diesen rein äußerlichen Unterschied hinaus noch von ganz anderer Art als das Lexikon des Castellus; wenn man es kurz auf den Begriff bringen will, so ist das Lexikon des Castellus ein durch und durch **philologisches** Lexikon, das des Coccejus hingegen ein **theologisches**, das freilich von Anfang bis Ende den Geist der Philologie atmet, deren Erkenntnisse für die Auslegung der Schrift dienstbar gemacht werden. Ganz im Vordergrund steht dabei die Kenntnis des rabbinischen Schrifttums und der großen mittelalterlichen jüdischen Bibelexegeten[34]. Aber auch das Jiddische (Coccejus nennt es JüdischDeutsch) wird gelegentlich zur Worterklärung herangezogen, – wie vor Coccejus schon von Elia Levita (1469–1549) bzw. Sebastian Münster (1488-1552). Und auch das Arabische ist, wenngleich selten, präsent, – gedruckt übrigens meist in hebräischen, seltener in arabischen Lettern. Die wichtigste Informationsquelle ist dabei für Coccejus das 1653 in Leiden erschienene *Lexicon Arabico-Latinum* seines langjährigen Leidener Kollegen Jacobus Golius (1596-1667)[35]. Es mag hier nebenbei erwähnt werden, daß Coccejus das Arabische schon während seines Studiums am „Gymnasium illustre" seiner Heimatstadt Bremen erlernt hatte.

---

31 1606-74; vgl. DNB IX, 1887, 271f.

32 Vgl. S. Segert, Considerations on Semitic Comparative Lexicography, Arch. Orientální 28 (1960) 471f.

33 1603-1669; vgl. H. Faulenbach, in: TRE 8 (1981) 132-40.

34 Coccejus war einer der bedeutendsten christlichen Judaisten des 17. Jhs.! Vgl. M. Steinschneider, Christliche Hebraisten, ND Hildesheim 1973, S. 25, N. 149; A. L. Katchen, Christian Hebraists and Dutch Rabbis, Cambridge/Mass. 1984, S. 65-75

35 Vgl. zu ihm W. M. C. Juynboll, Zeventiende-eeuwsche Beoefenaars van het Arabisch in Nederland, Proefschrift Utrecht 1931, S. 119-36.

Jacobus Golius war Schüler und Nachfolger von Thomas Erpenius (1584-1624), den man gewöhnlich als den ersten bedeutenden Arabisten der Neuzeit betrachtet. Johann Fück, dessen in besonderer Weise zu gedenken der *genius loci* gebietet, hat Erpenius daher in seinen *Arabischen Studien* ein ungewöhnlich umfangreiches Kapitel gewidmet[36]. Erpenius hat mit seiner *Grammatica Arabica*[37] sowie einigen arabischen Texteditionen, so v.a. zweier kurzer Lehrbücher der arabischen Nationalgrammatik[38], in der Tat „die arabische Philologie des Abendlandes auf eine feste Grundlage" gestellt[39]. Aber es ist auch Fück nicht verborgen geblieben, daß man Erpenius nicht losgelöst von den theologischen Anliegen der Zeit verstehen kann. „Nichts", so Fück, „kann seine lebhafte Anteilnahme an den Aufgaben der philologia sacra besser beweisen als sein gewaltiger Plan, das Neue Testament und seine Versionen in einer großen Polyglotte zu veröffentlichen"[40]. Diesen Plan konnte Erpenius zwar nicht verwirklichen; wohl aber edierte er das Neue Testament[41] und den Pentateuch[42] auf arabisch, und verfaßte im Dienste der „Philologia sacra" je eine hebräische (3 Auflagen)[43] und eine chaldäosyrische Grammatik (2 Auflagen)[44].

Es war jedoch Erpenius·*arabische Grammatik*, die gut 200 Jahre das Feld beherrschte, – ebenso wie das arabische Lexikon seines Schülers Golius. Diese beiden Werke gehörten zum grundlegenden Handwerkszeug, dessen sich auch Theologen bzw. Philologen bedienen konnten, wie hier am Beispiel von Coccejus gezeigt wurde. Freilich gab es im Lauf der Zeit eine Menge von verkürzten und „erleichternden" Werken, die speziell zum Zweck der vergleichenden Philologie verfaßt wurden,

---

36 Johann Fück, Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig 1955, S. 59-73; vgl. ferner Juynboll (wie vorige Anm.), S. 59-118.

37 Vgl. zu ihr H. Bobzin, Geschichte der arabischen Philologie in Europa, in: Grundriß der arabischen Philologie, Bd. III: Supplement, Wiesbaden 1992, S. 167, n. 133 und 134.

38 Und zwar der *Āǧurrūmiyya* des Ibn Agurrum (gest. 723/1323 Fes) und der *Mi'af'āmil* des Ǧurǧānī (gest. 471/1078), gedruckt in Leiden 1617 unter dem Titel Grammatica Arabica dicta Gjarumia et Libellus Centum regentium.

39 Fück (wie Anm. 36), S. 59.

40 ebd., S. 69.

41 Novum D. N. Jesu Christi Testamentum Arabice, Leiden 1616; vgl. Smitskamp (wie Anm. 24), S. [69], Nr. 79, und Philologia Arabica. Arabische studiën en drukken in de Nederlanden in de 16de en 17de eeuw, red. F. de Nave, Antwerpen 1986,S. 155ff., Nr. 80; vgl. auch Graf, GCAL I, S. 139.

42 Pentateuchus Mosis Arabice, Leiden 1622; vgl. Smitskamp (wie Anm. 24), S. [95], Nr. 86, und Philologia Arabica (wie Anm. 41), S. 164ff., Nr. 86; s. noch M. Steinschneider, Die arabische Literatur der Juden, ND Hildesheim 1964, S. 284, Nr. 82.

43 Grammatica Ebraea generalis Leiden 1621; Leiden/Genf 1627[2]; Leiden 1659[3]; vgl. Smitskamp (wie Anm. 24), S. [70], Nr. 82 und S. [279f.], N. 284; zur 2. Auflage s. Het Oosters Antiquarium, Cat. N° 613, Nr. 65.

44 Vgl. Smitskamp (wie Anm. 24), S. [279f.], N. 284.

Werke, die stets vom Hebräischen ihren Ausgangspunkt nahmen und unter Berücksichtigung von dessen Kenntnis die anderen „semitischen" Sprachen (bzw. „verwandten Dialekte") darstellten.

Vor allem aber schuf die Grammatik von Erpenius die Grundlage dafür, daß Arabisch überhaupt an Universitäten gelehrt werden konnte! Erst mit dem Beginn des 17. Jhs. waren die äußeren Möglichkeiten dafür gegeben, daß neben dem Hebräischen, für das es seit den 20er Jahren des 16. Jhs. eine zunehmende Anzahl brauchbarer Lehrbücher gab, auch das Aramäische, Syrische und Arabische anhand leicht zugänglicher und gut aufbereiteter Unterrichtswerke gelehrt werden konnte.

2. „Harmonische" Grammatik und Lexikographie

Eines der im 17. Jh. populärsten Unterrichtswerke des Hebräischen stammt von Wilhelm Schickard (1592-1635), dem Tübinger Orientalisten und Universalgelehrten[45]; es wurde später mehrfach neubearbeitet, so u.a. von dem Jenenser Orientalisten und Theologen Johann Ernst Gerhard (1621-1668)[46] Das Titelkupfer der Gerhardschen Neuausgabe[47] zeigt in eindrücklicher Form die vier „Töchter" des Hebräischen: „Arabica, Chaldaea, Syriaca, Aethiopica" (s. Abb. 1). Zum Buch gehört wesentlich eine „Harmonia perpetua aliarum linguarum orientalium, Chaldaeae, Syrae, Arabicae, Aethiopicae". Damit ist das „Stichwort" gegeben: „harmonische" Grammatik. Es galt, die Sprachen, mit dem Hebräischen als „Leitsprache", als ein „harmonisches Ganzes" darzustellen, aus deren Vielfalt heraus der eine Bibeltext vollkommen zu erklären sei. Der Text der Gerhardschen Neubearbeitung ist so eingerichtet, daß man zur Grammatik des Hebräischen auf einen Blick die der anderen behandelten Spra-

45 Wilhelmi Schickardi Horologium Hebraeum sive Consilium, quomodo sancta lingua spacio XXIV. horarum, à sex Collegis sufficienter addisci possit. Tubingae: Th. Werlin 1623. Vgl. zu Schickard F. Seck (Hg.), Wilhelm Schickard 1592-1635 Astronom. Geograph. Orientalist. Erfinder der Rechenmaschine, Tübingen 1978 (darin Beiträge von W. W. Müller: Hebräische und chaldäische Studien, S. 49-108, und von M. Ullmann: Arabische, türkische und persische Studien); F. Seck (Hg.) Zum 400. Geburtstag von Wilhelm Schickard, Sigmaringen 1995 (darin der Beitrag von C. Ott: Schickard als Orientalist - verkanntes Genie oder interessierter Laie?).

46 Vgl. zu ihm H. Claus, Bibliotheca Gerhardina. Eigenart und Schicksal einer thüringischen Gelehrtenbibliothek des 17. Jahrhunderts, Gotha 1968, S. 14-20 (mit weiterer Lit.).

47 Der genaue, gegenüber der Erstauflage veränderte Titel lautet: Wilhelmi Schickardi Institutiones Linguae Ebraeae, noviter recognitae & auctae. Accessit Harmonia perpetua aliarum Linguaum orientalium, Chaldaeae, Syrae, Arabicae, Aethiopicae. Operâ M. Johannis Ernesti Gerhardi Jenensis, Jena 1647.

chen heranziehen kann. Ein Jahr zuvor hatte Gerhard auf der Grundlage von Schickards „Rota hebraea"[48] einen wesentlich erweiterten „Circulus Conjugationum Perfectarum Orientalium, Ebraea, Chaldaeae, Syrae, Arabicae, Aethiopicae, harmonicé delineatus et explicatus juxta methodum cl. Wilhelmi Schickardi" herausgegeben[49]. Es handelt sich dabei um eine Art Scheibe, bei der man sämtliche Verbformen der behandelten Sprachen abrufen und vergleichen konnte (s. Abb. 2), der ein kurzer Kommentar beigefügt war. Gerhard war jedoch keineswegs der „Erfinder" der vergleichenden, „harmonischen" Grammatik. Schon im 16. Jahrhundert hatten Pioniere der Orientalistik wie Sebastian Münster[50], Guillaume Postel (1510-1581)[51] und Angelo Canini (1521-57)[52] vergleichende Gesichtspunkte zwischen dem Hebräischen, Aramäischen, Arabischen und Aethiopischen berücksichtigt. Eine systematischere Form hatte die Vergleichung dann in der „Grammatica Linguarum Orientalium, Hebraeorum, Chaldaeorum, & Syrorum, inter es collatarum"[53] von Ludovicus de Dieu (1590-1642)[54] angenommen. Neben Gerhards Werk ist dann vor allem die „Grammatica Quatuor Linguarum Hebraicae, Chaldaicae, Syriacae et Arabicae Harmonica" von Johann Heinrich Hottinger (1620-67), dem bedeutenden Zürcher Theologen und Orientalisten[55], zu erwähnen.

Die Grammatik war jedoch nur die eine Seite der „harmonischen Sprachbetrachtung", die andere war die Lexikographie, die – lange vor dem Aufkommen einer historisch begründeten vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen – von wesentlich größerer praktischer Bedeutung für die Arbeit der Bibelphilologen war, – wie es für das Lexikon von Castellus ja schon angedeutet wurde.

Die vergleichende Lexikographie semitischer Sprachen nahm ihren Ausgangspunkt in Wörterbüchern, die eigentlich zunächst nur als ein– oder zweisprachige

---

48 Vgl. dazu Müller in: Seck (Hg.) 1978 (wie Anm. 45) , S. 55-59 (mit Abbildung auf S. 56f.).

49 Jena: Prelo Sengwaldiano & Freyschmidiano. Vorh. UB Erlangen, Or. II, 78a, 2 (aus dem Besitz von J. C. Wagenseil).

50 In seiner Chaldaica Grammatica (Basileae: Joh. Froben 1527) im Einleitungskapitel „De affinitate linguae Chaldaicae et Hebraeae"

51 V.a. in seinen zwei frühen Schriften Linguarum duodecim characteribus differentium Alphabetum ... (Paris: P. Vidovaeus 1538) und De originibus seu de Hebraicae linguae & gentis antiquitate (Paris: D. Lescuier 1538); vgl. dazu Bobzin, Koran (wie Anm. 10), S. 404ff.

52 In seinem Werk Institutiones linguae Syriacae, Assyriacae atque Thalmudicae, vna cum Aethiopicae, atque Arabicae collatio (Paris: C. Stephanus 1554); vgl. Smitskamp (wie Anm. 24), S. [26], Nr. 13 (mit Abb. des Titelblatts). Zu Canini vgl. R. Contini, I primordi della linguistica semitica comparata nell· Europa rinascimentale: Le Institutiones di Angelo Canini (1554), in: Annali di Ca· Foscari XXXIII/3 (1993) 39-56.

53 Lugduni Batavorum: Elsevir 1628. Vgl. Smitskamp (wie Anm. 24), S. [290], N. 304.

54 Vgl. zu ihm Juynboll (wie Anm. 35), S. 200-4; Philologia Arabica (wie Anm. 41), S. 187

55 Vgl. zu ihm Philologia Arabica (wie Anm. 41), S. 221ff.; Fück, Arabische Studien (wie Anm. 36), S. 91f

Wörterbücher gedacht waren. So enthält z.B. Elia Levitas berühmtes Wörterbuch „Tišbī[56] schon eine Menge von verdeutlichendem Vokabular, das neben dem Deutschen (bzw. Deutsch-Jüdischen [bi-lešon aškənāz]) und Italienischen auch z.B. das Arabische umfaßte.

Das erste größere Wörterbuch jedoch, das ganz planmäßig das Arabische mit einarbeitete, stammt von Valentin Schindler († 1604)[57]; in seinem 1612 in Hanau erschienenen „Lexicon Pentaglotton, Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Talmudo-Rabbinicum, & Arabicum", das übrigens Erpenius sehr lobte, konnten keinerlei syrische bzw. arabische Typen Verwendung finden, sondern nur hebräische (d.h. Quadratschrift)[58]. Das gilt auch für das in jeder Hinsicht originelle „Etymologicum Orientale; sive Lexicon harmonicum éptá γλωττν [59] des schon erwähnten Johann Heinrich Hottinger. Den fünf von Schindler berücksichtigten Sprachen fügte Hottinger noch das Samaritanische und Äthiopische hinzu. Der Wert des „Etymologicum" liegt darin, daß es noch heute als eine Art Muster für ein ganz abstrakt nach Wurzeln geordnetes gesamtsemitisches Wörterbuch dienen kann. Daß die vergleichenden Wörterbücher ganz im Dienste der Bibelphilologie standen, demonstriert das wohl letzte, anonym[60] 1686 in Frankfurt und Hamburg erschienene Werk schon in seinem umständlichen Titel: „Critica Sacra, Sive Lexicon Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum et Arabicum. Ex optimis Lexicographis, Buxtorfio, Castello, Golio, aliisque autoribus ita paratum & conscriptum ut Linguarum harum Orientalium Cultor, hoc opere ad Studia Orientalia Manuduci, & praevio eodem ad Interiorem pro Versionibus orientalibus variis Biblicis intelligendis, aditum adsuefieri facile possit"[61]. Näher untersucht ist dieses interessante Werk, das über sämtliche orientalischen Typen (einschließlich äthiopischer!) verfügt, noch nicht.

****

56 Erstmals Isny: P. Fagius 1541 (in einer einsprachigen hebräischen und einer zweisprachigen hebräisch-lateinischen Ausgabe), s. G. E. Weil, Elie Lévita. Humaniste et massorète (1469-1549), Leiden 1963, S. 135ff.; eine erneute Auflage der zweisprachigen Ausgabe erschien 1557 in Basel.

57 Vgl. zu ihm C. Siegfried, ADB 31 (1890) 291f.; Zobel (wie Anm. 9), S. 1177f.; Bobzin (wie Anm. 37), S. 170f.

58 Das gilt auch für die späteren Auflagen von 1649, 1653 und 1695.

59 Francofurti: Sumptibus J. W. Ammonii & W. Serlini 1661

60 Die Abkürzung „B.M.I.F.", hinter der sich der Autor verbirgt, konnte ich bislang nicht auflösen.

61 Im Anhang enthält das Buch übrigens eine „Grammatica linguarum Ebraicae, Chaldaicae, Syriacae, Arabicae, Aethiopicae, Persicae orientalium secundum prima praecepta delineata harmonica", wobei die Mithereinnahme des Persischen auffällt, aber wohl durch das gro×e Vorbild der Londoner Polyglotte bedingt ist.

Ob nun auf dem Wege der Polyglottenbibeln oder dem der „harmonischen" Sprachbetrachtung: eine wirklich zentrale Rolle kam dem Arabischen im Rahmen der Bibelphilologie in keinem Fall zu. Denn arabische Bibelübersetzungen waren nur von sekundärer Bedeutung, die Sprache war deutlich jünger als das Hebräische. Der Versuch des holländischen Gelehrten Albert Schultens (1686-1750), das Arabische als alten, dem Hebräischen zeitgenössischen Dialekt zu erweisen[62], hat sich nicht durchgesetzt; Schultens fand in dem damals besten Kenner des Arabischen, Johann Jacob Reiske (1716-74), seinen schärfsten Kritiker[63]. Allerdings zeichnete sich die arabische Sprache, wie das Wörterbuch von Golius es hinreichend zeigte, durch einen einzigartigen Wortreichtum aus; daher lag es durchaus nahe, wie es etwa Castellus in einer Rede ausführlich darlegte[64], von diesem Reichtum bei der Erklärung schwieriger hebräischer Wörter oder bei Unklarheiten des masoretischen Bibeltextes zu zehren. Im Gegensatz zu allen anderen orientalischen Sprachen im curriculum *der Philologia Sacra* hatte das Arabische – bei all seiner Nützlichkeit – jedoch den Makel, daß es eben auch – in hohem Maße – die Sprache der Anhänger einer nachchristlichen Religion, des Islam, war. Das konnte man im begrenzten Horizont der ganz auf das biblische Altertum fixierten *Philologia sacra* leicht übersehen, in deren Rahmen man v.a. Bibeltexte verglich. Aber es wurde unübersehbar zu einem Zeitpunkt, da mehr und mehr genuin islamische Texte bekannt wurden, für deren adäquates Verständnis sich die Philologia sacra als Prokrustesbett erwies, wie man seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts mehr und mehr begriff.

Callenbergs Verdienst um das Studium des Arabischen liegt vielleicht darin, daß er durch die Betonung des Missionsgedankens den ganz praktischen Gebrauchswert des Arabischen wiederentdeckte, der im 16. Jh. Guillaume Postel durchaus bekannt und bewußt war. Daher ist es auch kein Wunder, daß Callenbergs „größtes" arabistisches Werk seine „Colloquia Arabica idiomatis vulgaris" sind, – worüber aber alles aus arabistischer Sicht Sagenswerte von mir hier schon 1995 vorgetragen wurde[65].

****

Wenn ich resümieren darf: nach dem stürmischen Aufstieg, den das Arabischstudium in Leiden in der ersten Hälfte des 17. Jhs. durch die Arbeiten von Erpenius und

62 S. Fück, Arabische Studien (wie Anm. 36), S. 106f.62 s. ebd.; ferner C. F. de Schnurrer, Bibliotheca Arabica, Halae ad Salam 1811, S. 204f.

63 s. ebd.; ferner C. F. de Schurrer, Bibliotheca Arabica, Halae ad Salam 1811, S. 204f.

64 S. Schnurrer (wie vorige Anm.), S. 7f., Nr. 12.

65 Es ist Bochinger zu danken, daß er die „Vorlage" zu den „Colloquia" entdeckt hat, nämlich Claude Maugers „Nouveau Parlement" in der Bearbeitung des Nürnberger Lexikographen Matthias Kramer (Frankfurt 1696), s. Bochinger (wie Anm. 1), S. 81 (Kap. 3.4.3.).

Golius nahm, „überwinterte“ es danach zunächst für längere Zeit im Rahmen der Bibelphilologie. Es gab, zumal in Deutschland, keinen anderen zwingenden Grund, sich mit dem Arabischen zu befassen. Wenn auch nur auf einem niedrigen Niveau, so blieb die Sprache doch im Universitätsstudium etabliert. Zum anderen aber gingen gerade om Arabischen wichtige Impulse für die vergleichende semitische Grammatik und Philologie aus, wurden reichhaltige Materialsammlungen bereitgestellt, und erste Entwürfe z.B. zu einem umfassenden „Wurzellexikon“ gemacht.

Callenberg ist sicher insofern kein untypischer Vertreter des hallischen Pietismus, als ihm die „reine Philologie“ nicht genügte. Aber Callenbergs Bemühungen philologischer Art genügten ihrerseits nicht, um den damaligen status quo zu überwinden und Neuland zu erobern.

PIETISTISCHE IDENTITÄT ZWISCHEN PERSÖNLICHER FRÖMMIGKEIT UND GRUPPENPROZESSEN

CHRISTOPH BOCHINGER (BAYREUTH)

1. Zum Beitrag der Pietismusforschung für die Methodik religionswissenschaftlicher Biographieforschung

Zur Einstimmung auf das Thema sei eine alte, für pietismuskundliche Ohren vertraute These erwähnt, wie sie u.a. von Ernst Troeltsch vertreten wurde: Durch seine individualistische Frömmigkeitskultur habe der Pietismus einen wesentlichen, wenn auch seiner eigenen ideellen Konzeption entgegengerichteten Beitrag zur Modernisierung der Religion im 18. Jahrhundert und damit zur Geburt der Moderne überhaupt geliefert. [1] Diese These fügt sich in ein paradox angelegtes Schema zur Entwicklung der modernen religiösen Biographie. Es sieht den Pietismus einerseits als innovative, der Aufklärung nicht nur zeitlich nahestehende Bewegung, andererseits als retardierendes Element, das den freiheitlichen, am Individuum orientierten Kräften der aufkeimenden Moderne Einhalt zu gebieten versuchte. Zur Unterstützung dieses Schemas kann man auf widersprüchliche Elemente in der Religionspsychologie und –soziologie des Pietismus verweisen, die beide im Archiv der Franckeschen Stiftungen reichlich Nahrung finden: Zum einen individuelle Frömmigkeitskultur, Tagebücher, Briefwechsel, eine am frommen Individuum sich orientierende Heilsordnung, andererseits Gruppendruck, ständige Beaufsichtigung und Kontrolle, die „Sprache Canaans" als Gleichschaltungsinstrument, Kassiber über Wohl– und Fehlverhalten einzelner Zöglinge und Mitarbeiter; kurz: eine Gruppenideologie, die die Menschen in ein fremdbestimmtes Verhaltensschema oder in die Neurose zwingen

1 E.Troeltsch: Leibniz und die Anfänge des Pietismus (1902), in: ders.: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (Gesammelte Schriften 4), Tübingen 1925, 488-531, bes. 530f; ders.: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1911), Aalen 1977 (3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922 = Gesammelte Schriften 1), bes. 512, 831.

mußte.[2] Wie sich an mannigfaltigen Dokumenten zeigen ließe, sind beide Seiten oft in den Äußerungen von einundderselben Person zu finden.

Der Umgang mit diesem Deutungsschema ist nicht nur für die Pietismuskunde im engeren Sinne von Interesse, sondern auch für die Theorie der Moderne im allgemeinen und insbesondere der modernen Biographien. Denn der Pietismus bietet die Möglichkeit, quasi an der Wurzel, im historischen Vorfeld der Moderne zu studieren, wie sich Individualität und Gruppenprozesse in religiösen Entwicklungen zueinander verhalten können. Das Institutum Judaicum et Muhammedicum bietet ein konkretes und überschaubares Analysefeld, das die erwähnten allgemeineren Thesen überprüfbar macht: Es handelt sich bekanntlich um eine Entwicklung der zweiten Generation des Hallenser Pietismus. Die meisten der tragenden Akteure – allerdings mit der wichtigen Ausnahme des Mitarbeiters Georg Widmann – begannen ihre Arbeit, nachdem sie bereits eine intensive Prägung durch den Hallenser Pietismus durchlaufen hatten. Welche theologie– und frömmigkeitsgeschichtlichen Motive sie zur Mitarbeit in den Missionsbemühungen brachten, wird der Beitrag von Christoph Rymatzki im vorliegenden Band genauer beleuchten. Mir geht es zunächst um die Frage, auf welche Weise diese Aktivitäten in die eigene religiöse Identität integriert wurden und wie sich die individuelle Frömmigkeit, die in einer neuartigen Handlungsorientierung zum Ausdruck kam, mit dem bereits etablierten pietistischen Kontext vermitteln ließ. Dies soll anhand von biographischen Beobachtungen geschehen, die ich anhand dreier Personen untergliedere:

2. Mission und 'Orientalistik' als Stärkung der pietistischen Gruppenidentität: Beobachtungen zu Johann Heinrich Callenbergs religiös-missionarischen Beweggründen[3]

Bei einem ersten Kolloquium der Franckeschen Stiftungen über Callenberg im Jahr 1993 stellte der Berliner Philosoph Karlfried Gründer eine pointierte These über die Beweggründe der Akteure des Institutum Judaicum auf: Sie seien in erster Linie

2 Eindrückliche Beispiele aus dem Hallenser Paedagogium Regium bei Gertraud Zaepernick: Kurzer Bericht vom Pädagogium Regium 1695-1784, in: Schulen machen Geschichte. 300 Jahre Erziehung in den Franckeschen Stiftungen (Ausstellungskatalog), Halle 1997.

3 Für bio- und bibliographische Details verweise ich, sofern nicht eigens nachgewiesen, auf meine Beiträge: Zur Geschichte des Institutum Judaicum et Muhammedicum (1728-1792), in: E. Goodman-Thau u. W. Beltz (Hg.): Von Halle nach Jerusalem, Halle 1994 (Hallesche Beiträge zur Orientalistik 16), 45-60; J. H. Callenbergs Institutum Judaicum et Muhammedicum und seine Ausstrahlung nach Osteuropa, in: U. Sträter u. J. Wallmann (Hg.): Halle und Osteuropa, Halle/Tübingen 1998, 331-348.

nicht aus dem frommen Bemühen um das Seelenheil 'irrgläubiger' Juden und Muslime, sondern aus orientalistischen Interessen herzuleiten, die sich im Rahmen des Hallenser Pietismus nur in einer missionarischen 'Verkleidung' pflegen ließen. Gründer markierte damit eine Extremposition auf einer möglichen Skala der Kombination missionarisch-normativer und realkundlich-deskriptiver Orientinteressen. Die These erwies sich bei der anschließenden empirischen Arbeit im Archiv als heuristisch hilfreich, wenn sie auch der Überprüfung – zumindest bezüglich Callenbergs selbst – keinesfalls standhielt. Denn bei ihm steht seit früher Jugend ein kontinuierliches missionarisches Interesse im Vordergrund, das sich durch sein ganzes Leben zieht und die realkundlichen Aspekte der Orientalistik als ein zwar intensiv gepflegtes, aber doch den frommen Impulsen nachgeordnetes Arbeitsgebiet ausweist.

Johann Heinrich Callenberg (1694-1760) war ein Musterbeispiel für die religiöse Sozialisation im Rahmen des Hallenser bzw. Mitteldeutschen Pietismus der zweiten Generation. Er besuchte zunächst das Gymnasium zu Gotha unter dem Rektor Gottfried Vockerodt, der seinerseits enge Verbindungen zu August Hermann Francke pflegte und nicht wenige seiner Schüler nach Halle weiter vermittelte. Schon während der Schulzeit war Callenberg von missionarischen Impulsen geprägt, die er aus der Lektüre der Halleschen Berichte über die Ostindienmission empfing. Sein Schulfreund Christian Haumann schrieb 1713 aus Gotha an den Ostindienmissionar Heinrich Plütschau nach Halle, er und Callenberg wünschten sich nichts sehnlicher, als ihn auf seiner Rückreise nach Indien zu begleiten, dort bei den Hallenser Missionaren Theologie zu studieren, ihnen gleichzeitig zur Hand zu gehen und später selbst Missionare zu werden.[4]

Als Callenberg 1715 nach Halle kam, schloß er sich dem gerade anwesenden Salomon Negri, einem gelehrten syrischen Christen, an. Bei ihm lernte er Arabisch und führte nach eigenen Angaben lange Gespräche über die orientalischen Christen, ihre Nöte und die Möglichkeiten einer Hallenser Kontaktaufnahme. Negri war bereits zum zweiten Mal in Halle, um Hallenser Studenten orientalische Sprachen beizubringen. Hinter diesen Aufenthalten standen dezidierte Pläne August Hermann Franckes zur Kontaktaufnahme mit orientalischen Christen und zu einer möglichen Islammission, die bereits die vorhergehende Schülergeneration geprägt hatten. Auch wenn in dem 1702 gegründeten Collegium orientale im wesentlichen exegetische Ziele verfolgt wurden, so zeigen doch die „Projecte" Franckes aus dieser Zeit und die Akten der Beteiligten, daß man weiter als an diese binnentheologischen Verwendungszwecke dachte.[5] Insbesondere Christian Benedict Michaelis, Negris begabte-

4 AFSt/H: C122,1: Haumann an Plütschau, z.Zt. Halle, 30.11.1713.

5 O.Podzeck (Die Arbeit in Halle zur Zeit des Pietismus – Das Collegium Orientale theologicum A.H.Franckes, in: WZ Halle-Wittenberg GS 7 (1958), 1059-1078) arbeitete zu recht heraus, daß die geläufige Deutung des Hallenser Collegium orientale als 'Missionarsschmiede' ex post konstruiert ist. Gleichwohl steht das Collegium in einem mehrdeutigen ideellen Rahmen, der u.a. so

ster Schüler während des ersten Aufenthalts, entwickelt in einer Kolleg-Kladde – etwa aus dem Jahr 1705 – entsprechende Vorstellungen, in denen er das Hallenser Collegium Orientale ausdrücklich mit ähnlichen Projekten, wie etwa dem 1669 geplanten Kieler „Collegium orientale" von Wasmuth und Raue vergleicht.[6]

Der Missionsimpuls war also bereits durch den Hallenser Pietismus als Betätigungsfeld religiöser Aktvität vorgegeben, als Callenberg ihn aufnahm. Er verlegte sich zunehmend auf das Arabischstudium, versuchte vergeblich, Negri nach England zu folgen, ging dann aus familiären Gründen nach Gotha zurück. Dort veranstaltete er eigene Arabischkurse am Gymnasium und hielt im Herbst 1717 die Festrede zum Jahresfest des Gymnasiums. Es handelte sich um eine mit arabischen Zitaten gespickte Rede über Herzog Ernst den Frommen von Sachsen-Gotha und dessen Pläne einer weltweiten evangelischen Fürsorge.[7] Die Rede hatte programmatischen Charakter. Callenberg zählte diverse protestantische Missionsbemühumngen auf, die in des Herzogs Projekten für das Luthertum in Rußland und in der von ihm bezahlten, aber gescheiterten Expedition des Johann Michael Wansleben nach Äthiopien gipfelte. Was Herzog Ernst einstmals geplant, aber nur ansatzweise verwirklicht habe, sei nun durch Franckes Werk (die Ostindienmission) in Erfüllung gegangen. Der pietistische Missionsimpuls, auch in Gotha heftig umstritten, wird somit in den Kontext der herzoglichen Tradition gestellt und soll dadurch einerseits legitimiert werden, andererseits machtvolle Verstärkung seitens der gymnasialen Jugend bekommen. Der prominenteste Gegner solcher Impulse, der Konsistorialrat Ernst Salomo Cyprian, hatte Callenberg die Benutzung einschlägiger Dokumente über die Wansleben-Expedition ermöglicht – wohl aus sachlichem Interesse an den verwahrten Orientalia. Bei Callenberg zeigt sich gleichwohl deutlich die Betonung der religiös-missionarischen Motive für seine Handlungen.

In der Folgezeit ereigneten sich mehrere biographische Krisensituationen im Leben Callenbergs, deren Verlauf und Begründungsstrukturen sich bis jetzt nicht befriedigend aufklären ließen. Es handelt sich um insgesamt drei Einladungen nach Rußland in den Jahren 1717/18, 1719/20 und 1722. Zunächst kam Callenberg als

---

bibelfremde Lehrinhalte wie Türkisch, Persisch oder Chinesisch enthielt. Auch wenn diese Sprachen wenig bzw. gar nicht gelehrt und orientalische Impulse nur in schwachen Anätzen (Aufnahme von fünf „Griechen" ins Collegium) realisiert wurden, geht die Folgerung doch zu weit, diese im weitesten Sinne missionarischen Anliegen für das Collegium generell abzustreiten. Die universale Perspektive Franckes, die solche missionarischen Momente ohne Zweifel enthielt, darf nicht gegen seinen praktischen Realismus ausgespielt werden, der nicht alles auf einmal zu verwirklichen suchte, was er gleichwohl jetzt oder später für machbar hielt. Ähnliches gilt für die anderen Beteiligten.

6 AFSt/H: H15c, Bl. 145r-150v.

7 Druckfassung: Oratio saecularis de Ernesti Pii Principis Saxoniae consiliis et conatibus in munienda via doctrinae Evangelicae inter exteras gentes vulgandae et amplificandae, Halle 1731.

Privatsekretär für den gelehrten moldauischen Fürsten Dimitrij Kantemir aus St. Petersburg ins Gespräch. Dieser begleitete Peter den Großen im Folgejahr als sprachkundiger Sachverständiger auf seinem Persienfeldzug und richtete eine schwimmende Druckerei auf einem Flußschiff mit beweglichen arabischen Lettern ein, mit der er ein Dekret Peters auf Türkisch druckte.[8] Die beiden anderen Rufe kamen von der Moskauer Lutherischen Schule, die Callenberg zunächst wohl als Rektor, dann als Sprachlehrer wünschte. Callenberg lehnte alle drei Berufungen ab und blieb in Halle, wo er sich zunehmend als Historiograph und Sachverständiger für Orientalia etablierte. In diese Zeit fallen auch seine Bemühungen um den Druck der jüdisch-teutschen Schrift „Licht am Abend", mit der als zweites orientalistisches Betätigungsfeld die Beschäftigung mit dem Jüdisch-Teutschen und Hebräischen hinzukam. Nach der Berufung zum Extraordinarius an der Philosophischen Fakultät der Universität Halle im Jahr 1727 gründete er dann das Institutum Judaicum et Muhammedicum und etablierte sich somit vollends als ortsansässiger Organisator und Sachverständiger für orientalische Fragen und Missionsbemühungen. Dies spiegelt sich in einer Reihe kleinerer Publikationen über den Islam, christliche Missionsbemühungen u.ä. wider. Auch nach seiner Berufung blieb der missionarische Interessensschwerpunkt mehr als deutlich erhalten, wie auch die Hauptaktivität Callenbergs fortan die Organisation des Instituts und nicht die akademische Tätigkeit gewesen zu sein scheint.

Eine wichtige Frage ergibt sich aus dem mangelnden Erfolg der Callenbergschen Missionsbemühungen, die gleichwohl ohne wesentliche Änderungen in der Grundkonzeption bis zu seinem Tod im Jahr 1760 fortgesetzt wurden. Meine These dazu ist, daß das Ziel Callenbergs und seines Instituts gar nicht so sehr die Mission von Juden und Muslimen oder die Reform des orientalischen Christentums war, sondern die Erbauung der pietistischen Basis. Juden und Muslime waren Beispiele par excellence für die Aufgabe jedes Christen, von der äußerlichen zur inneren Beschneidung voranzudringen. Mit Hilfe der missionarischen Bemühungen konnte man sich vor Augen halten, wie ernst diese Aufgabe war. Berichte über Missionserfolge – und seien sie noch so klein – konnten als erbauliche Zeichen gedeutet werden, daß Gott eine Tür auftun werde und weitere Erfolge hinzukommen würden. Die weit häufigeren Nachrichten über Mißerfolge wurden erstaunlicherweise zumeist ebenfalls wahrheitsgetreu in den Berichten nachgedruckt. Auch sie dienten offenbar der Erbauung, indem sie den Ernst der Sache und die Verstockung der Missionsadressaten verdeutlichten. Was dagegen – wie Jan Doktor herausfand – großräumig der Zensur anheim fiel, sind die religionsgeschichtlich höchst bedeutsamen Beobachtungen der Missionsmitarbeiter etwa zum Judentum in Polen. Diese Beobachtungen hatten mit dem frommen Glaubensleben der Hallenser nichts zu tun und wurden wohl aus diesem Grund als nicht des Abdrucks wert erachtet.

---

8 Vgl. I.J.Kratschkowski: Die russische Arabistik, Leipzig 1957, 39.

Callenberg stellte sich also mit seinem Institut in den Rahmen der bereits vorhandenen Gruppenprozesse des Hallenser Pietismus. Vor allem in der Gründungsphase übernahm er die vertrauten Methoden. Z. B. verlief die Einwerbung der Spenden für den Druck des „Licht am Abend" nach gleichem Muster wie die Sammlungen Heinrich Mildes im Waisenhaus für die tschechische Bibelausgabe. Gleichwohl machte sich Callenberg von vorne herein institutionell unabhängig vom Waisenhaus. Auch in Konfliktsituationen verfolgte er durchaus eigenständige Interessen. So beschützte er seinen Mitarbeiter Frommann gegenüber diversen Angriffen von seiten anderer Pietisten, die dessen christliche Identität in Frage stellten.

In solchen Situationen zeigt sich am ehesten eine individuelle Note im Charakterbild Callenbergs, das ansonsten fast perfekt hinter den pietistischen Gemeinschaftszielen zu verschwinden scheint. Leider sind Tagebücher nicht erhalten, die vielleicht ein anderes Bild ermöglichen würden; gleiches gilt für private Briefe außerhalb der Institutskorrespondenz. So bleibt als autobiographische Skizze Callenbergs ein Selbstbild, das sich ganz in die Aufgabe der weltweiten Pietismusverbreitung stellt und überzeugt ist, alle frommen Bedürfnisse aus dieser Arbeit befriedigen zu können. Auch die schon früh gewachsene Entscheidung, nicht selbst in den Orient zu gehen, entspricht diesem Bild: Callenberg sieht sich als eine Art Missionswissenschaftler, ein akademischer Helfer der Mission, der Quellen erschließt, Sprachen lehrt und somit Voraussetzungen für die eigentliche Missionsarbeit schafft. Kritischer gesprochen, verlegt er seinen jugendlichen Missionsimpuls in das eigene Innere. Die Gespräche mit Hallenser Juden sowie die Berichte der Mitarbeiter genügen forthin als Antworten auf das eigene Suchen. Durch diese Selbstzurücknahme schuf Callenberg mit seinen gedruckten Missionsberichten und anderen Werbungsaktivitäten durch die Mitarbeiter ein Medium zur Stärkung einer pietistischen Gruppenidentität unabhängig vom engeren Umfeld Halles. Sie brauchte sich nicht mehr in den Geruch der radikalpietistischen Konventikelbildung zu stellen, sondern ermöglichte es den ganz überwiegend landeskirchlich eingebundenen Förderern des neuen Missionsimpulses, sich außerhalb des konsistorialen Zugriffsbereich ein ergänzendes, zusätzliches Ziel für ihr gemeinschaftliches Handeln und Fühlen zu schaffen.

3. Privatkommunikation als Lebensaufgabe: Beobachtungen zu Anton Heinrich Walbaums Rolle zwischen individueller Frömmigkeit und Gruppenkonflikten [9]

Um diese Entwicklung in einer anderen biographischen Perspektive zu beleuchten, soll nun auf Anton Heinrich Walbaum (1696-1753) eingegangen werden, einen der wichtigsten Förderer der Institutsarbeit. Walbaum ist in der Anfangszeit der einzige, der öfters von „unserem Institutum" spricht und somit gegenüber Callenberg den Prozeß voranbringt, das Institut als pietistisches Gemeinschaftswerk darzustellen. Walbaum hatte in Halle Jura studiert und sich als Studienleiter u.a. für den Sohn des Generals von Natzmer nützlich gemacht. In der Zeit im Waisenhaus hatte er sich eng mit dem Grafen Zinzendorf angefreundet und hielt auch später trotz zunehmender Differenzen den Kontakt zu diesem und einigen seiner engsten Mitarbeiter, die ebenfalls in Halle geprägt worden waren.

Seit 1729 war Walbaum Sekretär des Herzogs Christian Ernst von Sachsen-Gotha in Saalfeld. Von dort aus führte er eine umfangreiche Privatkorrespondenz und knüpfte durch eigene Reisen ein weitgestreutes Kontaktnetz mit pietistischen Freunden. Beides ist u.a. in seinem Tagebuch dokumentiert.[10] Er machte sich dabei – mit wohlwollender Unterstützung seines Herrn, der ihm häufig Wagen und Pferde zur Verfügung stellte – als professioneller Kommunikator des pietistischen Kommunikationssystems einen Namen, besorgte mit den Mitteln der herzoglichen Hofhaltung seltene Bücher für seine Freunde, stellte Verbindungen her und besorgte auch in den ersten Jahren des Callenbergschen Instituts fast im Alleingang die Versendung arabischer Schriften in orientalische Länder.

Ähnlich wie Callenberg stellte auch Walbaum seine individuellen Interessen und Motive gänzlich in den Dienst der gemeinsamen, pietistischen Sache. Auch er benutzte dazu die Möglichkeiten seiner Stellung mit Duldung und Unterstützung der Obrigkeit in einer 'zweckentfremdeten' Weise, um sie für diesen Dienst fruchtbar zu machen. Anders als Callenberg, der als Spezialist für die Juden– und Orientmission sowie die dazu nötige 'Orientalistik' seine eigenen Maßstäbe bildete und durchsetzte, war Walbaum wesentlich stärker von den pietistischen Gruppenprozessen abhängig. Das zeigt sich besonders in seinem Kontakt zu Herrnhuter Kreisen, die er auch in die Institutsarbeit einbezog.

---

9 Für bio- und bibliographische Details verweise ich auf meinen Beitrag: Aus Anton Heinrich Walbaums Tagebuch. Beobachtungen zur Religionskultur und weltweiten Kommunikation des Hallenser Pietismus in der zweiten Generation, in: E.Donnert (Hg.): Europa in der Frühen Neuzeit (Festschrift Günter Mühlpfordt), Bd. 1, Weimar u.a. 1997, 521-537.

10 ULB Halle, Handschriftenabteilung: Sammlung Stolb.-Wern. Yd 35 m.

Walbaum pflegte um 1730 enge Beziehungen zu einem Kreis erweckter Studenten in Jena, die sowohl nach Halle als auch nach Herrnhut Beziehungen pflegten. Zu ihnen gehörte der spätere Bischof der Brüdergemeine, August Gottlieb Spangenberg (1704-1792), den Walbaum für eine missionarische Afrika-Expedition an Callenberg vermitteln wollte.[11] Einige erregte Briefe zwischen Jena, Halle und Saalfeld geben davon Zeugnis. Auch Callenberg selbst war von jenem Spangenberg sehr beeindruckt, sah aber keine Realisierungsmöglichkeit der hochfliegenden Pläne.

Im Jahr 1732 wurde Spangenberg als Adjunct nach Halle an die theologische Fakultät berufen und sollte gleichzeitig im Waisenhaus tätig werden. Doch der Aufenthalt war nur kurz und endete 1733 mit einem für Spangenberg ruinösen königlichen Dekret, das ihn seiner Posten enthob und aus der Stadt verbannte. Grund dafür war ein Gesuch der Fakultät, das maßgeblich auf Betreiben der beiden Waisenhausdirektoren zustande gekommen war.[12] Spangenberg hatte – ebenso wie einige andere Jenenser – eine separatistische Abendmahlsauffassung vertreten und war in der Weihnachtszeit mehrfach mit Radikalpietisten zusammengetroffen. Weil er sich in dieser Sache nicht belehren ließ, zogen die Waisenhaus-Autoritäten die Konsequenz der persönlichen Trennung. Im Hintergrund stand allerdings ein schon seit langem schwelender Konflikt mit Zinzendorf, auf dessen Einfluß die Hallenser jene separatistische Tendenz Spangenbergs (wohl zu Unrecht) zurückführten. Dadurch wurde die Trennung von Spangenberg zugleich zum Anlaß und Merkmal für den endgültigen Bruch zwischen Halle und Herrnhut. Der Verstoßene wurde nach seinem Auszug aus Halle in Herrnhut aufgenommen und später zu einem der wichtigsten Organisatoren der Brüdergemeine, zunächst in der Amerika-Mission und nach Zinzendorfs Tod in der Gesamtgemeinschaft.

Im Blick auf die religiösen Biographien ist hier die Frage bedeutsam, wie sich die persönliche Kommunikationsebene bei Walbaum zu jenen spannungsreichen Gruppenprozessen verhielt. Noch im Sommer 1732 hatte Spangenberg in Saalfeld einen Besuch abgestattet und in der Schloßkirche gepredigt. Walbaum besingt sowohl im Tagebuch als auch in seinen Briefen dessen fromme Begabung und Macht, in der Predigt die Herzen zu öffnen. Auch rühmt er sich der engen persönlichen Verbindung. Nach dem Hallenser Vorfall, nur ein halbes Jahr später, wurde es für ihn wie für alle anderen Beteiligten erforderlich, sich zwischen Parteien zu entscheiden. Walbaum entschied sich für Halle. Nach den Aufstellungen im Tagebuch reißt die Verbindung zu Spangenberg, aber auch zu Zinzendorf selbst, im Frühsommer 1733 schlagartig ab. Auch andere Beteiligte mußten sich entsprechend ausrichten, so z.B. der durch Walbaum nach Venedig vermittelte Gottfried Clemens (1706-1776), der

11 Zu Spangenberg vgl. G. Reichel: August Gottlieb Spangenberg. Bischof der Brüderkirche, Tübingen 1906.

12 Vgl. zu diesem Vorgang G. Reichel: Die Entstehung einer Zinzendorf feindlichen Partei in Halle und Wernigerode, in: ZKG 23 (1902), 549-592.

als Gehilfe des dortigen deutschen Kaufmanns Wagner ebenfalls intensive Mittler- und Informationsdienste für das Callenbergsche Institut übernahm. Clemens kam 1734 aus Italien zurück und erfuhr in Augsburg durch Samuel Urlsperger, eine wichtige Autorität im damaligen lutherischen Pietismus, von den Streitigkeiten zwischen Halle und Herrnhut. Obwohl Urlsperger ihm riet, sich herauszuhalten, wurde auch er zur Entscheidung gezwungen und landete in Herrnhut. Seine Biographie ist trotz seiner Bedeutung für das Institutum Judaicum et Muhammedicum im Archiv der Franckeschen Stiftungen nicht mehr zu rekonstruieren. Erst in Herrnhut schließt sich der Kreis.[13]

4. Biographische Identität in der Absetzung von der Gruppe: Johann Friedrich Bachstrohms Orientinteresse zwischen Mission und Toleranzgedanken

Eine ganz andere Entwicklung vollzog sich in der Biographie des einzelgängerischen Multitalents Johann Friedrich Bachstrohm (1686-1742).[14] Dieser war, aus Polen stammend, in seiner Jugend stark pietistisch geprägt. 1716 kam er von Breslau nach Halle und beriet mit August Hermann Francke über seine Pläne, im osmanischen Reich eine Missionsdruckerei einzurichten. Zu diesem Zweck lernte er in Breslau bei dem Hallenser Verbindungsmann Anhard Adelung Türkisch, außerdem das Druckerhandwerk. Zusätzlich ließ er sich als Arzt ausbilden – eine bereits bewährte Methode der Hallenser Abgesandten, sich im Orient zu finanzieren und ihren Aufenthalt zu legitimieren. Auf verschlungenen Wegen reiste Bachstrohm 1728 tatsächlich nach Konstantinopel. Genau zu dieser Zeit wurde dort die erste osmanische Druckerei gegründet, die allerdings aus Zensurgründen keine religiösen Schriften drucken durfte, keine Koranverse und schon gar keine christliche Missionsliteratur.[15] Bachstrohm beriet beim Aufbau der Druckerei und kam in Kontakt zu dem im Exil lebenden ungarischen Fürsten Franz Rakoczi. In dessen Auftrag reiste er nach Deutschland zurück, versuchte aber später mehrmals, wieder in die Türkei zu kommen.

---

13 Unitätsarchiv Herrnhut: Dienerblatt Gottfried Clemens. Vgl. auch: Lebenslauf des Bruders Gottfried Clemens, heimgegangen in Herrnhut den 23. März 1776, in: Nachrichten aus der Brüder-Gemeinde 1836, 2. H., 219-270.

14 Vgl. H.Ullrich: Johann Friedrich Bachstrohm. Ein Gelehrtenleben aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte (Leipzig und Wien) 16 (1909), 28-58. 320-349.

15 Zu der von Ibrahim Müteferrika betriebenen Druckerei vgl. N. Berkes: Art. "Ibrahim Müteferrika", in: EI² Bd. 3 (1971), 996-998; G.W. Shaw: Art. "Matbaca", in: EI² Bd. 6 (Leiden 1991), 794-807.

Bachstrohms religiöse Identität offenbart sich in einem utopischen Roman, der 1736/37 in zwei Folgen anonym erschien.[16] Er beschreibt zunächst die spanische Galeerenhaft religiöser Dissidenten im 16. Jahrhundert (Marranen, Muslime, verschiedene Protestanten und orientalische Christen, Anti-Trinitarier und schließlich auch dissentierende Katholiken), dann die gemeinsame Flucht, Schiffbruch und jahrelange Robinsonade auf einem Insel-Archipel vor der afrikanischen Küste, schließlich die Wiedervereinigung der Gestrandeten und Gründung eines neuen Staates mit religiösen Toleranzprinzipien. Im Verlauf des Romans lernen die Beteiligten, daß es keine Einheitsreligion geben könne, da selbst innerhalb der traditionellen religiösen Systeme, von Bachstrohm „Religionszünfte" genannt, unüberwindliche Spannungen aufträten. Ihr Grund sei das individuelle Nachdenken der einzelnen Gläubigen, das Bachstrohm durch die jahrelange Robinsonade illustriert. So kommt z.B. ein Marrane zu der Meinung, es sei nicht sinnvoll, im Schutz des neuen, toleranten Staatswesens für die Juden die Beschneidung wieder einzuführen. Daraufhin entsteht Streit innerhalb seiner „Religionszunft", wie auch in allen anderen Gemeinschaften. Das Problem wird nach langer Diskussion der einzelnen Sprecher der Zünfte dadurch gelöst, daß der Staat eine Aufsichtsfunktion über die Religionen übernimmt. Er verpflichtet die einzelnen Religionszünfte zu regelmäßigen Missionsveranstaltungen. Die Teilnahme von Außenstehenden ist jedoch freiwillig, und ein staatlicher Aufpasser kontrolliert, daß keine schimpflichen Worte oder gar Tätlichkeiten vorkommen.

In diesem Modell, lange vor Lessings Toleranzschrift verfaßt, zeigt sich ein Wandel in der relgiösen Identität des Autors aufgrund der Begegnung mit Andersgläubigen vor Ort – und wahrscheinlich auch mit rationalistischen Gedanken bei vorangegangenen Reisen nach Holland und England. Durch diese individuellen Entwicklungen entfremdete sich Bachstrohm faktisch aus der Gemeinschaft des Pietismus, der er einstmals angehört hatte. Schon vor Bekanntwerden seines Romans waren denn auch Zweifel an seiner missionarischen Zielsetzung laut geworden, und Bachstrohm selbst kommentierte im Jahr 1733, man halte ihn wohl für einen geheimen Renegaten.[17]

---

16 Anon. [A.B.C., = J. F. Bachstrohm]: Das bey zwey hundert Jahr lang unbekannte, nunmehro aber entdeckte vortreffliche Land der Inquiraner [...], Franckfurt und Leipzig [wohl: Breslau]. Th.1, 1736, Th.2, 1737 [keine Verlagsangabe].

17 AFSt/H: C 377 [= C 57], Nr. 1-9, bes. 7 (Ziegenhagen an G. A. Francke, London 27.4.1733) und 9 (Bachstrohm an Mischcke (?), Görlitz 31.12.1733).

5. Zusammenfassung

Die Anwendung der biographischen Perspektive auf die Akteure im Kern und Umfeld des Callenbergschen Instituts ermöglicht es, das eingangs erwähnte Deutungsschema der „individualisierenden" Frömmigkeit des Pietismus im Verhältnis zur beginnenden Aufklärung und Modernisierung aufzufächern. Tagebücher, Privatkorrespondenz, aber auch die von der Gründergeneration bereitgestellten kommunikativen und visionären Rahmenbedingungen in der Beschäftigung mit orientalischen und missionarischen Dingen ermöglichten es den jungen Zöglingen des Hallenser Pietismus, individuelle Fähigkeiten und Frömmigkeitsmuster zu entwickeln. Soweit diese kompatibel mit der pietistischen Gruppenideologie blieben, konnten sie auch ausgelebt werden und wurden durch das pietistische Netzwerk materiell und ideell unterstützt. Maßstab für die Kompatibilität waren weniger theologische als gruppendynamische, d.h. religionssoziologische und sozialpsychologische Kriterien. So war etwa die Ausweisung Spangenbergs aus Halle zwar theologisch begründet (Unterstützung des Separatismus), aber gleichwohl war den meisten Pietisten im Umfeld durchaus bewußt, daß sie den beiden Direktoren des Waisenhauses und der Theologischen Fakultät mehr als Vorwand dienten, um die für nötig erachtete Abschottung von der Wirkung des Herrnhutertums in Halle zu bewerkstelligen. Trotz dieser theologischen Fragwürdigkeiten waren die Folgen für Beteiligte wie Walbaum oder Clemens eindeutig: Biographische Aspekte mußten in diesem Fall der Entscheidung für die eine oder andere der beiden verfeindeten Gruppen untergeordnet werden. Wer sich solchen Zwängen nicht fügte, dem erging es wie Johann Friedrich Bachstrohm: Er verlor den unterstützenden Rahmen des pietistischen Kommunikationssystems und entfremdete sich dann wohl auch zwangsläufig in seiner individuellen Frömmigkeitsorientierung von den pietistischen Schemata.

So spielen die individuellen und gemeinschaftlichen Prozesse der religiösen Entwicklung und Orientierung zeitlebens mannigfaltig ineinander. Für die Beteiligten selbst können sie zu einer perfekten und wohl weitgehend unbewußten, dauerhaften Verbindung zusammenwachsen. Dies ist z.B. für Callenberg zu konstatieren, der sich völlig mit dem eigenen Institut und seiner pietistischen Motivation identifizierte. Lediglich an den persönlichen Konflikten, etwa mit Gotthilf August Francke, wird deutlich, daß auch Callenberg individuelle Interessen verfolgte, was er wiederum mit den Notwendigkeiten seines selbständig geführten Instituts begründete. Nach außen wurden solche Konflikte sorgfältig verheimlicht.

Der Erfolg des Institutum Judaicum et Muhammecum bestand somit darin, einen relativ weiten, regional wie auch konfessionell wenig festgelegten Rahmen für individuelle Kommunikation innerhalb der pietistischen Ideen– und Frömmigkeitswelt zu schaffen. Dazu dienten u.a. die gedruckten Missionsberichte, aber auch die Besu-

che der reisenden Studiosi des Instituts und die verschiedenen Möglichkeiten aktiver Mitwirkung, für die etwa Walbaum mit seinen Vermittlungskünsten steht. Durch die missionarische Komponente erhielt dieser Rahmen eine visionäre Qualität, mit deren Hilfe sich das Institut fast unabhängig von seinen äußerlichen Missionserfolgen zwei Generationen lang am Leben erhalten konnte.

FRÖMMIGKEITSGESCHICHTLICHE MOTIVE ZUR UNTERSTÜTZUNGDER JUDENMISSION – EINE THEOLOGISCHE ANALYSE DER INSTITUTS-KORRESPONDENZ –

CHRISTOPH RYMATZKI (HÜTTENBERG)

Dieses Kolloquium hat sich zum Thema gesetzt, Untersuchungen zu den Mitarbeitern des Institutum Judaicum anzustellen. In diesem Zusammenhang verdient – abgesehen von den Institutsdirektoren, Missionaren und Druckereiangestellten – ein bestimmter Kreis von Mitarbeitern Beachtung, dem Callenberg selbst eine hohe Bedeutung beigemessen hatte. 1732 verzeichnete Callenberg in einer für interne Absprachen verfaßten Übersicht zu den Arbeitszweigen seines Instituts eigens die Rubrik "Mitgehülfen". Aus dieser geht hervor, daß Callenberg vor allen anderen Mitarbeitern diejenigen zu schätzen wußte, "welche sumptus procurieren und durch ihre autorität die Sache soutenieren helfen",[1] also die finanziellen und ideellen Förderer des Instituts. In seinen Institutsberichten betitelt Callenberg sie als "christliche Freunde". Von daher legt sich die Verwendung des Begriffs "Freundeskreis" als Bezeichnung für dieselben nahe. Die Bedeutung dieses Freundeskreises beruhte u.a. auf der ausschließlichen Finanzierung der sich auf jährlich ca. 2000 Rtl belaufenden Institutsausgaben durch Spendengelder. Aufgebracht wurde dieses Spendenaufkommen von den Institutsfreunden, deren Zahl in den ersten acht Jahren von 44 Erstspendern auf 486 regelmäßige Empfänger der Institutsberichte und 1200 gelegentliche Interessenten anwuchs. Als Vergleich sei auf die in Halle einlaufenden Spenden für die dänisch-hallische Ostindienmission verwiesen. 1735 konnte Gotthilf August Francke mehr als das Dreifache (6835 Rtl) der Callenbergschen Spendeneinnahmen verzeichnen.[2] Neben der finanziellen Trägerfunktion besaß der Freundeskreis eine wesentliche Bedeutung für die Umsetzung des missionarischen Anliegens an jüdischen Einwohnern vor Ort. Zu den Institutsfreunden zählte Callenberg 1735 einen Kreis von 52

1 Vgl. Aufzeichnungen Callenbergs zur Institutsarbeit vom 3.6.1732, Archiv der Franckeschen Stiftungen Halle/S, Handschriftenhauptabteilung (folgend abgekürzt: AFSt/H), K 11, 191r.

2 Vgl. Missionsrechnungen 1735, Missionsarchiv der Franckeschen Stiftungen (folgend abgekürzt: AFSt/M), (Indien) III F 9.

Personen, meist Geistlichen, die regelmäßig Kontakte zu Juden pflegten und dabei die Institutstraktate weiterreichten.[3] Die aktivsten unter ihnen, der Schlesier Hans Heinrich von Seidlitz und der Gelnhausener Burgprediger Philipp Helfrich Willemer, verteilten in ca. einem Jahrzehnt 600 – 700 Traktate.[4] Die grundlegende Bedeutung des Freundeskreises für die Tätigkeit des Institutum Judaicum führt weiter zu der Frage nach den leitenden Motiven für die Unterstützungsbereitschaft innerhalb des Freundeskreises. Welche Ziele und Motive gab es, die Gründung und Arbeit eines Instituts zur Judenbekehrung maßgeblich mit zu unterstützen?

Dieser Frage soll methodisch anhand der Korrespondenz des Freundeskreises mit dem Institutsdirektor Callenberg nachgegangen werden, die in der hiesigen Handschriftenhauptabteilung archiviert ist. Ergänzend sind Nachlässe von Institutsfreunden aus Archiven in Wernigerode, Stuttgart und Gotha herangezogen worden. Auch Publikationen von Institutsfreunden, in denen zur Frage der Judenmission Stellung genommen wurde, sind berücksichtigt worden. Die Untersuchung beschränkt sich auf diejenigen Personen, die im Zeitraum von 1728 bis 1736 dem Freundeskreis angehörten, d.h. im Zeitraum, der von Callenberg als Aufbauphase des Instituts betrachtet wurde.

Bevor einzelne Motive der Institutsfreunde zur Unterstützung Callenbergs in den Blick genommen werden, sei auf den Forschungsstand zum Freundeskreis des Instituts verwiesen.

Während sich bis ins letzte Jahrzehnt hinein sämtliche Darstellungen lediglich auf die drei Arbeitsfelder des Instituts Schriftenmission, Reisedienst und Proselytenpflege beschränkten, wies erstmals Paul Gerhard Aring 1987 aufgrund seiner Einsichtnahme in die Institutskorrespondenz nachhaltig auf die Bedeutung des Freundeskreises für das Institut hin und bestimmte dabei das leitende Unterstützermotiv summarisch als "pietistische Spiritualität", die er anhand einzelner Zitate illustrierte, ohne jedoch eine differenzierte systematische Reflexion zu liefern.[5] Auch die Oxforder Dissertation von Christopher Clark berücksichtigte 1995 den Callenbergschen Freundeskreis, indem auf Ähnlichkeiten mit A.H. Franckes Kreis der Waisenhausfreunde verwiesen wurde, deren Unterstützung Francke in seinen "Fußstapfen" dokumentiert hatte[6] Clark geht jedoch nicht näher auf Spendermotive bei Francke oder Callenberg ein.[7] In welchem Maße die Bestimmung des Verhältnisses vom Pietismus zum Judentum einer jeweils spezifischen Differenzierung bedarf, erhellt sich aus den unter-

3 Vgl. Callenberg an H. Newmann, Halle, 20.2.1735, AFSt/H K 21, 121v.

4 Vgl. Aufstellung Callenbergs über die verteilten Institutstraktate: AFSt/H K 35, S. 22 und 70.

5 Vgl. Aring, Paul Gerhard, Christen und Juden heute – und die "Judenmission"?, Frankfurt/M 19892, S. 69.

6 Vgl. Francke, August Hermann: Segensvolle Fußstapfen des noch lebenden und waltenden liebreichen und getreuen Gottes [...], nebst Forts. I-VII, Halle, 1709.

7 Vgl. Clark, Christopher M., Politics of conversion, Oxford, 1995, S. 33ff.

schiedlichen Positionen, die in der Forschung hinsichtlich dieser Fragestellung bezogen werden. So konnte schon 1884 der Judenmissionar Johann Friedrich Alexander de le Roi in seiner Geschichte der Judenmission urteilen: "Dem Pietismus ist es im besonderen Maße zu verdanken, daß ein neues Verhältnis der Juden zu ihrer Umgebung in Deutschland Platz greifen konnte".[8] Und der Historiker Martin Schmidt konstatierte, daß mit Philipp Jakob Spener ein "neuartiger Judenrespekt als unbedingte Achtung" der jüdischen Eigenart anzusetzen sei.[9] Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch die kirchenhistorische Untersuchung von Udo Arnoldi aus dem Jahr 1993, der anhand theologischer Gutachten von Hallenser Pietisten feststellte, daß diese sich weitestgehend für eine Judentoleranz ausgesprochen hatten.[10] Andererseits stehen derartigen Beurteilungen auch Meinungen gegenüber, wie die von Martin Jung, der das Verhältnis der württembergischen Pietisten zum Judentum derart charakterisierte, daß eine Judenfreundschaft lediglich propagiert wurde, tatsächlich jedoch Judenfeindschaft, d.h. Vertreibung, praktiziert worden sei.[11]

Da die Analyse der Freundeskreiskorrespondenz zahlreiche Motive der Unterstützungsbereitschaft hervortreten ließ, besteht der Bedarf einer Differenzierung. Hierfür orientiere ich mich zunächst an jene christlichen Motive oder Zugangsweisen zum Judentum, die der Germanist Hans Jürgen Schrader für den Pietismus als relevant herausgearbeitet hat.[12]

1. Ein erstes Motiv einer Begegnung zwischen Pietismus und Judentum sieht Schrader in der pietistischen Neigung zu mystisch-theosophischer Spekulation, als deren Hauptvertreter er Friedrich Christoph Ötinger nennt. Die Analyse der Institutskorrespondenz belegt, daß dieses Motiv im Freundeskreis nur eine untergeordnete Rolle für die Unterstützungsbereitschaft spielte, obgleich es durchaus vorhanden war. Ötinger selbst zählte nicht nur zum Freundeskreis, sondern hatte in Halle bei Callenberg studiert, dabei auch Kontakt mit Hallenser Juden gesucht und sich 1736 schließlich prinzipiell bereit erklärt, als Reisemitarbeiter für das Institut tätig zu werden, was jedoch aufgrund seiner Präferenz für eine akademische Laufbahn nicht verwirklicht wurde.[13] Neben Ötinger ist auf den Schreiber Christian Strähler in Nordhausen zu verweisen, der das Institut finanziell unterstützte und unter einheimischen Juden tätig wurde. Strähler pflegte Callenberg seine theosophisch-naturphilosophischen Gedan-

8 Vgl. De le Roi, J.F.A., Die Christenheit und die Juden I, Karlsruhe/Leipzig 1884, S. 219ff.

9 Vgl. Schmidt, M., Protestantismus, S. 97, in: Rengstorff, K.H.; Kortzfleisch, S.v., Kirche und Synagoge II, Stuttgart 1970.

10 Vgl. Arnoldi, U., Pro Iudaeis, Berlin 1993, S. 229f.

11 Vgl. Jung, M., Die württembergische Kirche und die Juden, Berlin 1992, S. 286.

12 Vgl. Schrader, Hans-Jürgen: Sulamiths verheißene Wiederkehr. Hinweise zu Programm und Praxis der pietistischen Begegnung mit dem Judentum. In: Horch, H.O.; Denkler, H.: Conditio Judaica, T. 1, Tübingen, 1988, S. 71-107.

13 Vgl. Brief von C.T. Manitius an Callenberg, Kloster Berge, 19.2.1736, AFSt/H K 25, 50v.

ken mitzuteilen, die u.a. astronomische Beobachtungen sowie kabbalistische Zahlenmystik umfaßten und mit deren Hilfe er die Trinität oder die kommende Judenbekehrung zu belegen suchte.[14] Derartige Mitteilungen nahm Callenberg allerdings nicht zur weiteren Verbreitung in die Institutsberichte auf. Vereinzelt ließ sich außerdem bei vier Institutsfreunden die Verwendung von kabbalistischer Zahlenmystik oder die Heranziehung kabbalistischer Schriften wie den Sohar belegen, mit deren Hilfe versucht wurde, die christliche Lehre zu stützen, so z.B. zog man zur Erklärung der Trinitätslehre die jüdische Lehre von den Sephirot heran. Der Ohrdrufer Superintendent Johann Benjamin Martini war zudem in Besitz einer kabbalistischen Bibliothek.[15]

2. Schrader nennt als zweites Motiv einer pietistischen Annäherung an das Judentum das philologische Interesse an der hebräischen Bibel. Dieses Motiv nahm zwar innerhalb des Freundeskreises keinen breiten Raum ein, es ließ sich jedoch verschiedentlich bei einflußreichen Institutsfreunden verifizieren. An dieser Stelle ist zunächst auf die bekannte Tätigkeit der Philologen Johann Heinrich und Christian Benedikt Michaelis zur Herausgabe der hebräischen Bibel zu verweisen. Beide waren nicht nur vom ersten Augenblick der Institutsgründung an mit Callenberg verbunden und unterstützten fernerhin Callenbergs jüdischdeutsche Bibeledition durch Korrekturlesung, sondern Johann Heinrich Michaelis war es auch, der 1725 bei den Überlegungen zur Veröffentlichung des Traktates "Licht am Abend" dem Proselyten Frommann vorschlug, eigene Lettern anzuschaffen, um im Anschluß an diese Veröffentlichung eine jüdischdeutsche Übersetzung des Neuen Testamentes anzufertigen.[16] Somit ist der später von Frommann propagierte Plan zur Gründung einer jüdischdeutschen Druckerei auf J.H. Michaelis zurückzuführen.

Als weiterer Vertreter eines philologischen Interesses am Judentum und dessen Literatur und Sprache ist der hessische Pfarrer Andreas Kempffer (1658-1743) zu erwähnen, der bei Esdras Edzard studiert und sich zehn Jahre bei Johann Heinrich May d. Ä. in Gießen mit Vorarbeiten für eine hebräische Übersetzung des Neuen

14 Vgl. Briefe von Strähler an Callenberg aus Nordhausen: vom 30.5.1732, AFSt/H K 10, 159f; o.D., präsent. 2.7.1732, AFSt/H K 11, 8r-19v; vom 18.8.1732, a.a.O., Bl. 146; vom 22.9.1732, AFSt/H K 12, 87-89; vom 28.12.1733, AFSt/H K 16, 197-202; vom 19.7.1734, AFSt/H K 18, 134.

15 Vgl. zu den Sephirot Heinrich Wilhelm Ludolfs Traktat, Amsterdam 1697, AFSt/H K 3, 78; Ötinger riet die Benutzung des Sohar, Tübingen 16.3.1733, AFSt/H K 14, 186r; der Ohrdrufer Superintendent J.B. Martini war in Besitz des Sohar und einer kabbalistischen Bibliothek und riet Callenberg zur Benutzung derartiger Literatur für Missionszwecke, vgl. Martini an Callenberg, Ohrdruf 20.11.1736, AFSt/H K 26, 250.

16 Vgl. Frommann an J. Müller, Halle, o.D. [2. Hälfte 1725] AFSt/H K 78, 40.

Testamentes beschäftigt hatte. Er wurde während der Hessenreise von Johann Andreas Manitius 1733 als Freund für das Institut gewonnen.[17]

Aufgrund eines gelehrten Interesses an Callenbergs jüdischdeutschen, hebräischen und orientalischen Schriften fanden auch Nichtpietisten vorübergehend Anschluß an den Freundeskreis des Instituts. So z.B. Ernst Salomo Cyprian, der besonderes Interesse an den Arabischkenntnissen seines Landsmanns zeigte,[18] und der Hamburger Hebraist Johann Christoph Wolf, der Callenberg lobend in seiner "Bibliotheca hebraea" erwähnte.[19]

In diesem Zusammenhang sei auch das Interesse an Völkerkunde und Bibelübersetzungen für Missionszwecke zu erwähnen. Es führte sowohl den Petersburger Orientalisten Prof. Theophil Siegfried Bayer[20] als auch – vermittelt durch das Züllichauer Waisenhaus – den schlesischen Katholiken Baron Liabold Maximilian von Creutzenstein dem Freundeskreis des Instituts zu.[21]

3. Bevor auf ein weiteres von Schrader herausgearbeitetes Motiv eines pietistischen Zugangs zum Judentum eingegangen werden soll, bedarf es zunächst des Hinweises auf ergänzende Motive, die sich aus der Analyse des Freundeskreises heraus als relevant erwiesen haben. Erwähnung verdient an dieser Stelle die traditionelle Pflicht der Obrigkeit zu Bekehrungsmaßnahmen an Juden. Gegenüber den Forderungen vereinzelter Institutsfreunde nach obrigkeitlichen Zwangsmaßnahmen, wie sie vergleichsweise im 16. und 17. Jahrhundert praktiziert wurden, reagierte Callenberg abweisend, dagegen nahm er bereitwillig die Spenden von Adligen und Regierungsbehörden entgegen. Eine Analyse der adligen Spender belegt, daß dieselben meist von pietistischer Frömmigkeit beeinflußt waren, wie z.B. August Ludwig Fürst zu Anhalt-Köthen,[22] der mecklenburgische Herzog Karl Leopold,[23] die Gandersheimer Äbtissin

---

17 Vgl. A. Manitius an Callenberg, Alsfeld, 27.10.1733, AFSt/H K 16, 63f. Kempffer wirkte von 1691-1701 als Amanuensis des Philologen und Orientalisten Johann Heinrich May d. Ä. an der Universität in Gießen und ging anschließend als Pfarrer nach Billertshausen. Zu Kempffer vgl. Schrader, S. 80 und Mack, Rüdiger, Pietismus und Aufklärung, Gießen 1984, S. 114.

18 Vgl. Cyprian an Callenberg, Gotha, 1.8.1731, AFSt/H K 7, 177r,v.

19 Vgl. Wolf, J.C., Bibl. Hebr., Vol. IV, S. 465, 476 und die Korrespondenz zwischen Wolf und Callenberg: Callenberg an Wolf, Halle, 7.1.1732, AFSt/H K 9, 15r und Wolf an Callenberg, Hamburg, 22.10.1731, AFSt/H K 8, 37r.

20 Vgl. die Korrespondenz Bayers mit Callenberg, AFSt/H K 5, 158f; K 8, 43-51; K 11, 129-132; K 26, 42-44.

21 Vgl. die Korrespondenz von Creutzensteins mit Callenberg, AFSt/H K 9, 46, 80f, 86f; K 10, 117; K 12, 65-67, 111f; K 14, 280f; K 15, 180f, 201f, 212, 295f; K 17, 149.

22 Vgl. Freundeskreisverzeichnis AFSt/H K 36, 175, 301.

23 Vgl. herzogl. Sekretär Waltschmidt an Callenberg, Schwerin, 20.11.1731, AFSt/H K 8, 114r.

Elisabeth Ernestine Antoinette[24], Gräfin Johanna Sophia von Schaumburg-Lippe,[25] Heinrich XXIV. von Reuß-Köstritz,[26] Heinrich XI. von Reuß-Obergreiz,[27] Gräfin Auguste von Reuß-Schleiz[28] und Graf Christian Ernst zu Sachsen-Saalfeld, der Schutzbriefe für die Reisemitarbeiter ausstellen ließ.[29] Neben dem Adel waren es auch Regierungsbehörden, die finanzielle Unterstützung für die Judenmission aufbrachten, so z.B. der evangelische Stadtrat von Erfurt, der bereits zu den Erstspendern zählte,[30] Mitglieder des Nürnberger Stadtrates und die Württembergischen Landstände, deren Engerer Ausschuß durch den mit Halle in Verbindung stehenden Konsistorialrat Philipp Heinrich Weissensee (1673-1767) auf das Institut aufmerksam gemacht wurde und von 1735 an bis zur Institutsschließung 1791 jährlich Gelder übersenden ließ.[31] Während 1731 Landgraf Ernst Ludwig von Hessen-Darmstadt[32] Callenberg mit der Berufung auf eine Gießener Professur zugleich auch den Schutz und die Förderung seiner Judenmission versprach, reagierte der preußische König Friedrich Wilhelm I. zunächst ablehnend auf das ein Jahr später von Callenberg ersuchte Druckereiprivileg. Erst auf mehrfaches Drängen Berliner Hofräte gewährte der Preußenkönig dem Judenmissionar sowohl das Privileg als auch den Schutz für seine Unternehmungen und schuf somit die rechtlichen Voraussetzungen für eine Etablierung des Instituts, das 1791 auf preußischen Regierungsbefehl schließlich wieder geschlossen wurde.[33]

4. Als viertes Unterstützermotiv ist auf eine verbreitete Almosenfrömmigkeit hinzuweisen, die in den Dienst der Judenmission gestellt wurde. Zedlers Universallexikon unterscheidet für die frühe Neuzeit mit Verweis auf Hugo Grotius, Christian Thomasius und Samuel Freiherr von Pufendorf die bürgerliche Pflicht von der natürlichen Pflicht des Almosengebens, welche nach Johann Franz Buddeus und Christian Wolff die Liebe zu den Armen und ein vernünftiges Mitleiden voraussetze.[34] Neben vereinzelten Spenden, die als Dank für die Errettung aus Notsituationen übermittelt wur-

24 Vgl. Freundeskreisverzeichnis AFSt/H K 36, 165.

25 Vgl. a.a.O. S. 385a.

26 Vgl. a.a.O., S. 23.

27 Vgl. a.a.O., S. 41.

28 Vgl. a.a.O., Bl. 2r.

29 Vgl. a.a.O., S. 201.

30 Vgl. a.a.O., S. 233.

31 Vgl. zu Nürnberg u.a. Ratsherr Thomasius, a.a.O., S. 233 und K 33, 1f. Zu Württemberg vgl. Hauptstaatsarchiv Stuttgart, L 6, 11, 21, III, Bl. 1-49.

32 Vgl. J.J. Rambach an Callenberg, Gießen, 9.7.1732, Universitätsarchiv Halle, Rep. 27, 1051, Bl. 6v-7v und Mack, Rüdiger, a.a.O., S. 163f.

33 Vgl. J.A. Manitius an Callenberg, Berlin, 23.12.1732, AFSt/H K 13, 183f.

34 Vgl. Zedler GVUL I (Halle, 1732), Sp. 1271-1273.

den,[35] begleiteten denn auch das bekundete Mitleid und die Liebe zum "armen" jüdischen Volk zahlreiche Spendenübermittlungen. Callenberg selbst zeigte sich bemüht, besonders die aus einer Nächstenliebe entspringende Almosenfrömmigkeit als Spendermotiv zu fördern. So verwendete er im Titel seiner Institutsberichte programmatisch die das Mitleid ansprechende Bezeichnung "Armes jüdisches Volk". In der "Fortsetzung seines Berichtes" 1729 stellte er dem Almosen, das als Gabe für Arme allgemein aufgebracht werde, Spenden an die Seite, die für diejenigen bestimmt seien, die arm an der Erkenntnis Christi seien.[36] In der zweiten und dritten Fortsetzung seines Institutsberichtes betonte Callenberg gegenüber Chiliasmusvorwürfen ausdrücklich, daß sein Institut sich lediglich aus der allgemeinen Pflicht zur Nächstenliebe legitimiere.[37]

Neben den Einzelspenden muß an dieser Stelle auch auf Spendensammlungen verwiesen werden. Kirchliche Kollektensammlungen für Zwecke der Judenmission zu veranstalten hatte bereits Johann Andreas Eisenmenger in seinem Buch "Entdecktes Judentum" gefordert.[38] Auch Johann Christoph Wagenseil schlug 1705 die Finanzierung einer Art Missionsanstalt durch Gemeindekollekten vor.[39] Der von A.H. Francke vier Jahre in Halle zu Zwecken der Judenmission angestellte Johann Loder, der spendenfreudigste unter den allerersten Förderern des Institutum Judaicum, hatte 1718 in einem "Vorschlag zur Beförderung der Judenbekehrung" auch gottesdienstliche Geldsammlungen für die Judenmission gefordert.[40] Sammelkollekten wurden denn auch zu einem wesentlichen Mittel zur Finanzierung des Instituts. Von den verschiedenen übergemeindlichen Sammelaktionen sei auf eine der umfangreichsten, die des Pietisten Anton Heinrich Walbaum, eines Sekretärs am Saalfelder Hof, verwiesen. Einem 1730 von ihm selbst verfaßten Spendenaufruf stellte Walbaum ein Zitat Ernst Salomo Cyprians über den Segen des Almosengebens voran und sammelte damit an verschiedenen Orten ca. 50 Rtl von insgesamt 89 Personen.[41] Des weiteren sei einer der regelmäßigen Spendenaufrufe des Vessiner Predigers David Israel Dimpel aus Hinterpommern erwähnt, der z.B. 1733 in seinem Aufruf für die Gemeinden der Umgebung bewußt das christliche Mitleid anzusprechen beabsichtigte, indem er davon sprach "elende Seelen aus den Klauen des höllischen Wolffs" zu erretten". Diese Sammlung brachte für das Institutum Judaicum über 21

35 Vgl. Anonym an Callenberg, präsent. 23.3.1735, AFSt/H K 21, 225f.

36 Vgl. Callenberg, Fortsetzung, S. 3.

37 Vgl. ders., Andere Fortsetzung, Vorrede S. 15 und Dritte Forts., Vorr., S. 4-6.

38 Vgl. Eisenmenger, J.A., S. 1025.

39 Vgl. Wagenseil, J.C., Hoffnung der Erlösung Israels, Altdorf 1705, S. 119 (4.-5. Vorschlag).

40 Vgl. Georg Pritius (Hg.): J[ohann] L[oder], Ohnmaßgeblicher Vorschlag, Frankfurt/M 1718, S. 4.

41 Vgl. Landesarchiv Magdeburg – Landeshauptarchiv – Außenstelle Wernigerode, Rep. H Stolberg-Wernigerode, Nachlaß Graf Henrich Ernst, IX, Nr. 31, 1r-5v.

Rtl ein.[42] Die gezielte Ausdehnung der Almosenfrömmigkeit auf missionarische und andere christliche Werke in freier Trägerschaft wird eindrücklich durch eine Anfang 1734 in Württemberg verbreitete Schrift dokumentiert. Darin wurde gefordert, die Reihe traditioneller Stiftungen der Mildtätigkeit, wie Lazarette, Spitäler und Waisenhäuser um moderne Einrichtungen, die auf die finanzielle Unterstützung durch Mitchristen angewiesen sind, zu erweitern. Im Folgenden wurden in der Schrift diverse Einrichtungen genannt, die den württembergischen Christen zur Unterstützung empfohlen wurden. Neben der dänisch-hallischen Ostindienmission und den Salzburger Emigranten warb man u.a. auch nachdrücklich für das Institutum Judaicum.[43] Die in dieser Schrift zutage tretende Terminologie "christliche Werke" deutet zugleich einen Wandel des Almosenverständnisses an, wie er sich im Pietismus vollzog und auch als Unterstützermotiv für die Judenmission an Bedeutung gewann, womit schließlich übergeleitet werden soll zu Schraders Motiv eines chiliastisch-heilsgeschichtlichen Zugangs zum Judentum.

5. Der erwähnte Wandel im Almosenverständnis läßt sich aufschlußreich anhand der Schrift von August Hermann Francke "Segensvolle Fußstapfen des noch lebenden und waltenden liebreichen und getreuen Gottes"[44] nachvollziehen. Die darin entfaltete Schilderung seiner Anstaltsentwicklung nahm ihren Ausgangspunkt bei der in Glaucha üblichen Almosenpraxis, die eine wöchentliche Häusersammlung vorsah.[45] Franckes Schrift "Fußstapfen" dokumentiert des weiteren das im Hallischen Pietismus gewandelte Almosenverständnis. Zielte die anfänglich von Francke installierte Sammelbüchse auf die Gewährung von Almosen, so wurden in den folgenden Fortsetzungen der "Fußstapfen" die für die Entstehung des Waisenhauses einlaufenden Spendengelder und Freundesbriefe innerhalb der Berichterstattung explizit als "Exempel der Göttlichen Providentz" qualifiziert.[46] Aus dem göttlichen Segen wurde die göttliche Führung und der Charakter eines "Werks des Herrn" abgeleitet.[47] Schließlich wurde von Francke explizit der Anspruch erhoben, seine Anstalten seien kein menschliches oder sein persönliches, sondern ein göttliches Werk.[48] Als Merk-

42 Vgl. AFSt/H K 16, 16f.

43 Vgl. [Anonym], Etliche Neuere Exempel Zur Probe; Und daraus gezogene Vorschlaege Zur Nachfolge Fuer gutwillige Gemuether, Welche mit zeitlichen Mitteln gern gutes thun wollen, Wenn Sie nur wuesten, Wie und wo es wohl angelegt waere, AFSt/H K 17, 217.

44 Mit sieben Fortsetzungen erschienen, Halle 1701-1709.

45 Vgl. zur damaligen Almosenpraxis in Halle Zedlers GVUL, 1 (1732), Sp. 1298.

46 Zu den einzelnen Kapiteln der "Exempel der Göttlichen Providentz" vgl. Francke, A.H., Fußstapfen, S. 30-71; 1. Forts., S. 11-33; 2. Forts., S. 20-24; 4. Forts., S. 24-38; 5. Forts., S. 24-37; 6. Forts. S, 3-109.

47 Vgl. z.B. Francke, A.H., Fußstapfen, S. 10-12; 6. Forts., S. 10.

48 Vgl. die Hinweise, wo Francke von "göttlichen Werken" spricht und sich dabei nur indirekt auf seine Anstalten bezieht: Francke, A.H., Fußstapfen, S. 50, 119; 1. Forts., S. 11; 6. Forts., S. 128;

mal eines derartigen "Werkes" tauchen bei Francke verschiedene Kennzeichen auf: das Werk sei allein aus dem Glauben heraus entstanden,[49] es erschließe sich nur dem Gläubigen als göttliches Werk,[50] es habe sich von unscheinbaren Anfängen zu beachtlicher Größe entwickelt,[51] es habe sich durch Widerstände und Hindernisse – gedeutet als Prüfungen Gottes – bewähren müssen,[52] es werde von Spendern unterstützt, die durch Gott selbst zur Unterstützung "erweckt" wurden[53]. Dieselbe Deutung läßt sich auch in Franckes "Großem Aufsatz" verifizieren, der die Waisenhausanstalten programmatisch als das von einem "Menschen = Werck" zu unterscheidende "Werck Gottes zu Halle" qualifizierte. Hier findet sich auch die Vorstellung von "Werkzeugen" im "Werk des Herrn", womit die christliche Unterstützungsbereitschaft aufgewertet wurde. Den "Werkzeugen" schrieb Francke eine äußerst aktive Rolle bei der Erfüllung der zweiten Bitte des Vaterunser zu: Gottes Reich kommt dadurch, daß Gott durch erwählte Werkzeuge sein "Werk" tut.[54] Francke ging auch davon aus, daß man den Anbruch des Gottesreiches "erleben und mit Augen sehen" könne.[55] Das "Reich Gottes" als chiliastische Größe eines endzeitlich durch Gott und unter Mitwirkung der Gläubigen aufzurichtenden Reiches, das sich in einer "merckliche[n] Aenderung und Beßerung in der Welt" äußere, bedürfe des engagierten Einsatzes, in dem es darum gehen müsse, zu "würcken die Wercke deß, der mich gesandt hat, so lange es Tag ist"[56] Die "Werke des Herrn" erscheinen für Francke somit als Manifestationen des kommenden Gottesreiches.

Die u.a. durch Francke verbreiteten chiliastischen Vorstellungen lassen sich nun als zentrale Deutungskategorien auch in der Korrespondenz des Callenbergschen

---

7. Forts., S. 23. An anderen Stellen zitiert Francke Äußerungen anderer, welche die Anstalten als "Werk des Herrn" deuteten: vgl. Francke, A.H., Fußstapfen, S. 69; 5. Forts. S. 11 und 23; 6. Forts., S. 40. An einigen Stellen findet sich jedoch auch der explizite Anspruch Franckes, seine Anstalten seien das Werk Gottes. Vgl. Francke, A.H., 1. Forts., S. 34-37, 61, 70f; 3. Forts., S. 69, 77, 86, 88.

49 Vgl. Francke, A.H., Fußstapfen, S. 16, 22, 31, 35f, 38, 44, 59; 1. Forts., S. 11f, 62f; 3. Forts., S. 91.

50 Vgl. Francke, A.H., Fußstapfen, S. 33-38.

51 Vgl. Francke, A.H., Fußstapfen, S. 35; 1. Forts., S. 37; 3. Forts., S. 88; 6. Forts., S. 10; 7. Forts., S. 23. Vgl. auch zum Wachstumsgedanken bei Francke: Peschke, Erhard, Studien zur Theologie A.H. Franckes I, Berlin 1964, S. 104f.

52 Vgl. Francke, A.H., Fußstapfen, S. 36, 39, 80-100; 1. Forts., S. 34, 37; 3. Forts., S. 69; 6. Forts., S. 107.

53 Vgl. Francke, A.H., Fußstapfen, S. 26-28, 42, 51, 63; 1. Forts., S. 40, 61; 3. Forts., S. 80; 5. Forts., S. 6.

54 Vgl. Podczeck, Otto (Hg.): Francke, A.H., Der Grosse Aufsatz, Berlin 1962, S., S. 56 und 58.

55 Vgl. a.a.O., S. 68.

56 Vgl. a.a.O., S. 68 und 52 (nach Joh 9, 4. Die Worte Jesu bezieht Francke hier indirekt auf das Engagement in "Werken des Herrn"). Vgl. auch Peschke, E., Studien II, S. 215, 218f.

Freundeskreises nachweisen. Ungefähr 70 Vertreter aus dem Freundeskreis interpretierten das Institutum Judaicum im Kontext einer "Werk des Herrn" – Vorstellung[57], 55 Vertreter sprachen direkt oder indirekt vom Institutum Judaicum als einem "Werk des Herrn", von einer Anstalt, welche auf die Aktivität Gottes selbst zurückgeführt wurde.[58] Als Beispiel sei Pfarrer Johann Helwig aus dem Kreis der Darguner Pietisten um Herzogin Augusta von Mecklenburg-Güstrow zitiert: "Die Sache ist wichtig und ein werck unsers Gottes, darum nehmen alle seine kinder mit Theil dran, und ich thue es auch."[59] Die bereits von Francke aufgestellten Charakteristika eines "Werks des Herrn" lassen sich auch in der Korrespondenz des Callenbergschen Freundeskreises verifizieren:

1) für ein "Werk des Herrn" sei es charakteristisch, daß es einen unscheinbaren Anfang nehmen, aber einen erfolgreichen und ansehnlichen Ausgang haben würde,[60] 2) es müsse durch Widerstände und Anfechtungen geläutert werden,[61] 3) Bestand und Fortgang dieses Werkes seien auf den Glauben gegründet[62]. Bei 14 Korrespondenten läßt sich auch die Begrifflichkeit von "Werkzeugen" im "Werk des Herrn" verifizieren, die auf Callenberg und seine Mitarbeiter aber auch die Spender selbst Anwendung findet. Als korrespondierender Begriff für die menschliche Unterstützungsbe-

57 Vgl. auch Verweise auf 1. Kor 15, 58: Hermes an Callenberg, Recknitz, 21.8.1732, AFSt/H K 11, 170r.

58 Vgl. z.B. Funcke an Callenberg, Memmingen, 24.11.1731, AFSt/H K 8, 117r: "Es ist des Herrn Werck, der wird es wol fort u. hinaus fahren."; Daser an Callenberg, Schwaikheim, 27.6.1736, AFSt/H K 25, 293r: Daser versicherte, er "trage keine Bedencken, das gantze Werck als ein großes Werck Gottes zu erklären".

59 Helwig an Callenberg, Dargun, 8.7.1733, AFSt/H K 15, 133v.

60 Vgl. z.B. den Schwaikheimer Pfarrer L.H. Daser, ders. an Callenberg, Schwaikheim, 27.6.1736, AFSt/H K 25, 293r: er erklärte das Institutum Judaicum als ein "großes Werk Gottes, welches aber nach seiner weise schlecht und gering vor menschen augen hat angefangen, aber zu seiner Zeit herrlich vollführen wird" oder den Schlesier Hans Heinrich Seidlitz, ders. an Callenberg, Gotschdorf, 24.9.1732, AFSt/H K 12, 105r bzw. der Berliner Probst Raue, vgl. Manitius an Callenberg, Berlin, 30.8.1732, AFSt/H K 11, 199r. Den umgekehrten Schluß, das Institutum Judaicum habe klein begonnen, deshalb sei es ein "Werk des Herrn", vollzog Gödel, vgl. Gödel an Callenberg, Franckenförde, 5.3.1735, AFSt/H K 21, 164r.

61 Belege dafür konnten bei sieben Korrespondenten gefunden werden. Die diesbezüglichen Äußerungen wurden vor allem im Kontext der Gefangennahme der beiden Reisemitarbeiter getätigt. Vgl. z.B. den Magdeburger Abt J.A. Steinmetz, ders. an Callenberg, Kloster Berge, 19.3.1733, AFSt/H K 14, 192r. Steinmetz ermutigte Callenberg, daß die Gefangenschaft nicht dazu diene, das von Gott angefangene Werk abzustellen, sondern es dadurch erst recht zu Kraft und Blüte zu führen. Der schwedische Legationsprediger in Wien J.C. Lerche ermutigte wiederum Callenberg mit dem Hinweis, daß alles "durchs Kreuz bewährt" werden müsse und führte das Beispiel eines ehedem in Böhmen gefangenen evangelischen Predigers an. Vgl. Lerche an Callenberg, Wien, 25.3.1733, AFSt/H K 14, 213r.

62 In diesem Sinne äußerten sich sechs Korrespondenten Callenbergs.

reitschaft konnte auch der Terminus "bauen am Reiche Gottes" nachgewiesen werden.[63]

Die Vorstellung von der "Ausbreitung des Reiches Gottes" bzw. dem Bau des "Reiches Christi" läßt sich neben der Werk-des-Herrn-Deutung als weiteres zentrales Unterstützermotiv bei 50 Institutsfreunden verifizieren. In den meisten Fällen stellte der Reich – Gottes – Begriff hier eine missionstheologische Kategorie dar, die den Zuwachs der Christenheit zu beschreiben suchte. Bei vier Korrespondenten ließ sich zudem eine eschatologische Dimension der Reich-Gottes-Vorstellung nachweisen. Man erwartete in den "letzten Zeiten" eine Ausbreitung des Reiches Gottes sowohl unter den Juden als auch unter allen Völker der Erde.[64] Bei einigen (neun) Korrespondenten wurde "Reich Gottes" zudem ekklesiologisch spezifiziert im Sinne der pietistischen Bewegung.[65]

Der theologische Zusammenhang zwischen der "Werk-des-Herrn-Vorstellung" und den chiliastischen Reich-Gottes-Erwartungen wird schließlich darin zu suchen sein, daß – wie schon bei Francke belegt – die Entstehung einzelner "Werke des Herrn" als Manifestation des kommenden Gottesreiches gesehen wurde. So bekannte z.B. Anton Heinrich Walbaum – allerdings nicht im Hinblick auf die Judenmission, sondern auf die sich ausbreitende pietistische Bewegung – daß sich "der Same nun zu regen beginne" und "unsere Hoffnung beßrer zeiten unterhält".[66] Explizit im Hinblick auf das Institutum Judaicum äußerte der Oberlausitzer Pfarrer Paul Hoppe seine Hoffnung, daß durch derartige "Werke des Herrn" das "Reich Gottes" offenbar würde. Diese Verknüpfung von chiliastischen Erwartungen mit der Suche nach Spuren des anbrechenden Gottesreiches erklärt das rege Interesse, das sich auf die Institutsnachrichten richtete und darüber hinaus für die wachsende Nachfrage nach pietisti-

63 Vgl. Prediger Christian Schmidt an Callenberg, Prenzlau, 25.6.1731, AFSt/H K 7, 66v oder den friesischen Prediger C. Reimer, ders. an Callenberg, Dunum, 5.12.1731, AFSt/H K 8, 175r bzw. die adlige E.S.v. Harling, dies. an Callenberg, Berum, 30.5.1734, AFSt/H K 18, 54r und Prediger Christian Gensichen, ders. an Callenberg, Roggow, 5.5.1736, AFSt/H K 25, 193r sowie C.L. v. Meußbach, ders. an Callenberg, Voigtstadt, 18.7.1736, AFSt/H K 25, 342v. Meußbach vergleicht hier Spenden mit Steinen, die zum Tempelbau bestimmt seien.

64 Vgl. z.B. Prediger C.H. Schultz, ders. an Callenberg, Altona, 21.4.1732, AFSt/H K 10, 68r,v, den württembergischen Prediger J.C. Volz, ders. an Callenberg, Horckheim, 4.6.1732, AFSt/H K 10, 198r, oder den Prediger J.W. Bockelem, ders. an Callenberg, Gandersheim, 3.5.1734, AFSt/H K 18, 5r.

65 Vgl. z.B. den ostfriesischen Konsistorialrat Johann Friedrich Bertram, ders. an Callenberg, Aurich, 20.11.1731, AFSt/H K 8, 116r bzw. anonym an Kaltschmidt, o.O., 3.11.1732, AFSt/H K 13, 20r; Prediger Heinrich Gottlieb Nazzius, ders. an Callenberg, Petersburg, 19.12.1732, AFSt/H K 13, 207r; den dänischen Legationsprediger in Wien, Christian Nikolaus von Möllenhoff, ders. an Callenberg, Wien, 22.9.1734, AFSt/H K 19, 43v; Johann Georg Reinhold an Callenberg, Bayreuth, 14.7.1736, AFSt/H K 25, 333r.

66 Vgl. Walbaum an N.L. Graf v. Zinzendorf, Saalfeld, 29.12.1732, Archiv der Herrnhuter Brüderunität, R 20 C No. 11, Bl. 364 [Hinweis C. Bochinger].

schen Reich-Gottes-Journalen sorgte. Denn den nach chiliastischen Veränderungen Ausschau haltenden Gläubigen bot sich beim Lesen der Institutsberichte gleichsam ein proleptisches Moment des Schauens. So bezeugten z.B. Institutsfreunde: es "ist eine wahrhaffte Seelenweyde und das Wort Gottes in der Erfüllung, wie wir es in der Schrifft haben in der Verheißung. Itziger Zeit ist es gut glauben, da sich nun das Schauen schon anfängt und im Fortgange noch immer herrlicher fortfahren wird"; oder auch der schwedische Bischof Hermann Schröder: "Wir sehen nun mit offene augen das werck des Herrn mehr und mehr fortgehen."[67]

Als ein wesentliches Element innerhalb des chiliastisch-heilsgeschichtlichen Unterstützermotivs muß die von Philipp Jakob Spener und anderen Pietisten vertretene Lehre von der endzeitlichen Judenbekehrung angesehen werden. Unter den Korrespondenten des Instituts läßt sich bei 102 Personen eine derartige Erwartung (u.a. mit Verweis auf Röm 11[68] und Offb 12[69]) nachweisen, während nur elf Personen diese explizit ablehnten. Die Hoffnung auf die kommende Judenbekehrung konnte sich in unmittelbarer Naherwartung äußern[70] oder in der Ermunterung, treu den Dienst an Juden zu verrichten, bis einst alle Juden zur Seligkeit gelangen würden.[71] Ein Sechstel besagter Institutsfreunde[72] äußerte explizit, daß man in den Bemühungen des Institutum Judaicum den Beginn der endzeitlichen Judenbekehrung sehen würde. Darunter waren Vertreter, die bereits in anhaltendem Gebet den Beginn der erwarteten Rettung Israels erfleht hatten und nun das Institutum Judaicum als die Erhörung ihrer Gebete deuteten.[73] Man konnte seine Spende für das Institut mit der stillen Erwartung verbinden, daß nun Gottes Stunde zur Bekehrung seines Volkes gekommen sei,[74] oder im Zusammenhang mit den Zügen Salzburger Emigranten das Institutum Judaicum als

---

67 Ein anonymer schlesischer Arzt, vermittelt über den schlesischen Juristen und Institutsfreund J.S. Kaltschmidt, anon. an Callenberg, Breslau, 17.11.1732, AFSt/H K 13, 69r,v und Hermann Schröder an Callenberg, Kalmar, 25.9.1736, AFSt/H K 26, 122v-123r;

68 Vgl. z.B. die preußischen Prediger Samuel Ulrici, ders. an Callenberg, Neundorf, 17.12.1732, AFSt/H K 13, 162r und G. Croviche, ders. an Callenberg, Schlawe, 15.1.1733, AFSt/H K 14, 40r.

69 Vgl. Johann Tychsen an Callenberg, Humtrup, 3.1.1736, AFSt/H K 25, 2r. Tychsen erwähnte zwar nicht explizit diese Schriftstelle, deutete aber das Bild des gebärenden Weibes auf die Judenbekehrung.

70 Vgl. z.B. F. Lob an Callenberg, Sonnefeld, 23.12.1733, AFSt/H K 16, 190r.

71 Vgl. Prediger Weinschenk an Callenberg, Magdeburg, 6.3.1732, AFSt/H K 9, 258v.

72 Es handelte sich unter den Korrespondenten Callenbergs nachweislich um 17 Personen aus dem Kreis der 102 Befürworter einer allgemeinen Judenbekehrung.

73 Vgl. z.B. den Homburger Schulrektor Johann Wilhelm Hochheimer, ders. an Callenberg, Homburg, April 1736, AFSt/H K 25, 105r oder den Quedlinburger Pastor Vopelius: "Ich habe um die bekehrung Israels, die ich gewiß glaube und hoffe, in meinem gebet GOtt herzlich angeflehet, und da ich sehe, daß der GOTT Israels dazu ietzo nähere anstalten zeiget, freue mich des herzlich, und glaube, daß der sommer nahe sey," vgl. Vopelius an Callenberg, Quedlinburg, 13.11.1733, AFSt/H K 16, 107r.

74 Vgl. einen anonymen Spendenaufruf, präsent. 1.8.1732, AFSt/H K 11, 84v.

Vorspiel endzeitlicher Ereignisse deuten.[75] Ein in der Tradition Jacob Böhmes stehender Interessent für das Institut konnte Callenberg sogar einen zentralen Platz im endzeitlich-apokalyptischen Szenarium seiner persönlichen Apokalypseauslegung zuweisen.76 Callenberg selbst suchte sich jedoch, gegen übersteigerte Erwartungen an sein Institut zu wehren und erklärte in Briefen, lediglich "*präparationes*" für eine kommende Bekehrung zu beabsichtigen.[77] Callenbergs eigene Deutung seiner Institutsarbeit als "*präparatoria*", als wegbereitende Vorarbeit, wurde schließlich vom Freundeskreis positiv aufgegriffen.[78]

Ein Kreis von sieben Personen unter den Korrespondenten Callenbergs lehnte die Lehre von einer allgemeinen Judenbekehrung explizit ab. Die dennoch vorhandene Unterstützungsbereitschaft dieser Institutsfreunde wurzelte somit nicht in nennenswerten Erwartungen von Judenbekehrungs-bemühungen, sondern – wie z.B. im Falle des Hannoveraner Hof– und Justizrates Johann Daniel Gruber – in der Einflußnahme seiner Frau oder eines anderen nahen Verwandten, bzw. in der Herausforderung der christlichen Zeugnispflicht durch den Umgang mit Juden. Aus letzterem Motiv heraus wurde z.B. der Altdorfer Orientalist und Wagenseilnachfolger Georg Gustav Zeltner an Juden in Fürth sowie im Freundeskreis des Instituts tätig.[79]

---

75 Vgl. Diakon A.L. Giese an Callenberg, Wernigerode, 29.8.1732, AFSt/H K 11, 191r.

76 Vgl. den Institutsfreund Juncker, der über den Waisenhausfreund und Prediger J.C. Nehring, Morl, mit Callenberg in Verbindung stand. Er sah – mit Hinweis auf J. Böhme – in Callenberg eine verheißene Endzeitgestalt, welche kurz vor dem Anbruch der allgemeinen Judenbekehrung auftreten solle. Vgl. Juncker an Nehring, Clausthal, 28.12.1733, AFSt/H K 13, 211r-212v.

77 Vgl. Callenberg an Newmann, Halle, 20.2.1735, AFSt/H K 21, 121v-122v.

78 Vgl. J.C. Schmidt an J.A. Manitius (Kopie), Prenzlau, 15.4.1731, AFSt/H K 8, 240v; Prediger Helwig an Callenberg, Dargun, 22.12.1731, AFSt/H K 8, 215r; G.V; Prediger Hermes an Callenberg, Petznick, 21.8.1732, AFSt/H K 11, 170r; Prediger J.M. Möller an Callenberg, Erfurt, 27.1.1735, AFSt/H K 21, 75v-76r u.a..

79 Zu ihnen zählten der Hannoveraner Hofrat Gruber, vgl. ders. an Callenberg, Hannover, 9.5.1731, AFSt/H K 6, 281v; Ernst Salomo Cyprian, vgl. ders. an Callenberg, Gotha, 1.8.1731, AFSt/H K 7, 177r,v; der Sohn des Gothaer J. Müller J.E. Müller, vgl. ders. an Callenberg, Sorö, 26.5.1732, AFSt/H K 10, 151r; der Vater von J.A. Manitius, vgl. Karl August Manitius an J.A. Manitius, Etzin, 6.8.1733, AFSt/H K 15, 171v; G.G. Zeltner, vgl. ders., De impedimentis et adjumentis conversionis judaeorum [...], Frankfurt, Leipzig 1735, S. 6f und ders. an Callenberg, Poppenreuth, 9.11.1733, AFSt/H K 16, 102r; der fränkische Prediger und mehrfache Judentäufer J.H. Engerer, vgl. ders., Ansprache an sämtl. Judenschaft, Schwabach, 1732, S. 7-13; zum preußischen König Friedrich Wilhelm I. siehe oben! Gruber begründete sein Wohlwollen gegenüber dem Institutum Judaicum ausdrücklich mit der Feststellung, daß Callenberg nicht die Lehre von der allgemeinen Judenbekehrung proklamiere. Müller erklärte seine Unterstützung für das Institutum Judaicum aus dem Wunsch heraus, die "feindseligen Gemüther mildern zu können"; die Unterstützung des preußischen Königs, von E.S. Cyprian, von Karl August Manitius und Gruber beruhten auf der Einflußnahme von wohlwollenden Beratern oder Angehörigen bzw. persönlicher Kontakte zu Callenberg. Während G.G. Zeltner und J.H. Engerer aufgrund ihrer Nähe und Kontakte zum Judentum beständig zur christlichen Zeugnispflicht herausgefordert wurden und auch dem Institut

Abschließend zu dem von Schrader als chiliastisch-heilsgeschichtlichen Zugang zum Judentum charakterisierten Motiv bedarf es des Hinweises, daß Schraders Zuordnung des Institutum Judaicum zum lutherischen Pietismus bestätigt werden kann: trotz der Weite des Freundeskreises konnten keine nennenswerten Beziehungen zum radikalen Pietismus festgestellt werden, für den Schrader das Charakteristikum eines Verzichtes auf Judenmission herausgestellt hatte. Gleichwohl gab es jedoch auch im Freundeskreis des Instituts vereinzelte Stimmen, die die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes postulierten.[80] Aus den Äußerungen der nur 58 Korrespondenten, die sich explizit zur Frage des Judentums geäußert hatten, läßt sich in Übereinstimmung mit den Ergebnissen von Martin Friedrich hinsichtlich der lutherisch-orthodoxen Theologie im 17. Jahrhundert zusammenfassend schlußfolgern: Verstokkungsvorwurf und zugleich erwartete Bekehrung der Juden bildeten ein ergänzendes Gegensatzpaar theologischer Sicht vom Judentum, wie es sich in der Tradition der lutherischen Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts bereits herausgebildet hatte. Für den Freundeskreis Callenbergs läßt sich allerdings konstatieren, daß der Verstokkungsvorwurf ungleich weniger artikuliert wurde als die erwartete Judenbekehrung.[81] Letztere erfuhr angesichts eines gesteigerten eschatologischen Bewußtseins auch eine Vertiefung durch Reflexion. Als wesentlicher Bestandteil dieser Reflexion erwies sich der verstärkte Rückgriff auf Röm 9-11[82], wodurch ein heilsgeschichtliches Bewußtsein geschaffen wurde, das auf die Verbundenheit der Christen mit einerseits den "alten Juden" des erwählten Bundesvolkes und andererseits mit den wieder "eingepfropften Zweigen" des endzeitlich erlösten Israel orientierte.

6. Letztlich ist auch noch auf das Motiv eines allgemeinen Missionsinteresses hinzuweisen. Ungefähr ein Drittel (184) der verbindlichen Institutsfreunde waren zugleich Unterstützer der dänisch-hallischen Ostindienmission.[83] In der Institutskorrespondenz schlug sich das Missionsinteresse bei ca. 70 Personen nieder, die den Wunsch nach christlicher Wahrheits-**"Erkenntnis"** bei den Heiden und Juden ausdrückten. Entsprechend eines vorherrschenden Missionsverständnisses wurden die Objekte der

---

verbunden blieben, nahm Gruber, im Gegensatz zu seiner Frau, zunehmend Abstand vom Institut und wurde in den Jahren nach 1736 aus der Liste des Freundeskreises gestrichen. Vgl. Verzeichnis des Freundeskreises, AFSt/H K 33, 75.

80 Vgl. z.B. Pfr. Weinschenk in Magdeburg, ders. an Callenberg, Magdeburg, 6.3.1732, AFSt/H K 9, 258v; Pfr. Schubert in Potsdam, J.A. Manitius an Callenberg, Berlin, 1.11.1732, AFSt/H K 13, 5r; Pfr. Johann Helwig in Dargun, ders. an Callenberg, Dargun, 4.3.1734, AFSt/H K 17, 170r,v; am ausgeführtetsten J.A. Bengel, vgl. Jung, Martin, a.a.O., S. 86-90.

81 Vgl. 102 Korrespondenten, welche die ausstehende Judenbekehrung erwarteten gegenüber 58 Korrespondenten, welche den Verstockungsvorwurf artikulierten. Vgl. zum 17. Jh.: Friedrich, Martin, Zwischen Abwehr und Bekehrung, Tübingen, 1988, S. 176ff.

82 Vgl. 10 Korrespondenten.

83 Vgl. die Versandlisten zur Verteilung der indischen Missionsberichte, AFSt/M Indien, 3 L 1, Bl. 1r-3r; 3 L 3, Bl. 1r-24r und 3 L 13, Bl. 1r-33r.

Mission als "blind",[84] einer "Augensalbe" bedürftig[85] und "in die Irre" gehend[86] charakterisiert. Ein Missionsverständnis, das die besondere Stellung des Judentums ausdrücklich negierte und die Judenbekehrung lediglich als integralen Bestandteil der Völkermission betrachtete, zeigte sich allerdings nur vereinzelt, wie z.B. beim Londoner Verbindungsmann der Hallenser Friedrich Michael Ziegenhagen.[87]

Zusammenfassend läßt sich aufgrund des Überblicks festhalten, daß es Callenberg durchaus gelungen war, verschiedene Motive der Unterstützungsbereitschaft im Freundeskreis seines Instituts zu vereinen, das spekulativ-theosophische, das gelehrt-philologische, die obrigkeitliche Verantwortung und Armenfürsorge. Die größte Gruppe im Freundeskreis läßt sich jedoch den Missionsfreunden der Glauchaer Anstalten zuordnen. Eine genauere theologische Differenzierung konnte bei den Institutsfreunden das chiliastisch-heilsgeschichtliche Motiv als das verbreitetste nachweisen. Dieses zeigte sich weniger am einzelnen Juden als an der Rolle des Judentums im Endzeitgeschehen zur Bestätigung eigener eschatologischer Hoffnungen interessiert. Von der Hoffnung auf eine endzeitliche Glaubensvereinigung von Christen und Juden ausgehend, die Jakob Katz als neutralisierendes Gegengift zum christlichen Verstockungsvorwurf charakterisierte, war jedoch auch die Möglichkeit einer Neubesinnung im christlich-jüdischen Verhältnis gegenben. Ob es jedoch zu einer derartigen Neubesinnung im konkreten Einzelfall der missionarischen Begegnung kam, weist auf die weiterführende Frage, in welcher Weise die geschilderten Motive eine Ausformung in eine jeweils unterschiedliche Missionsfrömmigkeit erfahren hatten.

---

84 Vgl. z.B. J. C. Lerche an Callenberg, Wien, 31.10.1731, AFSt/H K 8, 61r.

85 Vgl. z.B. den thüringischen Prediger Reibstein, ders. an Callenberg, Großfahner, 1.8.1731, AFSt/H K 7, 181r.

86 Vgl. z.B. Prediger J.C. Carstedt an Callenberg, Potsdam, 16.7.1731, AFSt/H K 7, 111r.

87 Friedrich Michael Ziegenhagen meinte angesichts assimilierter Juden in Großbritannien, keine nationale bzw. religiöse Eigenart der Juden bei Bekehrungsbemühungen berücksichtigen zu müssen. Vgl. Ziegenhagen an Callenberg, London, 23.4.1731, AFSt/H K 6, 273v.

KRYPTOCHILIASTEN UND KRYPTOSABBATIANER. EINE VERBORGENE SEITE DER HALLESCHEN MISSIONARTÄTIGKEIT.

JAN DOKTÓR (WARSCHAU)

1. Die chiliastischen Voraussetzungen der Judenmission

Der geistige Vater des Institutum Judaicum war Johann Müller von Gotha, der Lehrer und Beichtvater von Johann Callenberg. Seine missionarisch-chiliastischen Ideen hat ausführlich Christoph Rymatzki beschrieben[1]. Müller erwartete eine Judenbekehrung und die Entstehung der vereinten Gemeinde von Juden und Christen, die das Millenium inaugurieren sollte. Callenberg fühlte sich verpflichtet, sein geistiges Testament auszuführen, vor allem - aber nicht nur, wie ich noch zeigen werde - durch den Druck seiner missionärischen Schriften. Die chiliastische Idee von Johann Müller teilten auch die Mitarbeiter Callenbergs, vor allem der jüdische Konvertit Heinrich Christian Frommann, der auch ein Schüler von Müller war, und die zwei ersten Sendboten des Instituts, Johann Georg Widmann und Johann Andreas Manitius, deren Anschauungen wir anhand erhaltener Tagebücher relativ gut rekonstruieren können.

Von den zwei ersten Sendboten besonders beachtenswert ist Widmann. Seit 1727 reiste er auf eigene Faust durch ganz Mitteleuropa, von Amsterdam bis Lemberg und Ungarn und von den chiliastischen Hoffnungen bewegt trieb er eine private

1 Siehe Ch. Rymatzki: Johann Müllers "Licht am Abend". Ein Beitrag zur Charakterisierung der theologischen und geistesgeschichtlichen Ausrichtung des Instituts anhand seiner bedeutendes Missionsschrift, "Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft" 16 (1994), S. 66-77.

Judenmission[2]. Seine missionarische Argumentation gründete stets auf der Überzeugung, daß die Letzten Tagen schon begonnen hätten. Ein typisches Zitat: "Doch wisset ihr, daß das Ende der Welt vor der Thür ist, ihr habt bekannt, daß bald Schabat im Himmel werden solle, so ist es mit euren Hoffnung aus, daß ihr gedencket zeitliche Glückseligkeit zu erwarten. Wann das Urteil ergehen soll, so sehet Gott auf den Glaube oder Unglaube dieser Zeit. Also gab Gott aus Gnaden zu sehen ein Haus, darin der Saame aufgenommen werde".[3]

Auch Manitius drückte in seinem Tagebuch den Glauben an eine baldige chiliastische Wende aus. In seinem Neujahrgebet aus dem Jahr 1730 schrieb er: "Herr... erhöre das Gebet der Gläubigen in diesem Jahr und schaffe in dieser neuen Jahr ein NEUES IN DEINER KIRCHE WIE DU VERHEISSEN HAST IN DER LETZTEN ZEIT, DAß DU DICH IN GNADEN WIEDER ZU DEINEM VOLK WENDEN WOLLEST![4] Halte, o Gott, deine Verheißungen und erquicke uns durch deine baldige Hüllfe".

Die Sendboten des Institutum Judaicums stellten sich den Juden als "roim", die Hirten vor, die Gott in den Letzten Tagen den Juden durch Jeremia (3 und 16) versprochen hatte. So oder ähnlich hatte sich Widmann den Juden schon früher angeboten und wurde auch in dieser Rolle von vielen akzeptiert. Seine alte Bekannten nannten ihn nawi, Prophet. Rabbi Ruben in Mesritz behauptete, daß in ihm ein Ruach ha-Kodesz, der Heilige Geist, ruhte[5]. Diese Rolle der Lehrer und Propheten, die Widmann sich ausgearbeitet hatte, nahm auch Manitius gern an. Seinerseits versuchte er die prophetische Autorität Widmanns zu stärken und erzählte den Juden, daß sein Gefährte von Gott selbst gelehrt wurde[6].

Manche alten Bekannten Widmanns hielten ihn noch höher - für den Messias selbst. Zum Beispiel Rabbi Nussen in Plock behauptete, daß in Widmann "die Neschama von Maschiach", das ist die höchste messianische Seele, ist, oder mindestens der Geist von Johannes der Täufer, der den Messias salben wird[7]. Das war für die Mitarbeiter schon eine Übertreibung und Widmann, der dieses Gespräch

2 Schon am Anfang der Polenreise, 22.11.1730 zeichnete Widmann ein Gespräch mit einem Dessauer Bürger auf: "so fahrten wir dieselbst auf die Zeichen des letzten Zornes Ap 16, rechneten zugleich unter die Prognostica die Verstarung des antichristlichen Reiches und die bevorstehende Judenbekehrung, welche ohne großes Gericht Gottes nicht abgehen wird"

3 AFSt/H K45 aus 19.12.1730.

4 Manitius schrieb das mit großen Buchstaben.

5 11 Dezember 1730.

6 So zum Beispiel sprach er am 3 Oktober 1730.

7 AFSt/H K48 Bl, 29b. Auf die alte jüdische Vorstellungen von der wiederkehrende Messiasseele möchte ich hier nicht eingehen.

aufgezeichnet hatte, schrieb hinzu: "dieser Rabbi mich höher halten wollen als in der Sache selbst erfunden worden".

2. Der Landrabbiner Jaakow

Die erste Missionsreise führte nach Plock, wo seinen Wohnsitz der Landrabbiner von Großpolen, Jaakow, hatte. Wir wissen von ihm wenig: daß er um 40 Jahre alt war und von einer geachteten rabbinischen Familie stammte[8]. Er erwarb sich einen großen Ruhm als ein Weissager und Prophet. Widmann und Manitius notierten mehrmals die Aussagen der Juden, daß bisher alles erfüllt wurde, was er vorausgesagt hatte. Er erfreute sich hohen Ansehens, das sogar der spätere Bann, der wegen der messianischen Häresie auf ihn gelegt wurde, nicht viel schädigen konnte. Noch nach seinem Tod 1737, erzählte ein Jude aus Königsberg einem der Mitarbeiter: "Das seyn ein Mann gewesen, der vor allen anderen rechtschaffene Busse gepredigt habe. Er habe mit einigen Jüngern durch Fasten, Beten und Gesetzlernen die Ankunft des Messias befördern wollen. Er habe ein Stück von der Gabe der Weissagung gehabt, viele Dinge vorhergesagt, auch ausgerechnet, wie lange die Welt noch stehen werde. Einen Tag vor seinem Tode habe er Buße getan und Gott abgebeten alles, was er unrecht geredet habe. Ich: Was hat er den Unrechtes geredet? Der Jude: Allerley geringe Sachen".[9]

1729 hat der Landrabbiner einen baldigen messianischen Umbruch verkündet und im Gegenwart von Widmann feierlich geschworen, daß diese Prophezeiung er unmittelbar von Gott empfangen hätte. Diese Verkündigung wurde durch die Sendschreiben weit verbreitet. Ein solches Sendschreiben brachte Widmann nach Halle, wo es einen tiefen Eindruck auf Callenberg und seine Mitarbeiter machte[10]. Leider gaben weder Widmann noch Manitius dessen Inhalt in ihren Tagebücher an und wir müssen ihn aus den diffusen Andeutungen rekonstruieren. Die wichtigste gab ein alte Jude und Bekannte des Landrabbiner in Meseritz. Wie es Manitius aufgezeichnet hatte, "er bekannte alles, dort [d.i. in Plock] passierte; nur war ihm in dem Weg:

1) daß alle jüdische Kirchenzeremonien sollen aufhören,

2) daß Jesus solle der Christ seyn,

---

8 Siehe die Aufzeichnungen Manitius aus 28 November und 3 Dezember 1730.

9 J. H. Callenberg, Relation von einer weitere Bemühung..., Bd 4, Halle 1739, S. 118-119.

10 Widmann zeigte dieses Sendschreiben auch später den Juden, die es nicht kannten, wie z. B. 28 November in Frankfurt an der Oder.

3) daß der lutherische Glaube solle der einige wahre Glaube seyn"[11].

Anhand dieser und anderer Aussagen und vor allem der Aufzeichnung des Gespräches zwischen dem Landrabbiner und Widmann können wir die Grundelemente seiner messianischen Lehre zusammenfassen: Er hielt Jesus für den wahren Messias, der zwar hauptsächlich für gojim agierte, aber den auch die Juden anbeten sollten. In Zukunft sollte noch der Judenmessias kommen, dessen Ankunft im Jahr 1740 die Kriege vorangehen werden. Ebenso wie Jesus, sollte der Judenmessias große Leiden ertragen und deshalb ist er eher nach Jes 53 als ein leidender Knecht Gottes, als der von den meisten Juden erwartete siegreiche Sohn Dawids zu begreifen.

Er verkündigte, daß die Juden müssen den vollkommenen Glauben, Emuna Schlema, annehmen. Im Gespräch mit Widmann unterstrich aber der Landrabbiner, daß dieser Glaube nicht mit der "Emuna Luther", d. i. mit der Evangelischen Kirchenlehre identisch sei - was sein oben zitierte Bekannte suggerierte - obwohl er zugab, daß der Lutherische Glaube am besten die Lehre von Jesus darstellte, die er völlig guthieß. Er selbst erklärte nicht, was er unter dem Begriff "Emuna Schlema" versteht, aber zweifellos geht es um einen endzeitlichen überkonfessionellen Glauben.

Manche Weissagungen des Landrabbiners scheinen mehr konjunkturellen Charakter zu tragen. Wahrscheinlich waren sie nur die Vorankündigung der von Widmann versprochenen oder mit ihm sogar verabredeten Mission des Institutum Judaicum. Der Landrabbiner kündigte nämlich an, daß "auf Michaelis [1730] mit dem Emunah Schlema einen mehreren Anfang nehmen werde und davon würden 70 arbeiten, zwei aus Juden"[12]. Diese Vorhersage kehrt in den Tagebüchern mehrmals wieder. Sie war offenbar bekannt in Großpolen und hat anfangs bei der Missionsbestrebungen der Sendboten wesentlich geholfen.

3. Der sabbatianische Zusammenhang der "Sache" in Plock

Von grundlegender Bedeutung für die Erforschung und Beurteilung der Missionartätigkeit des Institutum Judaicum ist die messianische Kampagne, die den Beginn der Erlösung im Jahr 1740 ansetzte. In ihrem Schatten arbeiteten die Missionare des Instituts die ersten 10 Jahre - in einem Zeitraum also, aus dem alle erhaltenen Tagebücher stammen.

---

11 Manitius, 16 Dezember 1730.

12 Manitius, 19 Dezember 1730.

Dieses Datum setzte sicher nicht der Landrabbiner von Großpolen an. Dieselben Erwartungen fanden später die reisende Mitarbeiter im ganzen Europa: in London, Kopenhagen, Amsterdam, Prag und Deutschland. Wir wissen nicht Bescheid, wer und wann dieses Datum des messianischen Umbruches ansetzte. Zum ersten Mal taucht sie im hebräischen Werk "Diwre Nechemia" (Berlin 1713) von Nechemia Chajon, einem sabbatianischen Emissär aus dem Nahen Osten. Chajon, der Schüler des großen sabbatianischen Theologen, Abraham Michael Cardoso, schließt sich nach seinem Tod in 1706 den Anhängern Baruchia Rusos an. Es ist daher durchaus möglich, daß diese messianische Prophezeiung von Baruchia selbst stamme. Nach seinem Tod 1720 und auf der Welle der Erwartungen seiner baldigen Wiederkehr konnte dieses Datum zurückgedrängt und nach dem Scheitern der messianischen Welle in den zwanziger Jahren, deren zahlreiche Spuren die Mitarbeiter getroffen und beschrieben haben, dann wiederbelebt werden. Die Hypothese, daß dieses Datum von Baruchia Ruso angesetzt wurde, scheinen auch die Worte von Jacob Frank bestätigen, der mit seinen balkanischen und podolianischen Gesinnungsgenossen zu den Bekennern Baruchias gehörte. Noch 1784 in Brünn erinnerte er, daß "etliche Zeiten waren bei euch angesetzt. Die Rechtgläubigen [so nannte er die Bekenner der Doktrin von Baruchia] hatten auch eine Zeit gehabt, und dieser fiel auf das Jahr 1741. Und waren dabei verschiedene Zeichen, aber ihr habt nicht gesehen, damit damals etwas erfüllt geworden wäre".

Auch die von den Mitarbeitern beschriebenen Sabbatianer bestätigen indirekt, daß sie zu den Anhängern Baruchja gehörten. Der eine, der in Scheidemühle wohnte, wurde 1725 mit dem Bann belegt, der aber anfangs 1731 mit der neuen Welle der messianischen Erwartungen praktisch zurückgenommen wurde. Der andere, der reiche Hofjude aus Königsberg, Mosze Lewin, sollte vor 19 Jahren, also 1712, seinen Glauben an den neu in der Türkei entstandenen Messias offen bekennen[13] und sogar zu ihm reisen. Unterwegs sollte ihn die Nachricht von seinem Tod erreichen und zur Heimkehr zwingen. Diese Beschreibung konnte nur Baruchja Ruso betreffen.

Die Feststellung, ob die jüdischen Messianisten, an die sich Manitius und Widmann wendeten, zu den Anhänger Baruchjas gehörten, ist für unsere Betrachtungen von Belang, weil die messianische Doktrin Baruchias deutlich von dem Glauben der früheren Sabbatianer abwich. Die Unterschiede waren so groß, daß Gershom Scholem die Anhänger Baruchias, die zu Beginn des 18 Jahrhunderts die Oberhand in der sabbatianischen Bewegung gewannen, als "die neuen Sabbatianer" bezeichnete. Auch sie selbst wollten mit den traditionellen Sabbatianern, die mit der Person des Sabbataj Zwi einfach die populären politischen messianischen Vorstellungen verbinden, nichts zu tun haben, was unter anderen Jacob Frank deutlich in seinen Reden zum Ausdruck brachte.

---

13 Manitius, 26 März 1731.

4. Baruchja Ruso und seine "neue endzeitliche Religion"

Baruchja Ruso (1676-1720) stammte aus einer geachteten rabbinischen Familie in Saloniki. Sein Vater gehörte zu den Anhängern von Jacob Kerido (1667-1697), der sich als eine Verkörperung von Sabbataj Zwi vorstellte und sein Erlösungswerk vollenden wollte. Zu diesem Zwecke forderte er 1683 alle Sabbatianer auf, dem Sabbataj nachzufolgen und den Islam anzunehmen. Dem Anruf folgten Hunderte von Messianisten, unter ihnen die Familie Ruso. Als aber die Erlösung ausblieb und Kerido starb, wählte ein Teil der enttäuschten Konvertiteten zum neuen Führer und Nachfolger von Sabbataj den jungen Mystiker Baruchja, der später, um 1716, auch für einen Mensch gewordenen Gott erklärt wurde[14].

Baruchja verlangte von seinen Anhängern, daß sie aus drei Offenbarungsreligionen, das ist aus Judentum, Islam und Christentum, die in ihnen verstreuten Samen der Offenbarung herausholen und zu einer endzeitlichen Religion verbinden. In diesem Sinn interpretierte er die Konversion Sabbataj Zwis und etlicher seiner Anhänger zum Islam. Er setzte sein Werk fort, indem er mit anderen Gläubigen jetzt das Christentum penetrierte und die in ihm eingeschlossene Wahrheit in eine messianische synkretistische Religion neben dem Judentum und Islam einband. Die erste Nachricht von dieser Doktrin stammt aus Podolien. 1716 zeichnete Dow Ber aus Bolechów die Erzählung eines podolianischen Sabbatianers auf, der die mystische Lehre Baruchjas Dat chadoscha le-gamre, eine neue endzeitliche Religion, nannte. Sie sollte darin bestehen, daß "man zerbricht, durchgeht und verbindet drei Religionen: die der Juden, des Ismaels [d.i. Islam] und der christlichen, um aus ihnen einen Wagen [Merkawa] zu machen"[15]. Jacob Frank, der sich als der Ausführer dieser Doktrin darstellte, sagte: "Wir sollen sowohl den Ersten [d.i. Sabbataj Zwi], der diesen neuen Schritt in der türkischen Religion eröffnete, wie auch den Zweiten [d. i. Baruchja], der diesen Stand des Edom, das ist der Taufe, entdeckte, danken"[16]. Diese "Entdeckung" der Taufe konnte nichts anderes als eine heimliche Penetration des Christentums, oder sogar heimliche Konversion bedeuten. Nach der frankistischen Tradition nahm Baruchja heimlich an christlichen Zeremonien Teil und verkleidet besuchte er den Gottesdienst in der griechisch-katholischen Kirche[17].

---

14 Über Baruchja siehe G. Scholem: *Baruchja, Rosz ha-Schabta'im be-Saloniki, Zijon* 4 (1941), S. 85ff.

15 Zit. nach G. Scholem: *Baruchja*, op. cit., S. 142.

16 Alle erhaltenen frankistischen Manuskripte mit den Lehren von Jacub Frank wurden jüngst ediert unter dem Titel: Ksiega slów Pa´nskich. Ezoteryczne wyklady Jakub Franka (hrsg. von Jan Doktór), Warszawa 1997; hier siehe Bd. I, S.70.

17 Ebenda, S. 128.

Für Baruchja und seine Konvertiten in der Türkei war der nächste Religionswechsel zu gefährlich und deshalb mußte dieser synkretitisch-antinomische Erlösungsweg verheimlicht werden. In Baruchjas Lehre hätte ein öffentlicher Religionswechsel an sich keinen soteriologischen Sinn und wäre nur mit dem Druck der Umstände, vor allem der Unterdrückung von den Orthodoxen zu rechtfertigen. Die Unterschiede zwischen den offiziellen Religionen wären für ihn unwesentlich, denn in jeder müßte man heimlich die Wahrheiten aller drei Religionen suchen und verbinden. Baruchja erkannte die messianische Botschaft von Jesus und Mahomet an, die aber in eine längere Kette der Vorerlöser eingebunden wurden. Die eigentliche messianische Zeit begann für ihn erst mit dem Auftreten von Sabbataj Zwi.

Es ist klar, daß eine solche Lehre nicht ein politisches, wie in populären jüdischen Vorstellungen, sonder ein geistiges Erlösungsbild implizierte. Die Rechtgläubigen, Maaminim amitim, wie sich die Anhänger Baruchjas nannten, haben solche messianische Vorstellungen wie Rückkehr nach Palästina und Wiederaufbau des Tempels abgeworfen, was sie 1757 in seinen Thesen zum öffentlichen Disput mit dem Rabbiner in Kamieniec Podolski feststellten. Der Tempel war für sie ein Symbol des religiösen Rechtes, von dem sie sich zu befreien suchten. Es ist daher nicht verwunderlich, daß sie den 9 Aw nicht als Gedächtnisfeier der Zerstörung des Tempels und größten Trauertag des Judentum, sondern als Festtag der messianischen Freuden feierten. Sie strebten zu einem neuen messianischen Bund, dessen Bedingung nicht mehr das Mosaische Gesetz, sondern nur der vollkommene Glaube, Emuna Schlema, wäre.

5. Das Bild von Sabbatianern in Tagebüchern der reisenden Mitarbeiter

Widmann und Manitius hielten jedoch die jüdische Messianisten aus dem Kreis des Landrabbiners überhaupt nicht für Sabbatianer. Man wird es aber verständlich finden, wenn man liest, was Widmann vom Sabbatianismus in seinem Tagebuch schrieb. Nach einem langen Gespräch mit den Juden über den Messias notierte er: "Von diesem Fabelhaften Gespräch wurde mir der Kopf fast voll, weil damit der alte Lügenkram von Sabitha Sebi und Bar Chocheba wieder aufgewärmte würde. Ich beschämte sie insbesondere mit dem Sabitha Sebi, welchen der Rabbi Akiba so hoch gehalten, daß er ihm vor einem Maschiach öffentlich ausgerufen, es haben auch mehr als 200 000 Juden demselben nachgefolget und finde man die Nachricht, daß zur Zeit dieses Ertz-Betrügers mehr Juden sollen erschlagen seyn, als in der Zerstörung der Stadt Jerusalem. Der Lügen-Sohn Barochia hat es eben so gemacht, daß er viel

tausend Juden durch Adrianum [d.i.Adrianopol, wo der Sultan seinen Wohnsitz hatte] müßten erwürgte werden"[18].

Widmann verwechselte nicht nur Sabbataj Zwi mit Bar Kochba, aber auch Baruchja mit Jakub Kerido und scheint nichts von der sabbatianischen Doktrin zu wissen. Die Tatsache, daß er gleichzeitig eine typische sabbatianische Terminologie benutzte, wie Emuna Schlema, momim [d. i. maaminim], Sera Kadoscha [der Heilige Same] liegt die Vermutung nahe, daß die Sabbatianer ihm ihre esoterischen Traditionen nicht entdeckt hatten und von ihrem Glauben nur sorgfältig ausgewählte und präparierte Elementen mitteilten. Es ist auch bemerkenswert, daß Widmanns Gesprächspartner unberührt, weder verneinend noch bejahend, solche Erzählungen von Lügenmessias Sabbataj Zwi und Baruchja zugehört haben. Das beweist, daß sie sich keinesfalls vor ihm mit ihrem wahren Glauben enthüllen wollten und spielten mit ihm ihr eigenes Spiel.

Man darf auch nicht vergessen, daß damals nur 5 Jahren vergangen waren, seitdem die Anhänger von Sabbataj Zwi und Baruchja im ganzen Mitteleuropa mit dem Bann belegt wurden und ihre Wunden waren noch nicht vernarbt. Auch die neue messianische Propaganda, an der Landrabbiner Jaakow teilnahm, war schon - und mit Recht - in den Verdacht der sabbatianischen Häresie gekommen und die Sabbatianer mußten behutsam sein. In vielen Gemeinden haben die Rabbiner unter Androhung des Bannes die Erwähnung der Namen von Sabbataj Zwi und Baruchja verboten. Später haben die Mitarbeiter selbst die Spuren dieses Verbots gefunden, zum Beispiel in Halberstadt, wo 1729 die Rabbiner "durch Ausrufung des Bannes geboten haben, das nur des Sabitha Sebi auch nicht einmal mehr gedenken solle"[19]. Vorerst aber schienen sie nichts davon zu wissen. Auch keiner von ihren Gesprächspartnern, sogar der, der ihnen zugestand, daß er 1725 mit dem Bann belegt wurde, bekannte seinen früheren oder gegenwärtigen sabbatianischen Glauben.

Man muß auch dabei die Haltung beider Mitarbeiter des Instituts in Betracht ziehen, die - wie ihre Aufzeichnung zeigen - nicht hören, fragen und nachforschen, sondern agieren, erzählen und werben wollten. Von dem geistigen Leben der Juden, dessen Erforschung, nach Callenberg, der Hauptziel ihrer Reisen und Gesprächen sein sollte, interessierte sie nur das, was als ein Angriffspunkt in den Bekehrungsgesprächen dienen konnte.

---

18 AFSt/H K48 Bl. 109a.

19 J. H. Callenberg, Bericht, 14 Fortsetzung, S. 166.

6. Die erste Missionsstrategie

Die erste Missionsreise des Institutum Judaicums war ganz auf den Landrabbiner von Großpolen und die von ihm getriebene messianische Propaganda orientiert, obwohl wir nicht Bescheid wissen, ob sie mit ihm abgestimmt wurde. Jedenfalls seine letzte Prophezeiung von den 70 Christen, davon "zwei von den Juden", also jüdische Konvertiten, die seit Michaelis 1730 an dem wahren Glauben unter den Juden arbeiten werden, stimmt genau zur Tätigkeit des neu entstanden Institutum Judaicum und dem Anfang der Missionsreise. Der Brief mit dieser Prophezeiung, den Widmann nach Halle brachte, ist deshalb als eine faktische Einladung zu betrachten. Dieser Brief und das, was Widmann erzählte, bewegte Callenberg dazu, Widmann mit einer Sendung, deren eigentlichen Ziel Callenberg in seinen Publikationen zu verbergen suchte, nach Großpolen zu schicken. Mit Widmann ging Manitius, der vor den Juden bezeugen sollte, daß Widmann "diese 70 gojim und zwei aus Juden, die [an] Emuna Schlema arbeiten sollen, in Halle gefunden" habe[20].

Auch die Missionsbücher, die sie mitnahmen, vor allem das "Licht am Abend", waren dem Landrabbiner bekannt. Widmann mehrmals versicherte den Juden, daß der Rabbi in Plock die Bücher gelesen und approbiert hätte. Die Mitarbeiter hielten ihn offenbar - besonders am Anfang, später, nach dem Gespräch mit dem Landrabbiner, änderten sie ihre Haltung - für einen Verbündeten. Einerseits stellten sie den Juden ihre Sendung als die Erfüllung seiner Prophezeiungen, anderseits aber versuchten sie auch seine Autorität zu bekräftigen. Am 23. November schrieb Manitius nach einem Gespräch beim Landrabbiner nieder: "Diese besondere Begebenheit erfreute uns um dessen willen sonderlich,

1) daß Rabbi Jochanan [so stellte sich Widmann vor und so wurde er von den Juden und anfänglich auch von Manitius genannt] die Erfüllung der Weissagung des Plotzger Rabbiner dort bekannt machen konnte,
2) dieweil des Rabbinern zu Plotzgo Auctoritate bestärkte und vermehret und uns
3) ein herrlicher Ingressus dort präpariert wird".

Es ist bemerkenswert, daß die Mitarbeiter die angetroffenen Juden nicht zum sofortigen Religionswechsel aufforderten. Ihr Ziel waren offenbar nicht die Konversionen der einzelnen Juden, sondern eine organisierte Gruppenkonversion der Anhänger des Landrabbiners, der später auch die anderen Juden folgen sollten. 25 Dezember 1730 zeichnete Manitius seine Hoffnung auf, "daß die armen Juden den neugeborenen König und Heyland bald alle und öffentlich erkennen und bekehren möchten". Vorerst sollen sie aber ihren Glauben, den er für einen christlichen hielt, im geheimen halten. Die Mitarbeiter forderten ihre Gesprächspartner auf, "momim,

20 Manitius, 28 November 1730.

das ist gläubig, an den Maschiach werden und im verborgenen fleißig zu ihm zu beten"[21]. Sie wollten doch die Juden zur Evangelischen Kirche hinzuführen, was im katholischen Polen nicht möglich war. Die einzelnen Juden, die Interesse am Christentum zeigten, wurden nach Halle geschickt, wo, nach Worten Widmanns, "eine Gemeinde nahegelegt würde von getauften Juden"[22]. Wie es aber scheint, keiner hat dieser Einladung Folge geleistet.

Von dieser Gemeinde der jüdischen Konvertiten, die in Halle und Berlin angelegt werden und eng mit Institutum Judaicum zusammenarbeiten sollte, weiß ich nichts Näheres zu sagen. Wahrscheinlich gehörten dazu die zwei jüdischen Konvertiten, die, nach der Prophezeiung des Landrabbiners, zusammen mit gojim an die Emuna Schlema arbeiten und sie unter den Juden verbreiten sollten. Wir kennen nur einen von ihnen - den Schüler von Johann Müller und engen Mitarbeiter Callenbergs, Heinrich Christian Immanuel Fromman. Die Rolle dieser Gemeinde in der Plänen Callenbergs erfordert noch weitere Erforschung. Ich möchte hier nur auf zwei Momente hinweisen. Vor allem an die erstaunlichen "Ermahnungsschreiben", die Anfang Mai 1731 Widmann an die Halleschen Konvertiten richtete, dessen "vornehmste" Fragmente Callenberg veröffentlichte[23]. Diese Hallesche Konvertitengemeinde nahm auch einen wichtigen Platz in der Argumentation von Widmann ein, der sie als ein Zeichen der anbrechenden Endzeit darstellte. Ich möchte hier nur ein typische Fragment eines Gesprächs anziehen. 4 Dezember 1730 versicherte er seinem Gesprächspartner, daß "schon ein Hirte und die Herde ist, da wir ja als Heyden mit den bekehrten Juden einerlei Gemeinschaft haben". Der Jude fragte ihn: "Es sind ja viel Religionen unter euch, wie kann es denn ein Hirt und eine Herde seyn?" Widmann antwortete: "Die Herde sey gar klein und darf man sie nicht unter dem großen Haufen suchen, da man sie nicht siehet noch kennet".

Widmann behauptete also, daß schon im verborgenen eine endzeitliche Gemeinde bestehet, die Christen und Juden vereinigt und den einzigen wahren Glaube bekennt. Er nennt sie Sera Kadoscha, Heiliger Samen. Mit demselben Wort bezeichnete er auch die kryptochristlichen Anhänger des Landrabbiners, die - wie Widmann hoffte - sich bald an die Hallesche Gemeinde anschließen sollten.

Die Missionsstrategie stützte sich auf die Hoffnung, daß der Landrabbiner von Großpolen offen seinen Glauben bekennt und sich mit seinen Anhänger in die Evangelische Kirche hineinzuführen lasse. Wir wissen nicht, welche Gründe Widmann zu einer solchen Hoffnung hatte. Für alle war jedoch klar, daß ein solcher Religionswechsel nur in Preußen stattfinden konnte. Der Entschluß für einen Religionswechsel, der auch das Verlassen der Heimat nach sich ziehen mußte, war

21 5 Dezember 1730.

22 AFSt/H K48 Bl. 38.

23 J. H. Callenberg, Bericht, 5 Fortsetzung, S. 19-40.

äußerst schwer zu fassen. Was haben die Sendboten des Instituts dafür den Juden angeboten? Sie versprachen ihnen vor allem eine religiöse Autonomie innerhalb der Evangelischen Kirche, die Beibehaltung jüdischer Kleidungen, Sitten, Bücher und sogar die Möglichkeit der weiteren Beobachtung des Mosaischen Gesetzes. Solches Angebot hat Widmann 30 Mai 1731 dem engsten Mitarbeiter vom Landrabbiner, dem Kleinen Isaak gemacht[24]. Die Frage bleibt offen, ob er dazu die Vollmacht Callenbergs hatte. Der Kleine Issak zeigte dafür Interesse, aber forderte eine schriftliche Versicherung. "Wir können - sagte er - die Sache nicht so annehmen, es müssen gewisse Punkte aufgesetzt werden und ihr müsset dessentwegen Versicherung geben können"[25]. Widmann nahm diese Forderung mit Verständnis an und schien sicher zu sein, daß er eine solche amtliche Versicherung bekomme. Er schlug dem Isaak vor: "Wir können die Punkten aufsetzen und was die Versicherung anbelanget, wegen eurer Rechten und Freyheiten, so sollt ihr mir auch nicht eher glauben, als bis ich euch Siegel und Brief bringe". Widmann verabredete sich mit ihm, daß er eine Charta der religiösen Rechte der Gemeinde der jüdischen Konvertiten ausarbeiten wird, die von dem Landsrabbiner akzeptiert und von der preußischen Regierung gesichert werden sollte. Für all das nahm Widmann 6 Wochen Zeit in Anspruch. Schon am nächsten Tag - wie er in seinen Tagebuch notierte - arbeitete er "einen Aufsatz über die Articulos Confessionis oder Punkten, welche in casum casus, wenn er Vereinigung halber deliberiert wurde, zum Grund legen konnte" aus[26].

Leider verzichtete Widmann auf eine weitere Beschreibung seiner Bemühungen[27] und wir wissen nicht, ob seine Charta von dem Landrabbiner approbiert wurde. Die Mitarbeiter warteten auf die amtliche Versicherung und wanderten 6 Wochen durch ganze Großpolen. Als sie sich im verabredeten Termin mit dem Kleinen Issak trafen, erwies es sich, daß die Sache gescheitert war. Entweder geling es Widmann nicht, die amtliche Versicherung für die Sabbatianer zu erledigen, oder der Landrabbiner hat auf die Konversion verzichtet. Verzweifelt versuchte Widmann den Kleinen Isaak zu überzeugen, daß er mit anderen den Landrabbiner mit Gewalt zur öffentlichen Bekennung seines Glaubens zwingen sollte.

Die Idee einer religiösen Autonomie der jüdischen Konvertiten war im Halleschen Pietismus nicht neu. Johann Müller hat sogar für sie ein messianisches Glaubensbekenntnis formuliert und ihnen weiterhin Beschneidung und

---

24 AFSt/H K49, Bl. 50.

25 Ebenda.

26 AFSt/H K48, Bl. 52.

27 Widmann fertigte sein Tagebuch erst in Danzig, nach der Wiederkehr aus Polen. Sein Tagebuch wurde von Manitius einfach abgeschrieben. Es ist also kein eigentlichen Tagebuch sondern eine ex post gefaßte Relation und hat eine Überschrift "Kopie".

Zeremonialgesetze zugestanden[28]. Auch für Callenberg und seine Mitarbeiter war selbstverständlich, daß nach der Konversion die Juden unaufhörlich weiterhin Juden bleiben sollen. Widmann und Manitius versicherten die Juden, daß auch Jesus und Apostel die Zeremonialgesetze befolgten und deshalb auch sie "nicht vermeinen sollen, daß man sie Lehre von Moses abfallen" lasse[29]. Die jüdischen Sitten und Zeremonialgesetze erklärten sie für "die Sache des Geschlechtes und nicht Religion"[30] und deshalb ohne größeren Bedeutung für den Glauben.

Neu war dagegen der Versuch der Sabbatianer sich als die Kryptochristen darzustellen und in eine der christlichen Kirchen hinüberzugehen, um dort eine autonome jüdisch-christliche Gemeinde zu begründen. Die Anhänger des Landrabbiners Jaakow haben im Sabbatianismus viele Nachahmer gefunden. Die nächsten Versuch haben 30 Jahre später die Frankisten unternommen. 1759 haben sie dem Erzbischof von Lemberg, Konstanty Lubie´nski die Bedingungen überreicht, unter denen sie der Kirche beitreten wollen. Sie verlangten:

- daß sie nicht gezwungen werden sich Bart und die Locken rasieren zu lassen,
- daß sie die jüdische Kleidung beibehalten dürfen,
- daß sie je zwei Namen, den jüdischen und einen christlichen, führen dürfen,
- daß sie untereinander heiraten dürfen,
- daß sie den Schabat und den Sonntag heiligen dürfen,
- daß ihnen die hebräischen kabbalistischen Werke, und besonders des Sohar, zum Studium belassen werden[31]. Die von Widmann ausgefertigte Charta der Freiheiten könnte ähnlich aussehen.

Der dritte uns bekannte Versuch wurde auch in Zusammenhang mit der missionarischen Tätigkeit des Institutum Judaicum unternommen. Die Amsterdamer Sabbatianer wendeten sich 1772 an den ihnen gut bekannten ehemaligen Mitarbeiter des Instituts, Burgmann, mit dem Wunsch, den "christlichen" Glaube öffentlich in der Evangelische Kirche zu bekennen. Nach 5-jährigen Verhandlungen haben sich aber die Sabbatianer zurückgezogen. Die Dokumentation dieser Verhandlungen aus dem Archiv der Londoner Hernnhuter Gemeinde veröffentlichte Gustav Dalmann[32].

---

28 Vgl. Chr. Rymatzki, op. cit., S. 76.

29 Manitius, 7 Juni 1731.

30 Widmann, 26 Dezember 1730.

31 M. Balaban, Studien und Quellen zur frankistischen Bewegung in Polen, in: Ksiega pamatkowa ku czci Dra Samuela Pozna´nskiego (1864-19210 ofiarowana przez przyjaciól i towarzyszy pracy naukowej, Warszawa 1921, S.34.

32 G. Dalmann, Dokumente eines christlichen Geheimbundes unter den Juden im achtzehnten Jahrhundert, "Saat auf Hoffnung. Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel" 28 (1891), S. 18-37.

Am Ende eine kurze Schlußfolgerung: Im Unterschied zu früheren Missionen im 18. Jahrhundert entsprach die christliche Judenmission einem wirklichen Bedarf einiger heterodoxen Strömungen im Judentum und diese Tatsache gab der Tätigkeit des Institutum Judaicum in Halle einen neuen Charakter.

BIOGRAPHIE ALS PILGERREISE - ZUR VITA VON STEPHAN SCHULTZ

WALTER BELTZ (BERLIN/ HALLE)

I. Zur Fragestellung

Der zweite Direktor des Institutum Judaicum et Muhammedicum war Stephan Schultz, geboren ausweislich seiner Lebenserinnerungen am 6. Februar 1713 in dem polnischen Dorf Flatow bei Gnesen, verstorben am 13. Dezember 1776 in Halle[1]. Von 1760 bis zu seinem Tode leitete er das Institut, das 1792 endgültig geschlossen wurde. Von den 64 Jahren der Institutstätigkeit[2] entfallen auf ihn und seinen Nachfolger Beyer je 16 Jahre, auf den Gründer J. H. Callenberg 32 Jahre. Dessen Konzept wurde von den Nachfolgern beibehalten. Wenn Callenberg zur 2. Generation des halleschen Pietismus gezählt wird[3], so gehört Schultz schon zur 3. Generation und steht in keiner Callenberg vergleichbaren Identität mit den Anfangsgründern des halleschen Pietismus. Die Frage nach einer möglichen Homogenität seiner Wahrnehmungs- und Denkweise zu den Standards von A. H. Francke und Callenberg muß das ebenso berücksichtigen wie den Umstand, daß das Verhältnis von Individualität und standardsetzender Normativität, etwa der Konzeption des Instituts, so schwer zu beantworten ist, weil die normsetzenden Grundmuster schon für die Wahrnehmungs-

1 Ich verweise auf die Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft, 16-18, Halle 1994, Von Halle nach Jerusalem, herausgeg. von Eveline Goodman-Thau und Walter Beltz, und Band 19, Übersetzungen und Übersetzer im Verlang J. H. Callenbergs, herausgeg. von Walter Beltz, Halle 1995

2 Vgl. Christoph Bochinger, Zur Geschichte des Institutum Judaicum et Muhammedicum (1728-1792), in: Hallesche Beiträge, 16-18 (Siehe Anm. 1) S. 45-61

3 Bochinger, Christoph, Abenteuer Islam, Zur Wahrnehmung fremder Religion im Hallenser Pietismus des 18. Jahrhunderts, Habilitationsschrift in München 1996, bislang nur im MS verfügbar, S. 97.

und Denkweisen der 2. Generation kaum noch erkennbar sind. Die Themenstellung unseres Kolloquiums - Religion und Biographie - soll auch berücksichtigen, daß für das Verhältnis von Individualität und religiöser Nomativität in dem religiösen Soziogramm der Mitarbeiter des Instituts die Freiheitsdimensionen für menschliches Wahrnehmen und Handeln wichtig sind, zu denen etwa die Motive gehören, warum Tychsen und Röper aus der Arbeit ausscheiden, während Callenberg sich noch für die Tätigkeit in Halle entschied, als ihm ähnliche Angebote gemacht wurden.[4]

II. Zu den Begriffen im Thema

Biographie ist für Schultz nur als Pilgerreise denkbar gewesen. Sie liegt gedruckt vor[5]. Nachdrucke belegen eine kurze Wirkungsgeschichte[6]. Das besondere am Falle Stephan Schultz liegt darin, daß es für weite Teile eine auch im Druck vorliegende Parallelüberlieferung[7] gibt. Die sich daraus ergebende Möglichkeit, die Unterschiede zwischen beiden zu benennen, will ich hier nicht wahrnehmen, etwa das linear zu verfolgende Wahrnehmungsmuster „Reich Gottes" oder die verschiedenartigen Wahrnehmungs- und Denkmuster zu skizzieren, die auf die Empfänger oder Adressaten zugeschnitten sind, die Sponsoren des Instituts oder die frommen Leser schlechthin. Denn in ein- und demselben Kopf, das wissen wir seit der Studie von Hans Jonas über Philo von Alexandrien, können sich verschiedene Wahrnehmungs- und Denkmodelle überlagern[8] und literarisch sich nachweisen lassen. Im Falle Stephan Schultz ist die Fehlerquelle schwach, weil die Darstellung „Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rat" weithin kontrollierbar sind an den fast zeitgleich zum

---

4 Bochinger, (Anm. 3) S. 97: Die neuen Impulse des Callenberg-Instituts gingen von der Generation der Mitarbeiter aus, die im Falle Widmann „von einer ausgesprochenen chiliastischen handlungsleitenden Utopie geprägt war". Diese Impulse veränderten aber das Programm des Instituts nicht.

5 Schultz, Stephan, Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa, aus eigener Erfahrung beschrieben ... Halle 1771,; Dazu siehe auch den Beitrag von Walter Beltz in Hallesche Beiträge 16-18, S. 78-92

6 M. Stephan Schultzes Jugendgeschichten, von ihm selbst erzählt, herausgegeben als Nr. 160 von der Traktat-Gesellschaft im Wuppertale, Barmen 1831, Dieser Text ist fast identisch mit den ersten dreißig Seiten von „Der Leitungen" 1. Teil, Halle 1771, Der Nachdruck endet mit dem Beginn des Studiums in Königsberg. Staatsbibliothek Berlin, Preußischer Kulturbesitz Co 52040

7 Dabei handelt es sich um den Abdruck seiner Reisetagebücher als Mitarbeiter des Instituts in den Bänden „Kurtze Nachricht von einer zum Heil der Juden und Muhammedaner errichteten Anstalt", Halle 1765 und „Fernere Nachricht von einer zum Heil der Juden errichteten Anstalt", Halle 1765, 2. Auflage 1767 - 76. Letztere sind fast zeitgleich mit „Leitungen" (siehe An. 5) zum Druck gebracht worden.

8 Vgl. Beltz, Walter, Zur religionswissenschaftlichen Hermeneutik von Hans Jonas, im Druck

Druck gegebenen Reiseberichten. Nur für die Kindheitserinnerungen sollte man annehmen, daß die Erfahrungen des alten Mannes die Darstellung der Kindheit geprägt haben[9].

Das Modell für das Deutungsmuster seiner biographischen Erinnerungen entlehne ich seiner ersten, wie er ausführte, Leichenpredigt in einem Privathaus in Halle[10], wo er behauptet, daß sich das ideale Leben des Verstorbenen in folgenden Punkten erfüllt habe:

1. er lebte im Glauben
2. sein Leben war ein ständiger Gottesdienst
3. sein äußerliches Geschäft war dem Elend des menschlichen Körpers gewidmet (der Verstorbene war Arzt), aber er lenkte die Augen immer auf die Unsterblichkeit.

Deshalb war der Tote ein „vollendeter Gerechter" und „der Segen dieses rechtschaffenen Israeliten, in dem kein Falsch war, wird sie segnen" heißt es am Schluß. Darin findet sich nun das Grundmuster seiner Auto-Biographie wieder. Johann Christian Jüngken hat sich bei der Leichenpredigt für Stephan Schultz auch an das Schema gehalten[11]. Die Mittrauernden haben das bestätigt: „So hat er dann das heilige Land gefunden, / der Freund, / sie sind vorbei, der Reise lange Stunden / er ruhe nun sanft!"[12], und haben dabei ein Motiv aufgegriffen, das Schultz schon im Titelkupfer seiner Lebensbeschreibung verwendet hat. Zu Proverbia 18,10 („Des Herren Name ist ein festes Schloß. Der Gerechte läuft dahin und wird beschirmt") ist zu sehen, wie Jesus aus einem Turm tritt und zu einem Wanderer sagt: komm her zu mir! Der antwortet mit einer Sprechblase: zeucht mich nach Dir. Schultz sagt deutlich, daß der

---

9 Fragwürdig muß bleiben, daß er nach Aussagen der Mutter „im fünften Jahr mit Rabbiner Kindern gespielt habe und dabei jiddisch gelernt hatte, damit er den Talmud studieren und Juden bekehren könne", so nach Kurtze Nachricht (Anm. 7) S. 16 und „Der Leitungen" (Anm. 5) S. 46

10 Trauerrede bey dem Sarge des weyland wohlgeborenen hocherfahrenen und hochgelehrten Herrn, Herrn Johann Junckers, der Artzney - Gelahrtheit Doctoris ..... gehalten von St. Schultz, Oberdiaconus bei St. Ulrich in Halle, gedruckt in Halle 1759 mit Hilligerischer Schrift. Die Zitate finden sich S. 12 und 15. Exemplar in Staatsbibliothek Berlin Au 12, 581.

11 Der rechte und einzige Weg zum seligen Sterben wurde, als der hochwohlehrwürdige und hochgelehrte Herr, Herr Stephanus Schultz, der Weltweisheit Magister, wohlverdienter Ober Diaconus bey der Kirche zu St. Ulrich und E. E. Stadtministerio Senior wie auch hochverordneter Director bey den jüdischen Missionsanstalten, den 13. Dezember 1775 zu seiner Ruhe eingegangen war, in einer Gedächtnispredigt am 4. Sonntag des Advents in der Ulrichskirche zu Halle vorgestellt von Johann Christian Jüngken etc. Halle im Magdeburgischen 1777.) ULB Halle, Nr. 3967

12 a.a.O. (Anm. 11) 110; Sein Selbsttrost, S. 65: Geht es nur zum Himmel zu und bleibt Jesus ungeschieden, so bin ich zufrieden. Sein Bruder dichtete anläßlich des Todes: Nun hast du den Lauf vollendet - rühmlich hast du ihn vollendet - Sanftmut auch im Tode siegt". Das letzte Motto war der Wahlspruch von Stephan Schultz, S. 125.

Wandersmann „soll mich bedeuten". Das Thema steht auch über seinen Studienplänen: „der Zweck meines Studierens ist, daß ich den Weg zum Himmel selber möge recht kennen und betreten lernen, und ihn hernach anderen lehren, sie mögen seyn Juden, Heiden oder Christen."[13] Er interpretiert Psalm 73, 24 für sich so, daß er „auf den Wegen und Leitungen des Höchsten bei seinen Gnadengenossen in der Gnadenzeit bleibe bis zur Erhebung der gläubigen Nachfolger Gottes in die frohe Herrlichkeit[14]. Klar muß sein, daß diese „Pilgerreise" eine vom kirchenrechtlichen oder religionsgeschichtlichen Begriff abweichende, typisch protestantische Sinngebung besitzt, weil sie nicht der Erreichung eines realen Ortes mit besonderen Gnadengaben dient, sondern auf den Himmel als alleinigen Gnadenort zielt. Sein individuelles Leben ist denk- und deutbar ohne die standardsetzende Normativiät einer Gruppe. Das lese ich zustimmend bei Ch. Bochinger, wobei ich den zweiten Halbsatz unterstreiche „Das Kriterium der gemeinsamen Aktivität ergab sich also nicht aus den offenliegenden Ergebnissen der Arbeit selbst, sondern aus der zugrunde liegenden Überzeugung, einen verborgenen, aber notwendigen Beitrag zum Werk des Herrn zu leisten"[15]. Ich denke, daß auch Schultz seine Arbeit und sein Lebenswerk verstanden hat als „Vorarbeit des Herrn".[16]

Vergleichbar mit den traditionellen Pilgerfahrten sind die Einschränkungen, die er sich auferlegte. Er hatte seit seiner Konfirmandenzeit eine „besondere Ehrfurcht vor Jesus, dem Stifter des Abendmahles, und verspürte den Trieb, die auch sonst erlaubten Kinderspiele zu verlassen, wie ich denn von der Zeit an dafür hielte, daß sich solche Dinge für einen Tischgenossen Jesu nicht schickte" [17], weshalb er auch oft gehänselt wurde.[18] Diese Position vertritt er auch in einer am 26. Juni 1757 in Halle[19] gehaltenen Predigt: „ um es kurz zu sagen: je strengere Heiligkeit, desto größere Seligkeit".[20] Dabei argumentierte er wie ein Gnostiker, denn es gibt für ihn neben den

13 Leitungen I. Teil S. 19

14 Vorrede zu „Leitungen" I. Teil, S. 20.

15 Bochinger, (Anm. 3), S. 135

16 Bochinger, (Anm. 3), S. 176/ 77

17 Schultz, (Anm. 6), S. 10

18 Schultz, (Anm. 6) S. 16. Wie sparsam er lebte, geht aus der Angabe hervor, daß er pro Woche im Orient als 1. Mitarbeiter 2 Taler drei Groschen verbrauchen durfte, der 2. Mitarbeiter Woltersdorf 1 Taler 18 Groschen. Sie reisten grundsätzlich zu Fuß, lehnten aber Mitfahrgelegenheiten nicht ab oder Reisen zu Pferde, wenn sie ihnen gewährt wurden.

19 Die gute Botschaft Gottes an die Sünder in Forderung der strengsten Heiligkeit wurde in einer Nachmittagspredigt über das zehnte Gebot samt dem Beschluß in der St. Ulrichs-Kirche zu Halle einer zahlreichen Versammlung den 26. Juni 1757 vorgehalten von Stephan Schultz, Symbolum Sanftmut siegt Matth. 5.5., Halle, zu finden im Waisenhause 1758. Staatsbibliothek Berlin, Preußischer Kulturbesitz Ji 8475 an

20 a.a.O. (Anm. 19) S. 19

Verächtern des Glaubens noch schwache und wirkliche Begnadigte"[21], zu denen er sich selbst zählt[22]. Das Ziel des Lebens ist „die selige Ewigkeit", wo er „ mit Millionen Brüdern und Schwestern mit unserem erstgeborenen Bruder Christo Jesu, dem Herrn der Herrlichkeit, in der allerheiligsten Gemeinschaft stehen wird, ... Gott und das Lamm durch den Heiligen Geist zu rühmen und zu preisen".[23] Das große Reiseziel kann man nicht aufgeben, ein kleines,[24] etwa die Reise über Armenien, Indien, Abyssinien in den Sudan, muß er aufgeben, weil er nach dem Tode seines Reisegenossen Woltersdorf umkehren muß. Einen letzten Beleg dafür, daß er sein Leben als Pilgerfahrt aufgefaßt hat, gebe ich Ihnen mit dem Schlußsatz des 5. und letzten Teil seiner Lebensbeschreibungen. Am 10. Hochzeitstag schrieb er, daß er und seine Frau „mit Vergnügen bey einander wohnen und wallen auf unserer Pilgerstraße dem Himmlischen Canaan zu. Hiermit schließe ich meine zwanzigjährige Pilgerschaft und zugleich den 5. Teil der Leitungen des Höchsten mit den Worten Asaphs".[25]

III. Stationen der Pilgerfahrt genannten Biographie

III. 1. Es versteht sich nach obigem leicht, daß die Stationen dieser „Pilgerfahrt" nennbaren Biographie nicht die herkömmlichen Bezugspunkte einer Biographie, etwa Geburt, Kindheit, Studium, Beruf oder Ehe sein können, weil der Bezugspunkt dieser Biographie mit Psalm 73,24 „Du leitest mich nach deinem Ratschluß und nimmst mich hernach in die Herrlichkeit auf" solche Zwischenstation nivelliert. Das wird besonders deutlich an seiner Gewohnheit, seit seinem 37. Geburtstag jährlich einen Vers des 37. Psalms als Wegweiser für das neue Lebensjahr anzusehen[26] Diese Meditationen hat er alle editiert. Sie sind ein Teil der von ihm wahrgenommenen individuellen Freiheit gegenüber der standardsetzenden Normativität des Instituts seit Callenberg, entsprechen aber dessen Konzeption, die die „Verbreitung der eigenen

---

21 a.a.O. (Anm. 19) S. 37/38

22 vgl. Fernere Nachricht (Anm. 7) 13. Stück, Halle 1774, S. 2

23 Leitungen, II. Teil, S. 7

24 Vorrede zum III. Teil der Leitungen. Das spricht nicht gerade für das Zusammengehörigkeitsgefühl der Beteiligten, sondern eher für den Gehorsam unter die Institutsdisziplin, die Einzelreisen nicht vorsah.

25 Leitungen, V. Teil, S. 501. Im Übrigen ist der Schlußsatz ein schönes Beispiel für die von Bochinger (Anm. 3, S. 130) erwähnte „Sprache Canaans". Dazu gehört auch seine beliebte Sequenz von der „äußeren zur inneren Beschneidung".

26 Vgl. z. B. Fernere Nachricht, 5. Stück, Halle 1767, S. 20: „Der 5. Vers des 27 Psalms ist also abermals ein Gnadenbefehl Gottes an mich auf das ganze Jahr".

religiösen Überzeugung möglich gemacht hat"[27]. Die standardsetzende Normativität war „die Erbauung eines breiten Kulturwissens zur Absicherung der universalen Bestrebungen"[28]. Dem dient auch die Einführung von Registern in die „Leitungen"; so hat der 3. Teil die Register für die Teile 1-3, und der 5. Teil die Register für die Teile 4-5. Dabei merkt Schultz an: „Diese drei Teile geben unvermerkt den Schlüssel ab, zu denen Relationen von dem Instituto Judaico des seligen H. D. Callenbergs, welcher die Oerter und Städte in denselben nur mit ABC bezeichnet hat"[29], obwohl er wußte, daß die Juden über diese Praxis Callenbergs begeistert waren. Mit den Registern und der Entscheidung , auf jede Verschlüsselung zu verzichten, kommt er dem Realieneifer des 18. Jahrhunderts entgegen und dafür spricht auch seine Aquisition orientalischer Texte für das Institut.[30]

Stationen seiner Biographie sind auch nicht so markante Orte wie Königsberg, Halle, Venedig, Konstantinopel oder gar Jerusalem, wozu er ausdrücklich bemerkt: „man muß es nicht sehen, denn es ist kein solcher Glaubensartikel, ohne welchen niemand könne selig werden"[31]. Stationen seines Lebens können deshalb nur gefunden werden in Analogie zu den drei Punkten eines gerechten Lebens, wobei diese auch nicht linear zu ordnen sind, also daß dem Leben im Glauben ein Leben als ständiger Gottesdienst und diesem ein Leben als Geschäft vom Dienst an den Elenden im Blick auf die Ewigkeit folgte, sondern es sind die Stränge, die wie ein Seil zusammengedreht sind. Stationen seines Lebens, das sub specie aeternitatis beschrieben wird, folgen eben nicht der Logik der Geschichte, dem biologischen Ablauf, sie sind

27 Bochinger (Anm. 3), S. 118

28 Bochinger, (Anm. 3) S. 98

29 Leitungen, III. Teil, Halle 1773, Vorwort S. 19. Die Register enthalten unter I. die Namen der Länder und Örter. Unter II A Predigten, geordnet nach den Reisen und den Orten. Unter II B Paränesen an Schulen. II C Verzeichnis der Schriftstellen, die behandelt und den Juden sonderlich vorgehalten sind. III. ist ein Stichwortregister, von „Abgedankte Soldaten" bis „Zürich, Brunnen, der alles versteinert." Der V. Teil enthält nach demselben Schema die Register für die Teile 4 und 5.

In Teil I, S. 135 hatte er noch berichtet, daß die Juden begeistert waren, weil der selige Callenberg „weder die Örter noch die Personen in den Berichten genennet hat". Schultz nennt immer die Personen.

30 Leitungen, Teil III, S. 156, Teil IV, S. 160 ff, 306. Teil V, S. und öf.

31 Leitungen, Teil V, S. 109. Im 4. Stück der „Fernere Nachricht" (Anm. 7) S. 2 sagt er: „Ich bitte den Herrn, ER möge uns doch eine solche, ja noch größere Begierde geben, das himmlische Jerusalem zu sehen und dahin zu gehen, als wir hatten, das irdische jetzt unter dem Banne liegend zu sehen". In Teil IV der Leitung hatte er S. 305/06 schon behauptet: „Es sollen die Rechtgläubigen in der Christenheit die Worte Pauli Ebraeer 12, 18-24 für sich annehmen: ihr seid nicht zu dem Berg gekommen, den man anrühren kann ... deshalb habt ihr nicht nötig, den Steinberg Sinai und den Horeb, den Trockenen zu besuchen, weil ihr den Fels des Heils Christus, darauf die Gemeinde Gottes gebaut ist, kennet und auf ihn gebaut seid".

auch nicht entwicklungspsychologisch zu orten, weil bei dem Grundsatz, daß Erwekkung oder Berufung bzw. Bekehrung das volle Heil des Glaubens vermitteln, diese auch nicht beschrieben werden können

Das Fundament eines solchen Glaubens ist die von Callenberg ihm vermittelte Überzeugung, daß durch die Reformation die alte Abrahamsreligion wiedergewonnen sei, auf die sich Juden, Christen und Muslime als potentielle Weggenossen von der äußeren und inneren Beschneidung[32] zubewegen sollten. Die Publikation protestantischer Fundamentaltexte dient dem Zweck, den Weg dahin zu finden.

Dieser Glaube enthält für ihn mit seinem gnostisierenden, dichothomischen Weltbild / (Heil/ Unheil, Licht/ Finsternis) und seiner trichotomischen Anthropologie (Verächter des Glaubens, Schwache, Begnadete) ein apperzeptives Grundmuster bereitet, in dem in Judentum, Christentum und Islam Fremdes nur als ungutes Eigenes erscheint.[33] Das protestantische Grundmuster erklärt auch die Enthistorisierung nicht nur der realen Orte der Heilsgeschichte wie Jerusalem oder Zion, sondern auch der geschichtlichen Dimension des Jesus von Nazareth, denn im Grunde vertritt er eine proleptische Eschatologie[34]. Das ist ebenso wichtig wie das Programm, das er sich als Direktor des Instituts gibt.[35]. Das Programm verrät den Sponsoren und Förderern nur, daß er die Arbeit J. H. Callenbergs fortsetzen will. Aber die Basis dieses Programms ist die Ansicht, daß angesichts des Elends, in dem Juden, Muslime und orientalische Christen sich befinden, es nur darauf ankomme, ihnen das Versöhnungsamt Jesu zu predigen, damit sie Buße tun und umkehren zur alten Religion, um erlöst zu werden.[36] Das ist eine irenische Position, die Juden, orientalische Christen oder Muslime

---

32 Vgl. dazu Bochinger (Anm. 3) S. 180-198

33 Deshalb kann er (Fernere Nachricht, 7. Stück, S. 51) meinen, daß die Juden keinen neuen, sondern einen erneuerten Glauben erhielten. Im 2. Stück von Fernere Nachricht S. 1 teilt er mit, daß das opus Christi allen Menschen gilt: „den geistlichen Toten zu ihrer Erweckung, den Erweckten zu ihrer Aufrichtung, den Aufgerichteten zur Stärkung auf dem Wege der Gebete Gottes".

34 Fernere Nachricht, 2. Stück, S. 22: „daß man sich eine zukünftige Sache als gegenwärtig vorstellet".

35 Nach Kurtze Nachricht (Anm. 7) S. 41-46 war dies: §1,1: Mitarbeiter für das Institut gewinnen. 2.: Bücher zu drucken, vor allem des Neuen Testaments, in hebräischer, jiddischer, rabbinischer, arabischer und türkischer Sprache. 3.: Informationen an die Gönner zu drucken. § 2: Diskurs mit den Juden führen, um zu zeigen. „daß die Ursache ihres Elends nicht die Gottlosigkeit sei, die Abgötterei haben sie mit allen Menschen gemein, sondern die Verwerfung des Messias."

36 Das gilt auch für die morgenländischen Christen, denn „sie sind in die dicke Finsternis der Unwissenheit geraten ... denn da sie den größten Teil noch in der Finsternis wandeln, so führen sie mit Recht den Namen Nusrani, welches ein übel berüchtigter Name ist" (Leitungen, V. Teil, S. 193) und in Fernere Nachricht, 5. Stück, S. 34: „Die Not und das Elend der Christen unter muslimischen Herren kann abgewendet werden, wenn sie Buße tun und den wahren Glauben annehmen (Epheser 5, 11-12). Dazu siehe auch Fernere Nachricht, 15. Stück, S. 4.

nicht moralisch diskriminiert, sondern sie an der Stellung zu dem Messias Jesus mißt.[37]

Eine kurze Bemerkung soll an dieser Stelle die Unterschiede zwischen dem umfangreichen Corpus der „Leitungen des Höchsten" und der „Ferneren Nachricht" von 1762 ff festhalten[38]. Letztere waren für die Sponsoren gedacht und berücksichtigten offensichtlich deren Animositäten. Typologisch entsprechen sie mehr einer verkürzenden Polemik als einer verständnisvollen Apologetik, zu welcher eher die „Leitungen" zu zählen sind. So sind z. B. die Informationen über die Juden in der „Ferneren Nachricht" ausgesprochen aggressiv, wenn er fordert, die Kandidaten sollten sich auf der Universität in Antijudaicis üben[39] und die Mission unter den Juden bedeute, den Feind in seinem Palaste angreifen[40]. Anläßlich einer Diskussion mit Schülern eines Rabbinerseminars fordert er sie auf, sie sollten das Talmudstudium aufgeben und nur die Bibel studieren[41], weil der Talmud wie eine Blendkappe über

37 „Das wichtigste ist, allen, den Juden in der ganzen Welt zuerst, das Versöhnungsamt des Messias zu predigen". Kurtze Nachricht (Anm. 7) S. 29. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß der „Kurtze Nachricht" der Catalog der Schriften des Instituts beigebunden ist.

38 Fernere Nachricht von 1762 ff enthalten Auszüge aus den verschollenen Tagebüchern von Schultz, dem 1. Mitarbeiter seit 1751 und dem 2. Mitarbeiter Woltersdorff im 1. Stück. Das 2. Stück, Halle 1763, enthält die Reiseberichte von Schultz, vergleichbar mit Leitungen, III. Teil, Halle 1773. Die S. 391-402 zitieren das Tagebuch von Woltersdorff von Januar bis Dezember 1752. Das 3. Stück von Fernere Nachricht, Halle 1766, umfaßt Tagebücher von Schultz und Woltersdorff für das Jahr 1753, ebenso das 4. Stück, und das 5. Stück beginnt mit 1754, erschienen erst in Halle 1767. Das 6. Stück, erschienen in Halle 1768, enthält die Tagebücher von Schultz von Mai bis Dezember 1754 und ist fast identisch mit „Der Leitungen V. Teil. Nur sind letzte erweitert mit gelehrten, offensichtlich aus heimischer Literatur gewonnenen Bemerkungen zu Orten, Personen und Begriffen. Das Stück 6 von Fernere Nachricht endet bei „Leistungen" V. Teil S. 347. Das Stück 7 (Januar bis Dezember 1755) entspricht Leitungen V. Teil 347-476. Das 8. Stück Fernere Nachricht V. Teil S. 476-501. Das 9. Stück Fernere Nachricht behandelt die Jahre 1757-1763, das 10. Stück die Jahre 1763-1765. Das 11. Stück, erschienen 1772, enthielt den Bericht über das Jahr 1766 und enthält einen Brief von Tychsen aus dem Jahre 1759. Das 12. Stück, erschienen 1773, enthält den Bericht von 1767 neben Nachrichten von Tychsen und Röper von 1760. Das 13. Stück, erschienen 1774, berichtet über die Jahre 1770-1771, enthält Reiseberichte von Reinhart aus dem Jahre 1761 und 1762, und vor allem einen Bericht über Lavaters Judentaufe. Taufberichte erscheinen auch im 14. Stück, Halle 1775, neben Berichten von den Reisemitarbeitern Burgmann und Menters aus dem Jahre 1763 und Taufberichten und Diskussionsberichten. 1776 erscheint Stück 15 als letztes Stück der Ferneren Nachricht unter der Herausgeberschaft von St. Schultz, mit den Reiseberichten von Burgmann und Menters, die natürlich auch schon 12 Jahr alt sind. Der Bericht über das Institut betrifft das Jahr 1774 und ebenso fallen die Berichte über Taufhandlungen an Juden in dieses Jahr. Beyer folgte in der „Fortgesetzten Nachricht" diesem Rythmus.

39 Fernere Nachricht, 2. Stück S. 26

40 Fernere Nachricht, 2. Stück S. 34

41 Fernere Nachricht, 6. Stück, S. 31

das Licht der Wahrheit Gottes gestülpt sei[42]. In „Fernere Nachrichten" dokumentiert er nun auch ausführlich Judenbekehrungen und Taufgottesdienste[43], wobei die dabei abgefaßten Judenkatechesen ihn nicht verunsichern. Ihn verunsichert auch nicht der häufige Wechsel der Mitarbeiter[44] oder die Information, daß in Sachsen - Weimar - Eisenach keine Juden mehr wohnen[45], eher interessiert ihn die jüdische Druckerei Salomons in Sulzbach[46]. Der Rückgang der Kollektengelder und der Wechsel in der Sponsorenschaft berührte ihn nicht, für den 7jährigen Krieg hat er nur im 10. Stück der „Ferneren Nachricht", Halle 1771, die Disposition für einen Dankgottesdienst zum Friedensschluß mit einer Predigt über Jeremia 33,6 übrig[47].

III. 2. Zu Stationen, an denen seine Biographie Modell einer Pilgerreise wird[48], denke ich die Stellen zählen zu dürfen, an denen er seine Motivation für das Sprachstudium erkennen läßt. Er will ohne Dolmetscher [49] arbeiten können, wenn er Juden und Muslime den Weg zum Himmel lehren will[50]. Das ist nichts anderes, als den Status des Fremden abzulegen. Die Beherrschung der Sprache macht den Fremden zum Nachbarn, zum Nichtfremden. Deshalb studiert er besonders Hebräisch und liest Rabbinica[51]. Seit seiner ersten Reise mit Manitius 1740 bemüht er sich, Jesus Christus als Heiland dem jüdischen Volk bekannt zu machen[52]. Seinem fundamentalen Grund-

---

42 Fernere Nachricht, 4. Stück, S. 28.Das ist der typische Argumtentationsstil der protestantischen Argumentationsstil der protestantischen Reformation gegen die römische Kirche, in der die Schrift gegen die Tradition gesetzt wurde.

43 Fernere Nachricht, 9. Stück, S. 40 oder 12. und auch 14. Stück

44 Tychsen war 1754 nach Bützow gegangen, Reinert und Burgmann 1763, 1764 Hansi und Menter, Nach Mecklenburg in den Schuldienst gehen Tube und Menter, Tube nach Bützow, und Reinert stirbt 1763. Dazu bemerkt Schultz: „Ich hoffe, daß der HERR unser Heiland, der diese Anstalt selbst gegründet hat, dieselbe nicht wird eingehen lassen". Fernere Nachricht, 15. Stück, Halle 1776, S. 6.

45 Fernere Nachricht, 15. Stück. Halle 1776, S. 120

46 ebenda S. 126

47 Fernere Nachricht, 9. Stück, S. 321

48 Tychsen (vgl. den Aufsatz von H. Tröger in Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 19, S. 66-73) benutzt dieselbe Methaphorik, wenn er bei seinem Antrittsbesuch bei Callenberg erklärt „er wolle den rechten Weg zur Seligkeit, die Himmelsreise, antreten (Fernere Nachricht, 10. Stück, Halle 1771, unter dem Datum vom 18. April 1759, als er mit dem späteren mecklenburgischen Pastor Röper (Pastor in Dömitz) Reisemitarbeiter war.

49 Leitungen IV. Teil, S. 2

50 Leitungen I. Teil, S. 19

51 Leitungen I. Teil, S. 40

52 Leitungen I. Teil, S. 40

satz von der wahren Abrahamsreligion getreu bezeichnet er sich und andere Formen als „Wahrer Israelit“[53]. Er akzeptiert das Anderssein der Juden nicht, sondern glaubt, mit seinem Verständnis vom Judesein die Grenze überwinden zu können, die zwischen Juden und Christen durch die Geschichte aufgebaut ist; auf sein Unverständnis der Macht Geschichte und Tradition habe ich schon hingewiesen. „Ich bin Jude, denn ich bekenne Gott und den Messias unter Euch frei öffentlich belehrt er die Juden in Polen, denn „ein rechter Jude ist auch ein rechter Christ; denn ein Jude, der den Glauben Abrahams, Isaaks und Jakobs hat, der hat auch den Messias zu seinem Versöhner.“[54] Und es muß nur noch daran erinnert werden, daß der Pessachwunsch „und nächstes Jahr in Jerusalem“ heißt: „Der Weg nach Jerusalem, das droben ist, ist der Messias Jesus aus Nazareth“[55] Klar erkennbar benutzt er im Unterschied zur aggressiven Sprache der „Fernen Nachricht“ in den “Leitungen des Höchsten“ mehr friedliche Töne. „Zweck der Anstalten auch darin geht, daß den Juden ... überall der Friedensantrag gemacht werde[56] denn für sie gilt: „der Völkerherr und Friedefürst und Herzog des Lebens ist Jesu Christus: Die Juden sind seine rebellischen Untertanen und der menschlichen Natur nach seine nächsten Blutsverwandten“[57], und „wir sind Juden, denn der Messias ist ein Jude aus dem Samen Davids und dem Fleisch, und also auch die, welche ihm anhangen, werden für Juden gerechnet“[58]. Das ist natürlich als Vorwegnahme bzw. Bestätigung der Substitutionstheorie denkbar, aber es ist zu bedenken, daß sein Grundsatz von der Abrahamsreligion die militante antisemitische Implikation ausschließt, die jene Theorie eigentlich bestimmt. Die Rolle von Stephan Schultz als Mitarbeiter des Institutum Judaicum und dann als sein Direktor ist nun schon mehrfach behandelt ebenso wie die Disposition für die Bekehrung der Juden. Darauf habe ich schon in der Einleitung verwiesen. Deshalb denke ich an zwei anderen Punkten zu beschreiben, wie Schultz das Sprachstudium versteht als Weg, sich den Fremden zum Vertrauten zu machen, die Sprachbarriere für sich niederzureißen, nämlich seine Arabisch- und seine Armenischstudien

III. 3 Die Arabischstudien

Im Februar 1740, also unmittelbar nach seiner Ankunft in Halle, beginnt er mit den arabischen Studien anhand einer von seinem Reisegefährten Manitius in Lingen

53 Leitungen I. Teil, S. 273

54 Leitungen II. Teil, S. 141. Und später (S. 171) teilt er mit, in Polen soll „gemeine Weise sein, daß ein Jude, wenn er sich nicht taufen ließe, so wird wie ein Edelmann, weshalb das Gerücht gilt ... in Polen gehören die Juden zu den freien Leuten“ (S. 220).

55 Leitungen III. Teil, S. 30

56 Leitungen IV. Teil, S. 11

57 Leitungen IV. Teil, S. 113

58 Leitungen V. Teil, S. 369

abgeschriebenen holländisch-malaischen Grammatik. Verfasser derselben war der Professor Wendly aus Lingen, von dem Schultz auch dessen „Maaripher òl islam, Erkenntnis des wahren Glaubens , in dem die hauptsächlichen Lehren des muhammedanischen Glaubensbekenntnisses beschrieben wurden", abgeschrieben hat[59]. Im Frühjahr 1741, während der nächsten Pause in Halle, liest er den Römerbrief auf Arabisch mit Kommentierung vor 15 Hörern und im gleichen Zeitraum liest er an der Universität ein „Fundamentale Arabicum" mit 30 Hörern[60]. Wiederum in der nächsten Ruhepause 1742 kopiert er sich das ebenfalls von Werndly in Lingen edierte „Murat ol muumin, Spiegel der Gläubigen, verfaßt von Sjemsu Alain Aby Aabdu ilah, eine Unterweisung in Fragen des islamischen Gottesdienstes in 211 Fragen und Antworten". Er kollationiert wiederum die holländische Übersetzung mit dem malaiischen Text[61]. Im Frühjahr 1746 liest er den „Traktat von der muhammedanischen Religion des Hadriani Relandi und ebenso dessen Palestina sacra"[62]. Er bemüht sich also sehr, nicht nur die sprachlichen Barrieren zu überwinden, sondern auch die Wissenslücken zu schließen, die sich ihm auftun. Im Jahr 1749 betreibt er bei Professor Schultens in Frankfurt/ Main arabische Studien," der ihn mit der arabischen Grammatik des Erpnnii beschenkt, in dessen Vorwort er auch mit anderen den Nachweis geführt hatte, daß das Hebräisch nicht die philologia sacra sei[63].

Ganz offensichtlich in Abstimmung mit Callenberg erwirbt Schultz auf seinen Reisen arabische Texte, so in Venedig[64]. Aus einem dort erworbenen, in Rom 1650 gedruckten „Arabicae linguae" erarbeitet er sich ein Dictionario Arabico-Italiano, das ihn auf der Reise begleitet[65], und auch in Akko erwirbt er noch für das Institut arabische, persische und türkische Bücher, die größtenteils bei der Auflösung[66] des Instituts in die Bibliothek der Franckeschen Stiftungen übergehen. Bei seiner Reise in den Orient kommen ihm seine arabischen Sprachkenntnisse nur gelegentlich zustatten, die Dialektunterschiede kann er nur mit Hilfe der Freunde dort bewältigen. Aber man wird ihm zugute halten dürfen, daß er wohl vorbereitet die Reise in den Orient ange-

59 Leitungen I. Teil, S. 60 ff

60 Leitungen I. Teil, S. 149

61 Leitungen I. Teil, S. 160

62 Leitungen II. Teil, S. 30

63 Leitungen III. Teil, S. 52

64 Leitungen III. Teil, S. 156

65 Leitungen IV Teil, S. 370

66 Leitungen V. Teil, S. 17

treten hat und seine Informationen verständnisvoll abgefaßt sind, auch wenn er für das Koptische überhaupt kein Verständnis aufgebracht hat[67].

Für die Muslime insgesamt verwendet er dieselben Epitheta, wie für die Juden und orientalischen Christen; sie befinden sich im Elend, sind arm, befangen in der Finsternis. Einen Einblick in den Reichtum der islamischen Dichtung, Kunst und Kultur hat er sich nicht verschaffen können, wohl auch nicht verschaffen wollen, weil ihm die Dimension von Kultur, als auch die Religion umfassende soziale Dimension, unvorstellbar blieb. Vor ihm stand das Individuum, das durch Bekehrung zur Erlösung gebracht werden sollte. Seine islamkundlichen Studien und die von ihm erworbenen oder gelesenen Quellen dienten nur dazu, ihm die Bekehrungsgespräche zu erleichtern.

III. 4 Die Armenischstudien

Die arabischen Gebiete hat Schultz besucht. Der Plan, Armenien, Indien, Persien, den Jemen und Äthiopien zu besuchen scheiterte, weil sein Reisebegleiter Woltersdorf auf der Orientreise starb. Seine Armenischstudien konnte er nur im Diskurs mit reisenden Armeniern verwenden, wobei er manche Armenier durch seine Sprachkenntnisse verblüffte auch mit dem Hinweis, daß man in Halle diese Sprache lernen könnte. Ausweislich seiner Lebenserinnerungen übt er sich 1747 in Marburg bei Professor Schröder im Armenischen[68], das dieser in Amsterdam bei Lucas Nugrian gelernt hatte[69]. Er erhält von ihm als Geschenk den Thesaurus Linguae Haycanicae. Das Buch begleitet ihn fortan auf seinen Reisen. Mit diesem Lexikon gewinnt er die Einsicht, daß das Altarmenische kaum griechische oder syrische Lehnworte besitzt[70], während das im Neuarmenischen, das wir heute das Mittelarmenisch nennen würden, völlig anders sei. Er geht davon aus, daß er auf der Orientreise über Konstantinopel reisen wird, wo er die notwendigen Kontakte zu finden hofft, die einen Besuch in Armenien ermöglichen sollen. Im Juni 1751 beschäftigt er sich „ziemlich stark an

67 Leitungen IV. Teil, S. 298 meint er, daß das Koptische „könne man Graeco-Syriacam nennen, denn sie hat nicht nur griechische und sehr viele chaldäische Wörter, sondern auch Buchstaben von den besagten Sprachen". Hier zeigt sich Schultzes Methode der Aneignung von Fremden, sehr schön. Das koptische Schriftbild (griechische Buchstaben mit einigen aus dem Demotischen entwickelten Formen für alte ägyptische Konsonanten, die die griechische Schrift nicht kennt, verführt ihn dazu, sie als griechisch - syrische Sprache zu bezeichnen. Griechisch und Syrisch (auch chaldäisch) glaubt er zu kennen und so wird das Unbekannte zum Bekannten.

68 Leitungen II. Teil, S. 110

69 Leitungen IV Teil, S. 236

70 Leitungen II. Teil, S. 114

dem Lexico Armenico Latino", das noch heute erhalten ist[71]. In Konstantinopel bestätigt ihm der armenische Mönch Georg Wardapet, daß das Lexikon von Schröder „ein opus absolutissimum et perfectissimum" sei, worin Schultz ihm beipflichtete, weil er dieses Buch bei der Erlernung der armenischen Sprache am besten erfunden habe[72]. Von Georg Wardapet erhält er als Geschenk dessen armenisches Testimonia patrum de una natura Christi collecta ex scriptis Latinis Constantinopoli Georgio Doctore sub Patriarchatu Domini Manassi, Verbi Divini doctor etc"[73]. Ganz offensichtlich glaubt er die Legende, daß der christliche Mönch, der Mohammed begleitet haben soll, ein Armenier mit Namen Serkis gewesen sei[74]. Über die polemische Funktion dieser Legende hat er nicht nachgedacht. Das läßt sich auch bei der Wahrnehmung anderer Informationen feststellen, daß er Berichten, sofern sie in seine vorgeprägte Wahrnehmungsweise passen, Glauben schenkt, hingegen jene anzweifelt, die ihm fremd und ungewohnt sind. Das ist ein Kennzeichen seiner Darstellungsweise, die ja nicht im klassischen Sinne deskriptiv ist, sondern von der normativen Wahrnehmungsdeutung bestimmt wird. Aber deshalb ist es erlaubt, die Bemühungen um das Erlernen fremder Sprachen als Stationen seiner „Biographie" zu werten, denn es sind Zeugnisse für sein Bemühen, Fremdes zu überwinden.

IV. Das Deutungsmuster, das die Darstellung seiner Biographie beherrscht, wird von seiner pietischen Frömmigkeit bestimmt. Heimat ist für ihn die selige Ewigkeit, die Geborgenheit im Schutze Gottes, die für ihn auch die Stätten seiner Kindheit und Studienzeit wie die Zeit als Mitarbeiter oder Direktor des Instituts als Vorstufe erleben läßt. So wie die Beherrschung anderer Sprachen ihm dazu dienst, die Fremde als Fremde aufzuheben und zu bewältigen[75], so wird auch jede andere soziale und kulturelle Situation in das Deutungsmuster seiner Welt- und Zeitwahrnehmung gepreßt. Das Elend und die soziale Unterprivilegierung der orientalischen Völker sind für ihn nur die Zeichen ihres falschen Glaubens; wenn sie nur den aufgeben würden und die

71 Fernere Nachricht, 1. Stück, S. 31. Leider hat M. Zimmermann meinen Hinweis auf St. Schultz nicht ernst genug genommen. Vgl. seinen Aufsatz in Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 20, Halle 1995, S. 27-88.

72 Leitungen IV. Teil, S. 124

73 Leitungen IV. Teil, S. 124

74 Leitungen IV. Teil, S. 162

75 Vgl. Beltz, Walter, Guter Wilder - primitiver Barbar, Zum Problem der Xenophobie, ndl 2, 1991, S. 92-96. Zur Typologie der Reiseliteratur verweise ich auf Ulrich Klein, Offizier und Poet sehen Venedig. Zwei Reiseskizzen aus der napoleonischen und nachnapoleonischen Ära und ihre Selektionsmuster, in: Der nordische Cavalier, Nr. 2, Eutin 1997, S. 3-10. Methodisch läßt sich bei Klein viel lernen für einen möglichen Vergleich der Parallelberichte der Reisebegleiter des Instituts, die ja nur 50 Jahre älter sind.

von ihm vertretene Praxis pietatis übten, würden sie ja frei werden von der Unterdrückung durch die türkische Herrschaft[76]. Das Wahrnehmungsmuster ist vom Deutungsmuster nicht mehr zu unterscheiden, denn alle Mitteilungen über andere Gruppen, also etwa Drusen, Syrer, Muslime[77] werden nach dem selben Muster beschrieben: sie sind Verächter des christlichen Glaubens, der für ihn direkt mit dem halleschen Pietismus identisch ist. Zur Welt, zur Fremde zählen deshalb auch die Herrenhuter und die Katholiken[78]. Die äußeren Bedingungen für diese Wahrnehmungsweise waren durch das Netzwerk gegeben, das Callenberg und seine Freunde unter Gleichgesinnten über Europa gesponnen hatte und das dank der europäischen Verbindung auch in die Konsulate im Orient reichte. Zu den Förderern zählten auch Mitglieder einiger Handelshäuser, die vor allem in Venedig wirksame Unterstützung leisteten. Fremde war deshalb nicht mehr wirklich fremd, aber Heimat nicht wirklich Heimat, weil die das alles übersteigende „Reich Gottes", „ewige Seligkeit, himmlisches Canaan oder himmlisches Jerusalem" war. Die Informationen in den Reiseberichten oder in Teilen der „Leistung" werden deshalb nur durch *ein* Wertsystem beurteilt, das mit dem Deutungssystem kompatibel ist.

Oben habe ich auf den 7jährigen Krieg hingewiesen und erwähne nur noch, daß er im Rahmen seiner Betrachtung über den osmanischen Vielvölkerstaat schlußfolgert, daß es doch nur einen Völkerfürsten gebe, nämlich Jesus Christus[79]. Das erklärt auch den geringen sachlichen Informationswert seines umfangreichen Werkes, der unter seinem Nachfolger noch geringer wird[80]. Die Beschreibung seines Lebens und Wirkens dienst also nur dazu, die Providentia Dei erkennbar zu machen. Dieses Wertungsmilieu erklärt, warum dem oeuvre des Stephan Schultz, im Vergleich zu Reiseberichten anderer Zeitgenossen, nur eine beschränkte Wirkung beschieden war. Das Verebben der pietistischen Bewegung, darstellbar an dem Wandel in der Sponsorenschar für die Arbeit des Instituts, löschte auch das Interesse an dem Schrifttum des Instituts aus.

Eine Gruppenidentität der Mitarbeiter konnte in den Jahren der Institutsarbeit auch deshalb nur schwer entstehen, weil seit Callenberg galt[81], daß die Arbeit des Instituts nur „Vorarbeit für das Werk des Herrn sei", weil Gott die Bekehrung von Juden und

76 Ferne Nachricht, 5. Stück, S. 34

77 Leitungen, III. Teil, S. 29/ 30, „weil die Moral der Orientalen laxer ist als unsere sind die Strafen Gottes härter , denn der Herr regiert heute noch ebenso wie früher".

78 Leitungen I. Teil, S. 163

79 Leitungen IV. Teil, S. 113

80 Fortgesetzte Nachricht von der zum Heil der Juden errichteten Anstalt, nebst den Auszügen aus den Tagebüchern der reisenden Mitarbeiter herausgegeben von Justus Israel Beyer, Stück 1-3, Halle1777-79

81 Bochinger (Anm. 3) S. 176-177

Heiden selbst bewirken würde. Diese erkennbare Selbstbescheidung verhinderte jene Zielbestimmung, die sonst für eine Gruppenidentität charakteristisch ist[82]. Die Individualität der einzelnen Mitarbeiter ist auch in den zensierten und bearbeiteten Fassungen der Reiseberichte erkennbar, weshalb ein religiöses Soziogramm eigentlich über den Charakter eines Mosaiks hinaus nicht fixierbar ist. Zu den bedenkenswerten Werturteilen von Stephan Schultz aber gehört, daß die Kenntnis von Sprachen zur Aufhebung der Fremdheit oder Entfremdung zwischen ethnischen Gruppen und Kulturen beiträgt.

Bedenkenswert bleibt auch der pietistische Grundsatz von der Bekehrung des eigenen Ich und demzufolge auch des einzelnen Anderen, der dem universalistischen Programm der Missionsgesellschaften des 19. Jahrhunderts nicht entsprach, das die Bekehrung zum christlichen Glauben mit einem zivilisatorischen Programm, einem typischen Phänomen des Kolonialismus, verband. Schultz trug z. B. orientalische Landestracht und legte sie erst in Halle ab, als er nach seiner Rückkehr zum Prediger an der Ulrichskirche gewählt war[83].

Die standardsetzende Normativität durch die Konzeption des Instituts, „Vorarbeit für das Werk des Herren" zu leisten, engte die Entwicklung der Individualität von St. Schultz nicht ein, weil er sie für sich akzeptierte. Die Bildung einer Gruppenidentität der Mitarbeiter scheiterte aber letztlich an der mächtigeren Identität mit dem Institut selber, dem die Treue zu halten und Gehorsam zu üben selbstverständlich war.

---

82 Vgl. dazu Günther Kehrer, Religiöse Gruppenbildungen, in: Zinser, Hartmut, Hrsg. (Religionswissenschaften) Berlin 1988, 96-113.

83 Vgl. das Titelkupfer zu Teil IV der Leitungen

LITERATUR

Es empfiehlt sich, die genauen Titelangaben noch einmal für die Quellen anzuführen. Beigegeben sind die Fundangaben Staatsbibliothek Berlin.

Fernere Nachricht von der zum Heil der Juden errichteten Anstalt nebst den Auszügen aus den Tagebüchern der reisenden Mitarbeiter,

Erstes Stück, herausgegeben von M. Stephan Schultz,

1. Auflage 1762, 2. Auflage 1767, jeweils in Halle.

Zweites Stück, 1763

Drittes Stück, 1766

Viertes Stück, Halle 1767

Fünftes Stück, Halle 1767, alles weitere siehe unter Anm. 38

Staatsbibliothek Berlin, Preußischer Kulturbesitz, De 405 und De 4045

Kurtze Nachricht von einer zum Heil der Juden und Muhammedaner, auch zum Besten der morgenländischen christlichen Kirche durch göttlichen Beistand errichteten und bisher fortgesetzten Anstalt, hrsg. von Stephan Schultz, Halle im Verlag des Instituti Judaici, 1765,

Staatsbibliothek Berlin, Preußischer Kulturbesitz, De 4041

Fortgesetzte Nachricht von der zum Heil der Juden errichteten Anstalt nebst den Auszügen aus den Tagebüchern der reisenden Mitarbeiter, hrsg. von Justus Israel Beyer, der erste Band erschien 1777, der letzte, 15. Band 1791

Staatsbibliothek Berlin, Preußischer Kulturbesitz, De 4049

Die Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asien und Africa; Erster Teil, aus eigener Erfahrung beschrieben und auf vieler Verlangen dem Druck übergeben von Stephanus Schultz vormaligen zwanzigjährigen reisenden Mitarbeiter by dem Callenbergischen Instituto Judaico, jetzigen Prediger bye St. Ulrich in Halle und Direktor der besagten Anstalt, Halle im Magdeburgischen verlegt C. H. Hermerde, 1771, Teil V, 1775

Staatsbibliothek Berlin, Preußischer Kulturbesitz, Pu 3460 und 820-24

Davon einen Auszug gedruckt hat W. Stahl, Jena 1801-03, mit dem Titel:

Reise durch einen Teil von Vorderasien, Ägypten und besonders Syrien.

Staatsbibliothek Berlin, Preußischer Kulturbesitz, Uk 2424, Th6-7

HALTUNGEN ZUM JUDENTUM UND ZU DEN JUDEN IN DER DÄNISCHEN KIRCHE WÄHREND DES PIETISMUS MIT BESONDERER BEZUGNAHME AUF DIE JUDENBEKEHRUNGEN.

MARTIN SCHWARZ LAUSTEN (KOPENHAGEN)

Einleitung.

Im katholischen Mittelalter und in der lutherischen Reformationszeit, das heißt also bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts, spielten die Juden im sozialen Leben in Dänemark kaum eine Rolle. Obwohl der dänische König aus handelspolitischen Ursachen einzelne Schutzbriefe und Privilegien an Juden gegeben hatte in Glückstadt, Altona und Hamburg, kennt man keine Erlaubnis für Ansiedlungen im Königreich Dänemark vor 1670, und jeder Aufenthalt war dadurch bedingt, daß man ein besonderes königliches Privileg hatte oder einen königlichen Paß. Der König, der Hof und andere Adelige trieben aber Geschäfte mit jüdischen Handelsleuten, und im Dezember 1684 erhielten Meyer Goldschmidt und Israel David Erlaubnis, jüdische Gottesdienste in Kopenhagen zu halten, doch nur hinter verschlossenen Türen und Fenstern und ohne Predigten, so daß man keinen Anstoß erregte, wie es in der Erlaubnis steht.[1]

1726 hatte der König drei Bedingungen aufgestellt, wenn ein Jude eine Erlaubnis für Ansiedlung wünschte: Er sollte dokumentieren, daß er mindestens 1000 Reichstaler besaß, oder er sollte sich dazu verpflichten ein ansehnliches Haus in Kopenhagen zu bauen oder eine Fabrik zu errichten, am besten eine Fabrik für Kleiderproduktion, endlich sollte er einen Gehorsamseid dem König gegenüber schwören.[2] Seit

1 MARTIN SCHWARZ LAUSTEN: Kirke og Synagoge. Holdninger i den danske kirke til jødedom og jøder i middelalderen, reformationstiden og den lutherske ortodoksi (ca. 1100 — ca. 1700), København 1992. (Kirche und Synagoge. Haltungen in der dänischen Kirche zu Judentum und Juden im Mittelalter, in der Reformationszeit und in der lutherischen Ortodoxie (ca. 1100 — ca. 1700). Mit einer deutschen Zusammenfassung S. 496-505).

2 Kgl. Resolution vom 2.9.1726, in: Københavns Diplomatarium VIII, København 1887, 686-688. "Armen Juden sollen keine Zulassung gegeben werden, sonst wird Kopenhagen mit armen Juden gefüllt, die mehr zu Last und Beschwerde als zu Vorteil werden". Der Magistrat Kopenhagens an

1736 sollte er eine besondere Judensteuer für die Polizeikasse in Kopenhagen bezahlen (100 Reichstaler). Die reichen Juden mochte man gern, die armen aber, die sich von außen ins Land schlichen, wurden streng gejagt und ausgewiesen. Der jüdischen Gemeinde in Kopenhagen wurde befohlen, alle fremden Juden der Polizei zu melden, und wenn ein Jude einen Geleitsbrief erhalten hatte, gab es ernste Begrenzungen, wo er handeln durfte und mit welchen Waren.

Die Juden in Kopenhagen wurden ab und zu im 18. Jahrhundert überfallen, chikaniert und mußten Beschützung bei der Polizei suchen, obwohl die verschiedenen Polizeimeister ganz antijüdisch eingestellt waren.[3] Einer von ihnen schlug 1692 vor, daß man ein Ghetto in Kopenhagen einrichtete, wo alle Juden wohnen sollten, und auch später wurden ab und zu von den Polizeimeistern Vorschläge eingeliefert zu strengeren Maßnahmen gegen die Juden, aber auch die gemeine Bevölkerung war negativ eingestellt, sowie auch die Universitätstheologen und die Bischöfe. 1745 wurde ein anonymer Vorschlag eingeliefert, daß alle Juden mit einem roten Band am rechten Ärmel versehen werden sollten. Dieses wurde jedoch von dem Kopenhagener Magistrat abgelehnt.[4]

Im Jahre 1726 lebten 65 jüdische Familien in Kopenhagen. 1779 77 Familien und 1776 120 Familien.[5]

Der Pietismus in Kopenhagen stand vom Anfang an (um 1704) unter starkem Einfluß des radikalen Flügels mit einer ausgeprägt kirchenkritischen Haltung und wurde von der ortodoxen Geistlichkeit untersagt, aber bald gewann der hallische Pietismus großen Einfluß auf König Friedrich IV. und auf den Hof und entfaltete eine Reihe von Initiativen — die Dänisch-Hallische Mission in Trankebar, das Missionskollegium (1714), das Waisenhaus (1727) und die Errichtung von 240 ländlichen Schulen. Einflußreich war hier der Hofprediger Franz Julius Lütkens (1650-1712), der mit Francke in Verbindung stand. Auch der Geheimerat Johan Georg von Holstein (1662-1730) stand regelmäßig in Kontakt mit Halle. Die "klassische" pietistische Periode verlief aber unter der Regierung des Königs Christian VI. (1730-46), als Kronprinz seit 1721 mit Sofia Magdalene, Tochter des Markgrafs von Brandenburg-Culmbach, verheiratet; und seit 1723 wohnte auch ihre Mutter Sofia Christiane bei dem Kronprinzenpaar bei Kopenhagen. Um diese, die alle stark vom Pietismus ergriffen waren, bildete sich ein Kreis von pietistischen Ratgebern, die später, als Chri-

---

den König, d. 17.4.1725, Stadtarchiv Kopenhagen, Politi— og Kommercekollegiet 1708-1730, Memorialprotokol, Pk. 17.

3 Polizeiplakat vom 5.5.1757, O. Nielsen: Kjøbenhavn paa Holbergs Tid, København 1884, 287. O. Nielsen: Kjøbenhavns Historie og Beskrivelse VI, København 1892, 116-117.

4 Reichsarchiv, Kopenhagen, Kommercekollegiet 2735-1771, Dansk-norske Sekretariat, nr. 38, Projektprotokol 1740-1754, nr. 91. Michael Hartvig: Jøderne i Danmark i tiden 1600-1800, København 1951, 145.

5 O. NIELSEN 1892, 112.

stian 1730 König wurde, sehr einflußreich wurden. Unter diesen waren besonders wichtig der Baron Georg Wilhelm von Söhlenthal, Johann Ludvig von Holstein, der Hofprediger Johann Bartholomeus Bluhme (1681-1753) und auch der Vetter des Königs, Graf Christian Ernst Stollberg von Wernigerode. Eine besondere Stellung nahm Graf Zinzendorf ein, der gute Kontakte zu diesem Kreis hatte; aber er wurde ein Problem, denn es wurde immer deutlicher, daß diese Männer einen staatskirchlichen hallischen Pietismus fördern wollten, und daß sie keine Abweichungen davon duldeten. 1735 war man mit ihm fertig.[6]

Wie gute Pietisten hatte dieser Kreis Interesse an der Bekehrung der Juden. Hier sollen einige von diesen Maßnahmen erwähnt werden. Ich beschäftige mich hier also nicht mit den Äußerungen in den Werken, Predigten und Andachtsbüchern, die die Theologen schrieben und z. Beispiel nicht mit der Stellung zu den wohlbekannten Gedanken über die totale endzeitliche Bekehrung der Juden; es gab auch in Dänemark Fürsprecher dieser Anschauung.

Zwangspredigten für die Juden in Kopenhagen, 1728

Im Mai 1728 befahl der König, daß sämtliche Juden in Kopenhagen von da an jeden Donnerstag sich in der Kirche des Waisenhauses einfinden sollten, um christliche Predigten anzuhören. Sie sollten auf die Predigten "ruhig" hören, bescheiden antworten, wenn der Prediger ihnen Fragen stellte, und sie durften auch selbst Fragen stellen.

Nicht alle Akten, die dieses Verfahren beleuchten können, sind bewahrt, aber es scheint, daß der Hofprediger Schröder und der Pfarrer Schrader, beide überzeugte hallische Pietisten hinter dem Plan standen. Ein solches Verfahren stammte wie bekannt von *Spener*, der gewiß eine Judenbekehrung als ein Wunder Gottes betrachtete, aber dennoch forderte er von den Obrigkeiten "die Bereitstellung der Gelegenheit", doch ohne Anwendung von Gewalt.[7] Man wollte, schrieb Schröder, die Juden keineswegs zwingen, aber ihnen nur aus erbarmender Liebe den rechten Weg zum Leben zeigen. Die zwei Prediger, die vom König für diese Aufgabe befohlen wurden, waren Heinrich Dürkopf und Matthias Schreiber an der deutschen St. Petri Kirche, und der König befahl ihnen deutlich zur Ehre Gottes und mit der Bibel als Funda-

6 MARTIN SCHWARZ LAUSTEN: Danmarks kirkehistorie, 4. Aufl., Kopenhagen 1996, 170-186. Johannes Pedersen: Pietismens Tid 1699-1746, i: Den Danske Kirkes Historie, red. af Hal Koch og Bj. Kornerup, V, København 1951, 11-229

7 MARTIN SCHMIDT: Judentum und Christentum im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Kirche und Synagoge, hg. K.H. Rengstorf und Siegfried Kortzfleisch, Bd. 2, München 1988, 94-95.

ment zu versuchen, die Juden von ihrem Irrtum zu überzeugen und sie zur Bekehrung zum Christentum zu treiben, falls dieses Gott gefallen würde.

Interessant ist es, daß die ältesten der deutschen Juden in Kopenhagen mehrere Proteste an die königliche Kanzlei schickten, in welchen sie ganz deutlich erklärten, daß solches Verfahren ganz vergebens sein würde, denn "Wir halten beständig bei Moses, dem allerersten Prädikant, fest und wir weichen von seinen Predigten von Sinaj nicht." Sie erklärten auch, daß der Befehl gegen ihre Privilegien war.

Die Zwangspredigten wurden dennoch abgehalten. Der König hatte die Klage der jüdischen Ältesten zur Beantwortung der Direktion des Waisenhauses vorgelegt, aber hier antwortete man u.a., daß die Juden nur unbegründete Ausflüchte und zum Teil unrichtige Vorwände angaben. Vier Wochen wurden die Zwangspredigten durchgeführt. Aber nach einigen Wochen reichte auch der Fürsprecher der wenigen portugiesischen Juden, Isak Granada, eine ernste Klage ein, in welcher er u.a. darauf aufmerksam machte, daß die portugiesischen Juden 40.000 Reichstaler in der dänischen Ostindischen Kompagnie besaßen. Die Regierung scheint unsicher geworden zu sein, sie bat jetzt das Missionskollegium um ein Votum. Aber wenige Tage danach brannte Kopenhagen — die größte Katastrophe in der Geschichte der Stadt. Danach wurden diese Zwangspredigten nicht fortgesetzt. 7 Juden wurden übrigens angeklagt als Brandstifter, aber wieder losgelassen, da die Anklage grundlos war.[8]

Einzelbekehrungen von Juden in Kopenhagen in den Jahren 1700 bis 1760.

Gleich am Anfang des 18. Jahrhunderts meldeten sich einzelne Juden bei dem örtlichen Pfarrer an der lutherischen Staatskirche oder bei dem Bischof in Kopenhagen mit dem Wunsch, zum Christentum zu konvertieren. Da die Anzahl stieg, wurde vom König und seinen Ratgebern beschlossen, solche Verfahren in festen Rahmen zu legen. Das königliche Reskript vom 4. Dezember 1744 traf Bestimmungen über den Unterricht der jüdischen Konvertiten und über deren Unterstützung in der Unterrichtsperiode. Eine Turnusordnung wurde festgelegt, so daß es den deutschen Pfarrern in Kopenhagen als eine Pflicht auferlegt wurde, diesen Unterricht zu geben der Reihe nach: erst die drei deutschen Hofprediger, dann die zwei Prediger an der deutschen Sankt Petri Kirche — die noch heute Pfarrkirche für die deutsche Gemeinde in Kopenhagen ist — dann die zwei deutschen Prediger an der Zebaothkirche (jetzt: Garnisonskirche), dann der deutsche Prediger an der Kirche „Unser Erlöser" ("Vor Frelsers kirke"). Diese Geistlichen hatten dann der Reihe nach die Verantwortung für den Unterricht, wenn ein Jude sich anmeldete, aber sie konnten den Unterricht auch durch einen Katecheten oder durch einen Theologiestudierenden durchführen. Der

8 MICHAEL HARTVIG 1951, 161-162.

Pfarrer sollte dann auch zu der Zeit die Taufe durchführen. Weiter wurde bestimmt, daß der Konvertit oder die Konvertitin in der Unterrichtsperiode "einen bestimmten Betrag" — ohne nähere Angabe — von der betreffenden Kirche empfangen sollte. Es wurde aber hervorgehoben, daß dieser Betrag nur bis zu der Taufe ausgezahlt werden sollte, und daß der Konvertit nach der Taufe sich selbst ernähren sollte.

Aber nur wenige Wochen später wurde es der Regierung klar, daß man die Sache nicht genug durchdacht hatte. Ein ergänzendes königliches Reskript (vom 15. Januar 1745) erklärte, daß die Erfahrung gezeigt hatte, daß kaum ein einziger jüdischer Konvertit eine Profession oder ein Handwerk gelernt hatte, und man konnte deshalb befürchten, daß solche Konvertiten nach der Taufe der Öffentlichkeit zur Last liegen würden, indem sie als Bettler im Land umherlaufen würden mit der rühmenden Selbstbezeichnung "umgekehrter Jude". Den Geistlichen wurden deshalb jetzt befohlen, von jedem einzelnen Konvertit eine Antwort zu bekommen auf die Frage, welche Profession oder welches Handwerk er oder sie wählen würde, oder an welcher Fabrik er sich anstellen lassen würde, damit "solche Leute", wie es hieß, nicht als Bettler umherlaufen sollten.

Die Ursache, weshalb die *deutschen* Geistlichen in Kopenhagen als Lehrer für die Konvertiten ernannt wurden, war natürlich, daß die meisten Juden, die in diesen Jahren nach Dänemark kamen, aus Deutschland oder Polen stammten.

Aber wie sollte man sich verhalten, wenn *dänischsprachige* Juden — das heißt Juden, die schon seit vielen Jahren in Kopenhagen gewohnt hatten — sich meldeten? Daran hatte die Regierung nicht gedacht, aber ein solcher Vorfall kam vor, als Nathan Abraham Levi, 21 Jahre, sich bei dem Bischof in Kopenhagen meldete um Unterricht, wie er sagte, "in der seligmachenden Lehre" zu empfangen. Er war von jüdischen Eltern in Kopenhagen geboren. Sein Vater und 6 Geschwister lebten noch in der Stadt, und der Bischof hatte Nathan examiniert und befunden, daß er sich in der hebräischen Bibel gut auskannte. Er sprach dänisch, konnte aber weder deutsch noch dänisch *lesen*. Er war, schrieb der Bischof an den König, "auf jüdischer Weise" durch 10 Jahre unterrichtet worden, das heißt, er hatte alles auswendig mündlich gelernt. Der Bischof hatte übrigens den besten Eindruck von Nathan. Er hatte eine schnelle Auffassungsgabe und sein Wunsch ein Christ zu werden war anscheinend ernsthaft gemeint. Der König befahl jetzt in einem Reskript, daß jüdische Konvertiten, die die dänische Sprache beherrschten, von den dänischen Pfarrern in Kopenhagen unterrichtet werden sollten. Die Turnusordnung wurde dem Bischof überlassen, und die Katecheten erhielten als Pflicht Befehl, den Pfarrern beizustehen. Die Bestimmungen über die Unterstützung von den betreffenden Kirchen wurden dieselben wie im obengenannten Reskript. In den Fällen, wo es keinen Katechet an einer Kirche gab, sollte der Schulmeister dem Pfarrer beistehen. In den Fällen, wo die Kirche

einen Patron hatte, wurde dem Patron auferlegt, die Unterstützung für die Konvertiten zu bezahlen, daß hieß Geld, Bücher und Kleider.[9]

Das Verfahren wurde dann wie folgt geregelt:

1) Der betreffende jüdische Mann oder die betreffende Frau meldete sich bei dem Bischof in Kopenhagen. Der Bischof sollte durch ein Gespräch feststellen, ob der Bekehrungswunsch ernstlich gemeint sei und welches Handwerk oder welche Profession er oder sie sich gedacht hatte. In einigen Fällen sind die Gesuche von den Juden noch bewahrt. Ab und zu wurden die Gesuche direkt von dem Konvertit an die königliche Kanzlei geschickt.

2) Der Bischof schickte dann ein Schreiben mit seiner Würdigung an die königliche Kanzlei. Er empfahl die Annahme des Konvertiten oder er schlug eine Ablehnung vor.

3) In der Kanzlei wurde ein Auszug von dem Schreiben des Bischofs in den sogenannten *Suppliqueprotokollen* eingetragen, und das Ergebnis von der Behandlung der Sachen in den wöchentlichen Sitzungen wurde am linken Rand notiert. In den meisten Fällen folgte man der Empfehlung des Bischofs, aber oft wurde beschlossen, daß man weitere Aufkünfte einholen sollte, zum Beispiel Erörterungen von dem Kopenhagener Magistrat oder von dem Polizeimeister.

4) Wenn die Sache hier fertigbehandelt war, wurde sie an das königliche Konseil gesandt. Hier hielt man auch in der Regel wöchentlich Sitzungen, oft mit dem König persönlich. Der Obersekretär entschied aber, inwieweit eine Sache dem König persönlich vorgelegt werden sollte. Das war der Fall mit fast allen jüdischen Konvertitensachen. Oft folgte man hier dem Beschluß der Kanzlei, aber man konnte auch selbständige Beschlüße treffen. Das Ergebnis wurde auch in den Suppliqueprotokollen bei der betreffenden Nummer eingetragen. Auch alle späteren Beschlüße, die mit dem betreffenden Konvertit zu tun hatten, wurden hier eingefügt. Da zahlreiche Anlagen vernichtet wurden, sind diese komplett bewahrten Suppliqueprotokollen von quellenmäßigem großem Wert.

5) Wenn eine Sache entschieden war, wurde dem Bischof befohlen einen Lehrer für den Konvertit zu ernennen und der betreffenden Kirche die wöchentliche Auszahlung an den Konvertiten zu befehlen. Eine Kopie von dem königlichen Brief an den Bischof wurde in den vollständig erhaltenen "Registratur-Protokollen" eingetragen.[10]

---

9 Kgl. Reskript vom 4.12.1744, in: Kgl. Rescripter, udg. L. Fogtmann, IV, 2 (1740-46), København 1788, 621-622. Vom 15.1.1745 ebend. 630-631. Vom 17.1.1746 ebend. 711-712.

10 Reichsarchiv Dänemarks, Kopenhagen, sign.: Danske Kancelli, D (1699-1771), 3. Sager ekspederede ved aabne Breve og Missiver. Die sehr umfassende Forschungsarbeit mit diesen Registratur-Protokollen, die topographisch angelegt sind und aus zwei Bänden pro Jahr je um 600 Seitenbestehen , ist dadurch erleichtet, daß man in den damaligen eingerichteten Registern am

Um wieviele Personen, die sich als Konvertiten meldeten, dreht es sich?[11]

Das ist nie untersucht worden. Ich habe die rund 100 *Suppliqueprotokollen,* die mit den vielen Eintragungen durch verschiedene Hände zu verschiedenen Zeiten leider oft schwer zu lesen sind, durchgearbeitet von den Jahren 1700 bis 1760. Aber es gibt eine gewisse Unsicherheit. Nicht alle Konvertiten sind hier eingetragen. Ab und zu taucht in anderen Quellen ein *judäus conversus* auf. Ab und zu kann es auch schwierig sein, Konvertiten näher einzukreisen, weil es, wie bekannt, oft üblich war, daß ein bekehrter Jude seinen Namen nach der Taufe änderte, indem er einen "christlichen" Namen empfing. "Ismael Moses" oder "Nathan Levi" zum Beispiel wurde in "Christian Christlieb" oder "Christof Siegreich" geändert. Oder man verwandte Namen von königlichen Personen, Christian, Friedrich, August usw. Es war deshalb notwendig, auch die Archive von dem Kopenhagener Polizeimeister und von dem Bischof durchzusehen, sowie auch andere Archive im Reichsarchiv, u.a. das Archiv des damaligen Kommerzkollegiums und andere.

In den Jahren von 1700 bis 1760 meldeten sich mindestens 81 jüdische Männer und Frauen, und sie wurden begleitet von ihren insgesamt 20 Kindern. Eine Übersicht über die Verteilung auf Alter sieht so aus:

	Mädchen/Frauen	Knaben/Männer
Selbständige Kinder unter 14 Jahre	1	1
Von 14 bis 20 Jahren:	7	8
Von 21 bis 30 Jahren:	4	11
Von 31 bis 40 Jahren:	2	9
Über 40 Jahre alt:	0	1
Alter nicht bekannt:	11	26

Die Profession oder das Handwerk, das die Konvertiten entweder schon inne hatten oder wünschten zu lernen, kennen wir in 39 Fällen:

Ende jedes Protokols bei den Namen in diesen Sachen jedes Mal am Rand "Jude" schrieb. Das wurde in 1814 verboten.

11 Betr. nähere Hinweise auf die Quellen im Reichsarchiv Kopenhagen verweise ich für das folgende auf mein kommendes Buch "Kirche und Synagoge. Haltungen in der dänischen Kirche zu Judentum und Juden im Pietismus".

Barbier und Chirurg (1)

Bäcker (1)

Diamantschleifer (1)

Fabriksarbeiter (2)

Gaukler (1)

Goldschmied (2)

Handelsmann (1)

Kutscher (2)

Knopfmacher (1)

Lateinschüler (4)

Lehrer der hebräischen Sprache (1)

Magd (4)

Näherin (3)

Optiker (1)

Perlensticker (1)

Posamentier (1)

Radmacher (1)

Schneider (2)

Schuhmacher (1)

Tobakspinner (2)

Verkäufer von Kram (6)

Die genaue *Unterstützung*, die die Konvertiten in der Unterrichtsperiode emfingen, ist nur in einzelnen Fällen direkt mitgeteilt. Offenbar wurde der Betrag nach Bedarf in den einzelnen Fällen festgelegt.

Der junge Joseph Falch — er war vermutlich um 14 Jahre alt — empfing wöchentlich (1742) 1 Thaler (= 4 Mark). Der junge Michael Berentzen empfing (1743) wöchentlich 2 Thaler. Levin Abraham empfing wöchentlich (1745) 4 Mark + 6 Skilling = gut 1 Thaler. Moses Schiff mit Frau und 3 Kindern empfing (1748) 3 Thaler + 2 Mark wöchentlich. Man war offenbar darauf eingestellt, daß man durchschnittlich 1½ Thaler wöchentlich auszahlen wollte, das heißt *jährlich 78 Thaler*.

Zum Vergleich: 1½ Kilo Fleisch kostete 1 Thaler. Ein Diener verdiente pro Jahr 10 Thaler, außer Kost und Logis. Eine Magd verdiente pro Jahr 8-12 Thaler. Ein Stu-

dent konnte pro Jahr 16 Thaler als Privatlehrer verdienen. Eine Kutsche konnte man für 20 Thaler kaufen.

Welche *Begründungen* wurden von den Konvertiten für Ihren Wunsch, Christen zu werden, angegeben?

Jeder Konvertit hatte seine eigene Geschichte, und hier können nur einige wenige erörtert werden. Einige sagen dem Bischof nur, daß sie eine herzliche Lust haben, Christen zu werden, andere sagen, daß sie in ihrem Herz keine Ruhe mehr finden, usw. Eine Gruppe schält sich jedoch von den anderen heraus, indem sie ihren Wunsch etwas näher begründen: LEVIN ABRAHAM (1745) hatte die Blindheit, in der er bis jetzt gelebt hatte, erfahren, und er ist davon überzeugt, daß das Christentum die seligmachende Religion sei, und er hat eine innerliche Sehnsucht danach, unterrichtet zur Taufe zu werden. LEVI ISAAC DEHN (1750), der laut dem Brief des Bischofs an den König wohlgeeignet für das Studieren war (er beherrschte Latein und Hebräisch), hatte 4 Jahre hindurch über das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum nachgedacht und möchte jetzt Christ werden. SALOMON NATHAN (1775) hatte durch längere Zeit über Genesis 49,10 nachgedacht — das wie bekannt als eine Messiasprofezeihung oft erklärt wurde — ; er hatte auch "lutherische Schriften" gelesen und war jetzt in Zweifel geraten darüber, ob das Judentum eigentlich die Warheit darstelle. Auch MARCUS HECHT (1758) hatte durch regelmäßige, 14 Tage lange Gespräche mit dem Bischof seinen Zweifel über die jüdische Messiasauffassung enthüllt.

In einigen Fällen war es deutlich, daß die Regierung und der Bischof sich besonders freuten und sich schöne Perspektiven für die Zukunft vorstellten: der junge JOSEPH FALCH war tüchtig und gelehrig, die jüdische Gemeinde hatte ihn für den Unterricht anderer (Studenten) in der hebräischen Sprache gebraucht. Jetzt, wo er wünscht Christ zu werden, können wir hoffen, meinte der Bischof PETER HERSLEB (1742), daß er ein nützliches Werkzeug für die Bekehrung anderer Juden bei uns werden kann. Leider zeigte es sich bald, daß der Bischof sich hier täuschte. Joseph versäumte die Stunden, er kümmerte sich überhaupt nicht um das Christentum, sondern war nur geldgierig, erklärte der Pfarrer, der als sein Lehrer ernannt wurde. Auch an JACOB LEVI hatte man gewiß große Hoffnungen. Er hatte viel, heißt es, in den rabbinischen Schriften gelesen, er hatte Studenten und andere in Hebräisch unterrichtet, aber jetzt war er in Zweifel über das Judentum geraten und wünschte Christ zu werden. Und ein schönes Prestige war es auch dem Bischof und der Regierung, daß ISAAC KALMAN (1757) sich als Konvertit anmeldete. Er hatte als Kellner bei einem Kopenhagener Rabbiner gearbeitet und er — der 36 Jahre alt war und aus

Dessau stammte — hatte viele Gespräche mit dem Bischof Ludwig Harboe, Kopenhagen, geführt, denn er hatte sich durch viele Jahre Skrupel wegen des Judentums gemacht, und jetzt begehrte er innerlich, schrieb der Bischof an den König, seine Seele aus dem Verderben zu retten.

Andere Konvertiten waren von jüdischen Proselyten beeinflußt, erklärten sie dem Bischof, und das 14-jährige Mädchen MARTHA MENTHELS-TOCHTER (1757) war durch das Beisammensein mit christlichen Kindern beeinflußt worden, denn — sagte sie — sie sprachen über so viele schöne Sachen, und die 20-jährige DOROTHEA SÜß, die 1½ Jahre vorher aus Berlin gekommen war, hatte gesehen, daß die christlichen Mädchen in Kopenhagen in die Schule gehen konnten, und das möchte sie auch so gern, denn jüdische Mädchen lernten nichts, erklärte sie (1756).

Eine allgemeine Klage der Konvertiten ist, daß ihre Familie oder die gesamte jüdische Gemeinde in Kopenhagen sehr abneigend, ja direkt feindlich reagiert, wenn sie von den Konversionsplänen hörten. Mehrere von den Konvertiten erzählen, daß sie von ihrer Familie geflüchtet sind, und daß sie jetzt im Versteck leben. In einigen Fällen haben die Eltern, als sie den Konversionsplan entdeckten, die Tochter oder den Sohn nach Deutschland geschickt, zum Beispiel zu Verwandten in Berlin oder in Hamburg. Es gibt auch Beispiele davon, daß Juden in Kopenhagen einen Juden, der anscheinend seinen Konversionsplan offenbart hatte, bei der Polizei angezeigt hatten. Es finden sich auch Beispiele davon, daß Juden Kinder von Konvertiten versteckt haben.

Aber in mehreren Fällen kann der Bischof oder der betreffende Pfarrer nur feststellen, daß der Konvertit heuchelte, und 9 Personen, die zu dem Unterricht zugelassen worden waren und auch eine Unterstützung bekommen hatten, verschwanden wieder. Einer von ihnen, HEINRICH GOLDZIEHER (1752) zog sich von dem Unterricht zurück aus Furcht vor seiner Mutter — er war doch so höflich, daß er die Bibel, den Katechismus und das Geld zurückschickte. 7 von den angemeldeten Konvertiten befanden sich im Gefängnis oder wurden ins Gefängnis geschickt, zwei von ihnen waren schon getauft worden.

Bemerkenswert ist es, daß der Bischof in zwei Fällen den "Antragsteller" als unseriös und heuchlerisch angesehen hat und deshalb die Königliche Kanzlei auffordert, die Betreffenden abzulehnen. Dem Bischof wurde aber hier nicht gefolgt. In dem Konseile sagte man dagegen, daß man die Leute, die Christen wünschten zu werden, nicht von der Hand weisen könnte.

1754 kam es zu einer Art Krise zwischen dem Bischof Peter Hersleb, Kopenhagen, und der Regierung. Der Ärger und der Zorn des Bischofs wegen der heuchlerischen Konvertiten hatte einen Höhepunkt erreicht. In seinem Schreiben an die Königliche Kanzlei erwähnte er 5 heuchlerische und betrügerische Konvertiten aus den letzten 2 Jahren, aber die Hauptschuld dafür, meinte er, lag bei der jüdischen Ge-

meinde in Kopenhagen. *Wir* locken überhaupt keinen zu Bekehrung, schreibt er, die Juden in Kopenhagen aber arbeiten immer fleißig daran, die jungen Konvertiten zurück zu locken, und wenn das nicht gelingt, dann verfolgen sie sie und versuchen ihnen zu schaden. Der Bischof schlägt vor, daß man den Konvertiten nicht ganz im Anfang Geld gibt, und daß man in fragwürdigen Fällen die Polizei noch mehr anwendet.

Der Magistrat von Kopenhagen wurde auch befragt, und hier sagte man daßelbe. Die meisten Juden, sagte man zudem, die sich als Konvertiten anmelden, sind arme Leute oder sie sind aus verschiedenen Ursachen in der jüdischen Gemeinde in üblem Ruf gekommen. Dann suchen sie ihren Vorteil bei uns. Es ist wünschenswert, daß eine Änderung in der Annahme von jüdischen Konvertiten vorgenommen wird, so daß man keine Unterstützung auszahlt vor einer gründlichen Untersuchung.[12]

Die Einstellung in den Regierungskreisen ist bemerkenswert. In der Kanzlei folgt man dem Bischof und dem Magistrat, aber im Konseil — dem obersten Organ — traf man zwei Beschlüsse: Keine Änderungen sollen eingeführt werden, und: diese Sache soll dem König persönlich nicht vorgelegt werden.

Über den *Unterricht* der Konvertiten wissen wir nicht viel. Der einzelne Pfarrer, Katechet oder Theologiestudierende konnte offenbar die "Information", wie es benannt wurde, eigenhändig zurechtlegen. An der Sankt Petrikirche empfing, wie erwähnt, Heinrich Goldzieher eine *Bibel* und einen *Katechismus*, und er wurde gebeten, den Gottesdiensten sonntags beizuwohnen. Zudem sollte er sich auch jeden Montagmorgen zu "Biblischen Katechisationen" einfinden und einige Nachmittage um 17 Uhr zu weiterem Unterricht! (1752). Bei anderen Konvertiten verwendete man *Luthers Kleinen Katechismus, Speners Katechismus* und auch *Arnds Wahres Christentum*. Ein Lehrer, der Theologiestudierender war — Johannes Steenloos — fang an mit einer Darstellung von dem Gegensatz zwischen der wahren Religion, dem Christentum und "den Lügen der Juden", und setzte dann fort mit Luthers Kleinem Katechismus. Nicht wenige von den Konvertiten waren Analphabeten und bekamen dann auch Unterricht in Lesen und Schreiben.

Wenn der Lehrer urteilte, daß der Betreffende für die *Taufe* reif war, wurde dem Bischof Bescheid gegeben. Der Konvertit wurde dann zu einer Prüfung bei dem Bischof einberufen. Hier waren auch einige von der Kopenhagener Geistlichkeit zugegen, und nach der Prüfung sollte der Konvertit eine Erklärung unterschreiben, daß er bis zu seinem Tod beständig fest bei dieser wahren Lehre bleiben sollte. Die Taufe eines Konvertiten verlief als eine große kirchliche Feierlichkeit, an welcher der königliche Hof und Leute von der Kanzlei und der Regierung teilnahmen. Der Neugetaufte, der solche Männer als Paten bekam, wurde mit Geldgaben fast überschüttet. Levi Isaac Dehn, der nach der Taufe Christian Dehn hieß, empfing z.B. nicht weniger

12 Reichsarchiv Kopenhagen, DK, D, nr. 109, Suppliqueprotokol 1754, II, nr. 28.

als 75 Reichstaler insgesamt von verschiedenen Gönnern. Wie viele von den Angemeldeten dann tatsächlich zur Taufe kamen, ist noch zu untersuchen dort, wo die Taufprotokolle der Gemeinden noch existieren.

Taufe eines jüdischen Kindes gegen den Willen der Eltern?

Ein jüdischer Knabe, Salomon, 6 Jahre alt, hatte sich unter dunklen Umständen einst im Jahre 1725 an zwei theologiestudierende Männer in Kopenhagen gewandt und sollte ihnen gegenüber gesagt haben, daß er wünschte getauft zu werden. Die zwei Männer versteckten das Kind. Die Eltern, Abraham Bendix und Engel Moses, hatten vergebens durch die Polizei verlangt, daß das Kind ihnen sofort ausgeliefert wurde. Zwei Wochen später lieferten sie eine Klage an die königliche Kanzlei ein. Die Sache wurde dem König persönlich vorgelegt und hier wurde beschlossen, das Kind nicht zurückzuliefern, sondern daß die theologische Fakultät ein Votum verfassen sollte über die Frage, ob es recht sei, das Kind zu taufen gegen den Willen der jüdischen Eltern.

Die Professoren waren sich nicht einig. Eine Mehrheit, drei, hielt es für richtig, das Kind zu taufen, und ihre Begründungen waren unter anderen: 1) Das Recht, das der himmlische Vater auf das Kind hat, ist größer als das Recht, das die Eltern auf das Kind haben. 2) Man muß Gott mehr als den Menschen gehorchen, unter Hinweis auf Acta 5,29. 3) Es ist leichter so einem Kind zu dem Bekenntnis der Wahrheit zu helfen als einem älteren Kind, das sich schon in Unglaube und Gotteslästerlichkeit befindet. 4) Wir zwingen das Kind nicht, sondern das Kind zwingt uns, ihn zu retten, denn Christus hat in Markus Kap. 10 gesagt: Lasset die Kinder zu mir kommen! 5) Dieses Kind ist ein verlorenes Schaf vom Hause Israels, und wenn es den Eltern zurückgeliefert wird, sinkt es in Unglaube, Haß gegen Christus und Gotteslästerung zurück. 6) Am jüngsten Tag wird das Kind, falls es zurückgeliefert wird, uns anklagen, weil es verloren gehen wird.

Zwei andere Theologen konnten diesem aber nicht beitreten. Man sollte zwar, schrieben sie, immer versuchen, die ungläubigen Juden zu bekehren, aber das Verfahren, das von den Kollegen vorgeschlagen worden war, konnte man nicht anwenden, denn so hätten Jesus und die Apostel nie gearbeitet. Im Gegenteil, das Kind sollte sofort den Eltern zurückgegeben werden, denn wir Lutheraner benehmen uns in solchen Fällen nicht wie die Katholiken, die Zwang anwenden.

Leider fehlen mehrere Akten aus dieser eigentümlicher Sache. Der eine von den zwei Theologen, der eine Zurücklieferung befürwortete, Søren Lintrup, war zugleich

königlicher Hofprädikant, und er hatte doch wahrscheinlich einen ausschlaggebenden Einfluß auf den Beschluß des Königs.[13]

Der Plan für ein Proselyten-Haus für bekehrte Juden, ausgearbeitet von dem dänischen Callenberg-Schüler JOHANNES STEENLOOS, 1742-1745.

JOHANNES JOHANSEN STEENLOOS, (1711-1755) war einer von den Studenten aus Dänemark, die im 18. Jahrhundert in *Halle* studierten. Er hielt sich in Halle auf in den Jahren 1740 bis 1742 und studierte besonders bei CALLENBERG und bei JOACHIM LANGE.

LANGE war aber in diesen Jahren von der wolffianischen Philosofie gedrängt. Er schrieb einen Notruf an seine Freunde in Dänemark, den Kanzler Graf Holstein und den Bischof Peter Hersleb und bat, daß den dänischen Studenten in Halle von der dänischen Obrigkeit befohlen wurden, Langes Vorlesungen zu hören. Dieses geschah auch: Im Jahre 1741 wurde ein königlicher Befehl sämtlichen Bischöfen zugestellt, in welchem es hieß, daß die Studenten, die nach Halle fuhren um die Theologie zu studieren, nur bei Joachim Lange und Francke studieren durften, und wenn sie zurückkehrten, sollten sie ein Attest, in welchem dieses bestätigt wurde, dem örtlichen Bischof vorlegen. Der Bischof sollte dieses Attest an die königliche Kanzlei schicken.[14]

In Dänemark zurückgekehrt schlug Steenloos dem König vor, ein Proselyten-Haus in Altona für die jüdischen Konvertiten einzurichten. Hier konnten sie wohnen und die Unterstützung und den Unterricht empfangen. Steenloos war gewiß für dieses Projekt von Callenberg angeregt. Callenberg scheint — laut DE LA ROI — einige Gedanke über ähnliche soziale Veranstaltungen in Halle gehabt zu haben.[15] Der Hintergrund war natürlich dieser, daß die Konvertiten die familiemäßigen Verbindungen bei Ihrer Konversion verloren. Das Geld für die Errichtung dieses Proselyt-Hauses konnte dadurch geschafft werden, meinte Steenloos, daß man die Zinsen von dem kirchlichen Vermögen aus einem Jahr einsammelte, "den Juden zum Nutzen". Ferner

13 Reichsarchiv Kopenhagen, Københavns Universitets arkiv, Det teologiske Fakultet, 31.03.03 Kopibog (1717-1733), 1302.

14 LANGE an PETER HERSLEB, Bischof, d. 1.9.1741, in: Kirkehistoriske Samlinger 4. Række, I, 1889-91, 184-186. Kgl. Reskript vom 25.8.1741, in: Reichsarchiv, Kopenhagen, DK, D, nr. 20 Sjællandske Tegnelser 1741. Über den Eindruck von Langes Vorlesungen von einem anderen dänischen Student (1735), siehe die Selbstbiographie von Peter Henrik Kold, in: Kirkehistoriske Samlinger d. Raekke, II, 1877-80, 347.

15 J.F.A. DE LA ROI: Die evangelische Christenheit und die Juden, I, Leipzig 1884, 267-269.

konnte man das Geld, das früher für "das Weimarische Haus" durch Kollekten eingesammelt worden war, anwenden.

Außer diesem Projekt hatte Steenloos auch eine größere Schrift verfaßt, die er beifügte. Sie liegt noch bei den Akten im Reichsarchiv und ist nie, gleich wie die anderen Akten, untersucht worden. Diese Schrift — 18 dichtbeschriebene Folioseiten — mit dem Titel "Den frembrydende Morgen-Røde" (die einbrechende Morgenröte) ist eine Erklärung von ausgewählten Kapiteln der Johannis Offenbarung, eigentümliche Gedanken, oft ziemlich verworrene Auslegungen von den Zahlen, Farben, Symbolen und Schriftstellen.

Aber sein Projekt und seine Schrift wurden sorgfältig von der Regierung, von der theologischen Fakultät, von dem Bischof und von dem neu-errichteten "Generalkircheninspektionskollegium" (Kirchenministerium) behandelt. Vota wurden geschrieben und Steenloos wurde zum Gespräch einberufen, denn obwohl er offenbar eine eigentümliche Person mit oft undurchdachten Meinungen und impulsiven Heraussagen war, fiel ja sein lebendiges Interesse für die Judenbekehrungen zusammen mit denen in der Regierung. Aber alle Instanzen lehnten dennoch sein Projekt ab. Die theologische Fakultät meinte, daß man das erwähnte Geld nicht so anwenden dürfte, und es wäre überhaupt nicht empfehlenswert, daß die bekehrten Juden solch eine "beständige Pension" haben sollten. Sie sollten dagegen lernen, daß die Christen meinen, daß Jeder fürs Essen arbeiten soll, und hier verwiesen sie auf 2. Tessalonicherbrief 3,12. Es würde auch nicht gut sein, die bekehrten Juden in einem einzigen Haus zu versammeln, denn sie durften nicht "ein Corpus" für sich ausmachen. Im Gegenteil, sie sollten sich in die christliche Gemeinde einfügen.

Später versuchte Steenloos — der auch eine Zeit als Lehrer für einen jungen Konvertit arbeitete — eine selbständige Judenmission in Kopenhagen zu errichten. Als solcher versuchte er — schrieb er einst an den König — den Juden ihren Irrtum über Messias und sein Reich zu nehmen, und hier wendete er Methoden an, fügte er zu, die er von Callenberg in Halle gelernt hatte. Bei ihm hatte er schriftliche Arbeiten gemacht, und dieser hatte sich über Steenloos' Interesse für die Bekehrung der Juden gefreut, und hatte auch versucht, Steenloos für die Mission unter den Muslimen zu gewinnen. Aber andere in Halle hatten Steenloos für eine Judenmission in Kopenhagen angereizt, schreibt er. Auch ein Projekt für eine Ausbildungsstelle für Judenmissionare in Kopenhagen brachte Steenloos hervor. Aber alles vergebens.[16]

Steenloos endete als Pfarrer in einem Dorf südlich von Kopenhagen (Jersie-Solrød, 1745), und es muß ihm ein besonderes Erlebnis und Freude gewesen sein, daß er hier besucht wurde von STEPHAN SCHULTZ, als er in Dänemark im Jahre 1748 reiste. Steenloos' alte Verbindungen mit Halle bestanden also noch, ja Steenloos' Nachkommen konnten sich später darüber freuen, daß Stephan Schultz im zweiten

16 Siehe Anm. 11.

Band der "Leitungen des Höchsten.." (1772) Johannes Steenloos als "einen fleißigen Schriftforscher" rühmte, der jetzt über die Offenbarung Johannis schreibt.

Reserviert fügte Schultz doch hinzu: "Sein System ist mit Probst Bengels in vielen Stücken nicht einstimmig."[17]

Die Proselyten-Stiftung für bekehrte Juden, 1754.

Als JACOB JOACHIM MEYER aus der Stadt Naestved, südwestlich von Kopenhagen, sich mit seiner Frau und drei kleinen Kindern anmeldete, um Christen zu werden (1754), entstand ein wirtschaftliches Problem. Weder die Kirche zu Naestved noch das Armenwesen der Stadt hatte Geld für die befohlene Unterstützung der jüdischen Familie. Aus Anlaß dieser Sache schlug der Bischof Peter Hersleb dann vor, daß man eine *Proselyten-Stiftung* für solche konvertierenden Juden aus der Provinz, wo die Kirchen oft arm waren, errichtete. Der König billigte den Vorschlag. In den Begründungen hieß es, daß es gewiß oft vorkommen könnte, daß Juden außerhalb Kopenhagen den Wunsch hatten, ihren Unglauben zu verlassen, um zu unserer wahren Lehre zu treten. Dieses konnte man den Juden nicht verweigern, und deshalb wurde jetzt diese Stiftung errichtet. Das Grundkapital wurde durch Kollekten in sämtlichen Kirchen im Königreich eingesammelt, und die erste landumfassende Kollekte brachte 1440 Thaler ein, — wie oben erwähnt war die wöchentliche Unterstützung für einen einzelden jüdischen Konvertit durchschnittlich um 1½ Thaler.

Aber der Bischof und die Regierung hatten sich hier verrechnet. Es meldeten sich nur ganz einzelne Juden aus der Provinz als Konvertiten an. Im Jahre 1800 war in der Proselyten—Stiftung ein ziemlich großes Kapital in der Höhe von 5516 Reichstaler aufgespart. Zwischenzeitlich hatte man 200 Reichstaler für ein paar jüdische Konvertiten aus Kopenhagen aus dieser Kasse ausgezahlt. Der Bischof, Nicolai Balle, schlug deshalb vor, daß man diese Proselyten-Stiftung für bekehrte Juden auflöste, und daß das Geld für die Witwen der Schulmeister und der Kirchensänger in dem Bistum Seeland angewendet wurde. Dieses wurde von dem König gebilligt.[18]

Die hallensischen "Judenmissionare" in Dänemark.

J.A. MANITIUS und J.G. WIDMANN reisten in Dänemark in März und April 1734. Ihr Ziel war Kopenhagen, wo sie drei Wochen verbrachten. Das Diarium von Mani-

17 STEPHAN SCHULTZ: Leitungen des Höchsten, II, Halle 1772, 303-304.

18 Siehe Anm. 11.

tius und das von Widmann enthalten eine Fülle von Auskünften über kirchliche Personen die sie trafen und Professoren an der Kopenhagener Universität und Proselyten und über einige Rabbiner und andere Juden, mit welchen sie das Thema Judentum/ Christentum debattierten. Wichtig ist auch die Auflistung von den Gönnern des Instituts in Halle, denen sie in den verschiedenen Provinzstädten und in Kopenhagen begegneten. Das Ergebnis ihrer Reise war für sie ganz entmutigend: "Wir haben wenige Juden in Dänemark gefunden, und die hiesigen sind sehr hart und furchtsam gewesen" (Manitius), und Widmann: "Das Judentum (in Dänemark) ist eine durre Eiche von harten Holz und stehet fest und verläßt sich auf Mammon" (Widmann).[19]

STEPHAN SCHULTZ besuchte Dänemark zweimal. Auf der ersten Reise war er von MANITIUS begleitet und auf der zweiten von BENNEWITZ. Auf der ersten Reise waren es besonders Pfarrer und andere Geistliche und Laien, die Förderer des Institut waren, die er besuchte. An der Universität und unter den Bürgern erregte sein Besuch Aufsehen, schreibt er, aber nur zwei Professoren erwähnt er mit Namen, Reuß und Kall. Der letztgenannte schuf eine Verbindung zwischen Schultz und 6-10 Studenten, mit welchen er einige Begegnungen hatte, wo sie über das Theologiestudium sprachen. Dann traf er auch den Hofprediger Johannes Bluhme und einen anderen deutschen Prediger, Gottlieb Seeboth. Bluhme war bei dem Hofe sehr einflußreich. In der Stiftung Vallø trafen die beiden Missionare den deutschen Prediger Hermann Schwarz und auch die Prinzessin Eleonora Wilhelmina von Württemberg-Neustadt und die Vorsteherin, Reichsgräfin von Reuß. Beide bezeugten, schreibt Schultz, ein besonderes Vergnügen an dem Instituto und wünschten uns vielen Eingang bei den Juden und Christen. Hier wurde Manitius aufgefordert, am Sonntag zu predigen. Auf dem Wege zurück aus Dänemark trafen sie Dr. Müller in Sorø, der Sohn von dem Verfasser des Buches "Licht am Abend", Johs. Müller. Er war "ein Wohltäter des Instituti", und eine Reihe von Pfarrern und Laien werden mit Namen erwähnt von den übrigen Reisetagen in Dänemark, durch Fünen, Jütland bis Süddänemark weiter über Husum und Holstein.

Aber trafen Schultz und Manitius keine Juden in Dänemark? Doch, in Kopenhagen "haben wir viele schöne Arbeit bey den Juden gehapt", sagt Schultz. Er verweist aber hier nur auf die Relationen Callenbergs.[20] In Nyborg auf Fünen besuchten sie auch einige Juden, und in Odense gaben sie einem Pfarrer "ein Paar jüdische Büchlein" für den einzigen Jude in Odense. In Fredericia in Jütland, wo es eine Synagoge gab, besuchten sie Juden in ihren Häusern und in der Synagoge. Das war alles. Diese Reise wurde also zunächst dazu angewendet, Kontakte mit Gönnern des Instituts aufzubauen.

---

19 Archiv der Franckeschen Stiftungen, Halle, Diarium Manitius', Sign.: H. K 17. Diarium Widmanns, Sign. : H. K 58. Manitius an Callenberg, Kopenhagen d. 5.4.1734, ebend. K 17, 230-231. Widmann an Callenberg, Kopenhagen d. 5.4.1734, ebend. 228-229.

20 STEPHAN SCHULTZ: Leitungen des Höchsten, I, Halle 1771, 176.

Im 1748 sah es besser aus. Der Aufenthalt in Kopenhagen war ein großes Erlebnis für Schultz und Bennewitz. Schultz hatte Kontakt mit vielen wichtigen Personen am Hofe und an der Universität. Auch den Bischof Peter Hersleb hat er offenbar getroffen. Er rühmt ihn und die Professoren Wöldike und Reuß und die deutschen Prediger Rohn, Hauber, Bluhme und Giese. Sie sind alle "Muster des Glaubens, der Treue und Wachsamkeit". Und die Studenten in Kopenhagen zeichnen sich aus"durch Fleiß und Sittsamkeit, und von Nachtschwermereyen unter denselbigen, die auf manchen deutschen Universitäten öfters vorkommen, horet man hier nicht das geringste".[21]

Bemerkenswert ist aber, daß Schultz in Kopenhagen einige "Lehrgespräche" mit einem Rabbiner führte. Mordche Calischer war Schulmeister an der jüdischen Schule. Bennewitz, "der das mehreste unter den Juden zu thun hatte, ich aber die nötigen Besuche unter den Christen", schreibt Schultz, hatte den Rabbiner schon mehrmals besucht.[22] Schultz besuchte ihn zweimal. Wie so oft berichtet Schultz, wie beeindruckt der Rabbiner war, das Schultz so gut Hebräisch sprach, besser als Bennewitz!

Schultz hatte direkt über den Weg zu der "echten" Gemeinschaft mit Gott erzählt und über das Verderben der Menschen. Dann hatte er Psalm 51 referiert und über die Sündenbekenntnisse Davids gesprochen. Es entwickelte sich hier eine Debatte mit dem Rabbiner über David. Der Rabbiner verteidigte David. Er hatte gewiß gesündigt, aber nicht wegen der Batseba-Affäre, sondern weil er so schnell vorgegangen war. Denn Batseba war von Gott für David bestimmt, aber David hätte etwas warten sollen. Die Sünden Davids waren nicht so ernst, "er ist nur Gott vorgelaufen!"

Einige Tage später debattierten die zwei die Messiasfrage, "man konnte ziemlich ausführlich reden", erklärt Schultz, aber sagt leider nicht, worüber sie debattierten oder wie.

Der Rabbiner möchte gern Schultz predigen hören, aber, fügte er hinzu, "wenn es nur nicht so viel Aufsehen machte", wenn er in eine Kirche ging. Schultz meint in dieser Verbindung, daß man in den Kirchen die Möglichkeit haben sollte, daß interessierte Juden sich dorthin heimlich und verborgen einfinden könnten, so daß der Pöbel sie nicht beleidigt.

Übrigens predigte Schultz viermal auf dieser zweiten Reise, in Kopenhagen in den deutschen Gemeinden zweimal, und auf dem Schloß Hirschholm nördlich von Kopenhagen einmal, vor der verwittweten Königin, und dann auch in Tondern.

Hinzugefügt werden soll doch auch, daß Schultze viel Zeit verwendte als Tourist in Kopenhagen. Er besuchte und sah alle Sehenswürdigkeiten, und seine Beschreibung ist umfassend und pünktlich: Die Königliche Bibliothek, der zoologische Garten in Friedrichsberg (befindet sich noch da!), die neue großartige Dogge und das

21 STEPHAN SCHULTZ II, 303.

22 STEPHAN SCHULTZ II, 292.

Kriegsschiff "Christian VI.", das hier stand, das größte Schiff, das Schultz je gesehen hatte, beschreibt er umfassend, — schließt aber: "doch muß die Arche Noahs wol größer gewesen sein"! Auch die Kunst— und Naturalienkammer mit Münzen, Bildnissen, ausgestopften Tieren, mancherlei "Creaturen in Spiritu", allerlei Gefäße und Schmuck aus Elfenbein und Agat hat er gesehen. Zudem das neue Schloß Christiansborg mit allen Sälen und den Runden Turm mit dem astronomischen Observatorium sah er. Er konnte auch über die Kopenhagener Nachtwächter und die Behandlung der Delinquenten in Kopenhagen berichten.

Auf dem Rückwege besuchten sie JOHANNES STEENLOOS, der jetzt Pfarrer in Jersie südlich von Kopenhagen geworden war, sie waren wieder in der Stiftung Vallø, und in Fredericia konnten sie mit vielen Juden in ihren Häusern und Schulen "von der rechten Sabbatsfeier" sprechen, weil es eben Sabbat war. Sie trafen auch auf dem Wege einige reisende Juden, und in Tondern bat der Magistrat sie, 4 Juden im Gefängnis zu besuchen, sie waren wegen Diebstahl verhaftet. Schultz sagt aber nichts über diese Begegnung. Die Reisen der Missionare in Dänemark sollen noch näher untersucht werden.[23]

23 Siehe Anm. 11.

LITERATUR ZU JOHANN HEINRICH CALLENBERG UND DEM INSTITUTUM JUDAICUM

AUSZUG AUS DER LITERATURLISTE VON CHRISTOPH BOCHINGER: ABENTEUER ISLAM. ZUR WAHRNEHMUNG FREMDER RELIGION IM HALLENSER PIETISMUS DES 18. JAHRHUNDERTS, MS 1996 (HABILITATIONSSCHRIFT EV.-THEOL. FAK. DER UNIV. MÜNCHEN)

1. Ältere Literatur (bis ca. 1800)

ADELUNG, JOHANN CHRISTOPH (1787): Art. "Callenberg, Johann Heinrich", in: Adelung, Bd. 2 (1787), 39-41.

[ANON.:] An Account of the Society for Promoting Christian Knowledge, London: J. Oliver, 1753.

[ANON., wohl: Heinrich Balthasar Wagnitz, 1792:]
Nachricht von dem ehemaligen jüdischen Institut zu Halle, in: Journal für Prediger Bd. 25, 3. Stück 1792 (Halle: Carl Christian Kümmel), 308-329.

[BEYER, JUSTUS ISRAEL, 1739-1741:]
Alte und neue Geschichte der Hallischen Gelehrten sowohl insgemein, als besonders der Friedrichs-univerität allda. ... Herausgegeben von Justus Israel Beyern, Professorn zu Halle. Halle, gedruckt und verlegt von Christ. Ludewig Symphern, Universitäts-Buchdrucker (Erster Beytrag: 1739; Andrer Beytrag: 1739; Dritter Beytrag: 1739; Vierter Beytrag: 1740; Fünfter Beytrag: 1741; Sechster Beytrag: 1741).

[DREYHAUPT, JOHANN CHRISTOPH VON, 1755:]
Pagus Neletici et Nudzici/ oder / Ausührliche diplomatisch-historische / Beschreibung / des [...] Saal-Kreyses [...] von / Johann Christoph von Dreyhaupt [...] Bd. 2, Halle: Wäysenhaus, 1755.

[DREYHAUPT, JOHANN CHRISTOPH VON, 1755a:]
Beschreibung des Saal-Creyses ..., in einen Auszug gebracht, verbessert, bis auf unsere Zeiten fortgesetzt, mit verschiedenen neuen Abhandlungen vermehret, und mit einem Register versehen von Johann Friedrich Stiebritz, ..., Zweyter Theil, Halle: Im Verlag des Waysenhauses

[FREYLINGHAUSEN, GOTTLIEB ANASTASIUS, 1764:]
Memoria Negriana, hoc est Salomonis Negri Damasceni Vita, Olim ab ipsomet conscripta nunc autem accessionibus quibusdam illustrata. Nec non eiusdem tractatio critica qua suum aperit et de Guilielmi seaman, Angli, versione N. Test. Turcica iudicium et de adornande nova versione eorumdem divinorum librorum turcica consilium. Ex autographo auctoris edidit Gottlieb Anastasius Freylinghausen S. Theol. P.P. Halae Salicae Impensis Orphanotrophei *1764*, 4°, 35 + 12 Seiten.

[GÖTTEN, GABRIEL WILHELM, 1735:]
Das Jetzt lebende Gelehrte Europa, oder Nachrichten von den vornehmsten Lebens-Umständen und Schriften jetzt lebender Europäischer Gelehrten ..., Braunschweig 1735
Knapp, Georg Christian (1792): Beiträge zur Lebensgeschichte August Gottlieb Spangenbergs (1792). Zum erstenmal hg. von Dr. O. Frick, Halle 1884

[MEUSEL, J.G., 1803ff:]
Lexicon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller, Leipzig: G. Fleischer.

[MOSER, JOHANN JACOB, 1740:]
Beytrag zu einem Lexico der jetzlebenden Lutherisch– und Reformirten Theologen in und um Deutschland ..., Züllichau, in Verlegung des Waysenhauses bey Benjamin Gottlob Frommann, S. 119-138.

NIEMEYER, A[UGUST] H[ERMANN, 1825:]
Art. "Callenberg (Joh. Heinrich), und Callenbergisches Institut, in: J.S.Ersch u. J.G.Gruber (Hg.): Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, T. 14,2, Leipzig: Gleditsch, 1825, 146f.

SCHULZE, J[OH.] L[UDW.], und KNAPP, G[EORG] C[HRISTIAN] u. NIEMEYER, A[UGUST] H[ERMANN,] [Hg.] (1792-96): Franckens Stiftungen. Eine Zeitschrift zum Besten vaterloser Kinder, Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, Bd. 1: 1792; Bd. 2: 1794; Bd. 3: 1796.

[Unschuldige Nachrichten:]
Vollständige Register über die Fünften zehen Jahre der Fortgesetzten Sammlungen von Alten und Neuen Theologischen Sachen, Büchern etc. von Anno 1741 bis 1750 wie auch derselben Supplementa, und die theol. Annales des fünften Decennii vom gegenwärtigen Secula. Verfertiget von M. Johann Christian Messerschmid, Leipzig: Carl Ludwig Jacobi, 1755.

2. Neuere Literatur (ab ca. 1800)

300 Jahre Juden in Halle. Leben, Leistung, Leiden, Lohn, Halle: Mitteldeutscher Verlag, 1992.

ADLER, FRANZ THEODOR (1867): Mittheilungen aus Johann Heinrich Callenbergs Briefen von Dr. Franz Theodor Adler. Herrn Prof. Dr. Kramer zur Feier seines fünfundzwanzigjährigen Jubiläums als Director am 12. November 1867 ehrerbietigst gewidmet vom Lehrercollegium der lateinischen Hauptschule, Halle: Druck der Waisenhaus-Buchdruckerei, 1867, 31 S., 4°

ADLER, TH[EODOR] [Hg.] (1876): Programm der Lateinischen Hauptschule in Halle für das Schuljahr 1875-1876, Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses.

ADLER, TH[EODOR] [Hg.] (1877): Programm der Lateinischen Hauptschule in Halle für das Schuljahr 1876-1877, Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses.

ALTHAUS, HANS PETER (1965): Callenbergs "Kurtze Anleitung", in: Germania Judaica, NF 14 (1965), 9-11.

ALTHAUS, HANS PETER (1966): Nachwort, in: ders. (Hg.) (1966), 283-294.

ALTHAUS, HANS PETER (Hg.) (1966): Johann Heinrich Callenberg. Wilhelm Christian Just Chrysander. Schriften zur jiddischen Sprache. Faksimiledruck nach den Ausgaben von 1733, 1736 und 1750, hg. u. m. einem Nachwort versehen von H.P.Althaus, Marburg: N.G.Elwert (= Quellen zur Geschichte der jiddischen Sprache Bd.3).

ALTHAUS, HANS-LUDWIG (1961): Speners Bedeutung für Heiden– und Judenmission, in: Lutherisches Missionsjahrbuch 1961, 22-43.

ARING, PAUL G. (1980): Christliche Judenmission. Ihre Geschichte und Problematik dargestellt und untersucht am Beispiel des evangelischen Rheinlandes, Neukirchen.

ARING, PAUL G. ([2]1989): Christen und Juden heute – und die "Judenmission"? Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt und untersucht am Beispiel des Protestantismus im mittleren Deutschland, Frankfurt a.M.: Haag + Herchen ([1]1987).

ARING, PAUL G. (1992): 'Wage du, zu irren und zu träumen...' Juden und Christen unterwegs. Theologische Biographien – Biographische Theologie im christlich-jüdischen Dialog der Barockzeit, Leipzig: Universitätsverlag, und Köln: Verlag Wissenschaft und Politik.

ARNOLDI, UDO: Pro Iudaeis. Die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jahrhundert zu Fragen der Judentoleranz, Berlin 1993 (SKI 14).

AßFALG, JULIUS: Nichtislamische religiöse Literatur in arabischer Sprache. Christliche Literatur, in: H. Gätje (Hg.): Grundriß der arabischen Philologie 2. Literaturwissenschaft, Wiesbaden 1987, 384-393.

BABINGER, FRANZ (1915): Gottlieb Siegfried Bayer (1694-1738). Ein Beitrag zur Geschichte der morgenländischen Studien im 18. Jahrhundert, München: J. Schön (Inaugural-Diss. Univ. München).

BALDAUF, INGEBORG (1980): Das Archiv der Brüder-Unität in Herrnhut. Ein Beitrag zur Geschichte seiner Registraturbildner und der Ordnung und Verzeichnung seiner Bestände, in: Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine, Heft 8 (1980), 3-34.

BELTZ, WALTER (1994): Stephan Schultz, der zweite Direktor des Institutum Judaicum und sein Reisebericht 'Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rat auf den Reisen durch Europa, Afrika und Asien ...', in: Goodman-Thau und ders. (Hg.) (1994), 78-92.

BELTZ, WALTER (Hg.) (1995): Übersetzungen und Übersetzer im Verlag J. H. Callenbergs. Internationales Kolloquium in Halle (Saale) vom 22. – 24. Mai 1995, Halle: Martin-Luther-Universität 1995 (Hallische Beiträge zur Orientwissenschaft 19).

BEYREUTHER, ERICH (1975): Zinzendorf und das Judentum (zuerst in: Judaica 19 (1963), 193-246), in: ders. u. G. Mayer (Hg.): Erster Sammelband über Zinzendorf, Hildesheim u.a., 1975, 679-732.

BIELING, R. ([3]1916): Magister Stephan Schultz. Wie er den Juden nah und fern das Evangelium verkündet hat, Berlin: Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden, 3. Aufl. 1916, ca. 20 S. cal

BIESENTHAL, [ohne Vornamen]: Heinrich Christian Immanuel Frommann. Geschichte eines Proselyten, in: Saat auf Hoffnung 6 (1868/69), 217-242 [= Nachdruck aus Dibre Emeth 11 (1855)].

BOBZIN, HARTMUT (1987): Art. "Islam und Christentum II/1. 7.-19. Jahrhundert", in: TRE 16 (1987), 336-349.

BOBZIN, HARTMUT (1991): Art. "Oluf Gerhard Tychsen", in: W. Killy (Hg.): Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache, Bd. 11, München 1991, 459f.

BOBZIN, HARTMUT (1992): Geschichte der arabischen Philologie in Europa bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, in: W. Fischer (Hg.): Grundriß der arabischen Philologie Bd. III, Wiesbaden 1992, 155-187.

BOBZIN, HARTMUT (1995): Die arabischen und arabistischen Publikationen von Johann Heinrich Callenberg, in: W. Beltz (Hg.) (1995), 14-22.

BOBZIN, HARTMUT (1995b): Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Beirut und Stuttgart: Kommission Franz Steiner (Beiruter Texte und Studien 42).

BOCHINGER, CHRISTOPH (1993): Johann Heinrich Callenberg (1694-1760) und das Institutum Judaicum in Halle, AHF Information Nr. 50 vom 24.9.1993 (Arbeitsgemeinschaft außer-universitärer historischer Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland e.V., München).

BOCHINGER, CHRISTOPH (1994): Zur Geschichte des Institutum Judaicum et Muhammedicum (1728-1792), in: Goodman-Thau und Beltz (Hg.) (1994), 45-60.

BOCHINGER, CHRISTOPH (1995): Religiöse Fundamentalien in der Sicht Hallescher Pietisten. Auswahlkriterien der übersetzten Texte, in: W. Beltz (Hg.) (1995), S. 23-32.

BOCHINGER, CHRISTOPH (1996): Aus Anton Heinrich Walbaums Tagebuch – Beobachtungen zur Religionskultur und weltweiten Kommunikation des Hallenser Pietismus in der zweiten Generation, in: Erich Donnert (Hrsg.): Europa in der Frühen Neuzeit (Festschrift Günther Mühlpfordt), Weimar u.a.: Böhlau, 1997, 521-537.

BOCHINGER, CHRISTOPH(1997): Mission als Gegenstand vergleichender religionswissenschaftlicher Forschung, in: Hans-Joachim Klimkeit (Hg.): Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft. Vorträge der Jahrestagung der DVRG vom 4. bis 6. Oktober 1995 in Bonn, Wiesbaden: Harrassowitz, 1997, 171-184.

BOCHINGER, CHRISTOPH(1998): J.H.Callenbergs Institutum Judaicum et Muhammedicum und seine Ausstrahlung nach Osteuropa, in: U. Sträter u. J. Wallmann (Hg.): Halle und Osteuropa, Halle/Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen im Niemeyer-Verlag (Hallesche Forschungen Bd. 1), 331-348.

BOCHINGER, CHRISTOPH (1998a): Arabischstudien und Islamkunde im Hallenser Pietismus des 18. Jahrhunderts, MS, erscheint in: Tagungsband des XXVI. Deutschen Orientalistentags in Leipzig 1995, erscheint ca. 1996.

BOCHINGER, CHRISTOPH, und RYMATZKI, CHRISTOPH (1994b): Das Institutum Judaicum et Muhammedicum, in: H. Budde u. M. Lewy (Hg.): Von Halle nach Jerusalem (Ausstellungskatalog), Halle: Franckesche Stiftungen, 1994, 54-65.

BOOR, FRIEDRICH DE (1983): Art. "Francke, August Hermann", in: TRE Bd. 11 (1983), 312-320.

BOUREL, DOMINIQUE (1988): Die deutsche Orientalistik im 18. Jahrhundert, in: H. Graf Reventlow u.a. (Hg.): Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung, Wiesbaden 1988 (= Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 41), 113-126.

BRECHT, MARTIN (1993): August Hermann Francke und der Hallische Pietismus, in: ders. (Hg.) (1993), 439-539.

BRECHT, MARTIN (1995): Der Hallische Pietismus in der Mitte des 18. Jahrhunderts – seine Ausstrahlung und sein Niedergang, in: ders. u. K. Deppermann (Hg.) (1995), 296-357.

BRECHT, MARTIN, (Hg.) (1993): Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert. Geschichte des Pietismus Bd 1, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

BRECHT, MARTIN und DEPPERMANN, KLAUS (Hg.) (1995): Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert. Geschichte des Pietismus Bd. 2, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

BRENNER, HARTMUT (1968): Protestantische Orthodoxie und Islam. Die Herausforderung der türkischen Religion im Spiegel evangelischer Theologen des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts, Diss. theol.: Heidelberg (MS).

BRUNNER, DANIEL L. (1993): Halle Pietists in England: Anthony William Boehm and the Society for Promoting Christian Knowledge, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht (AGP 29).

BUDDE, HENDRIK, und LEWY, MORDECHAY (Hg.) (1994): Von Halle nach Jerusalem. Halle – ein Zentrum der Palästinakunde im 18. und 19. Jahrhundert (Ausstellungskatalog), Halle: Förderverein der Franckeschen Stiftungen.

CHAUVIN, VICTOR, und ROERSCH, ALPHONSE (1900/1901): Etude sur la vie et les travaux de Nicolaus Clénard, in: Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par L'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, Bd. 60, Brüssel: Hayez (mit eigener Seitenzählung beigebunden).

CLARK, CHRISTOPHER M. (1995): The Politics of Conversion. Missionary Protestantism and the Jews in Prussia 1728-1941, Oxford: Clarendon.

[DALMAN, GUSTAF (1883):] Das Hallesche Institutum Judaicum, in: Saat auf Hoffnung 20 (1883), 143-153.

DALMAN, GUSTAF (1890): Dokumente eines christlichen Geheimbundes unter den Juden im achtzehnten Jahrhundert, in: Saat auf Hoffnung 27 (1890), 18-37.

DALMAN, GUSTAV (1893): Kurzgefaßtes Handbuch der Mission unter Israel, Berlin: Reuther und Reichard (Schriften des Inst. Judaicum in Berlin 18).

DALMAN, GUSTAV, und SCHULZE, ADOLF (1903): Zinzendorf und Lieberkühn. Studien zur Geschichte der Judenmission, Leipzig: Hinrich (Schriften des Inst. Judaicum in Berlin 32).

DELITZSCH, FRANZ (1890): Ein Blick auf Vergangenheit und Gegenwart der protestantischen Missionsthätigkeit. Eine akademische Missionsrede, in: Saat auf Hoffnung 27, H. 4 (1890), 201-217.

DOERFEL, MARIANNE (1995): Pietistische Erziehung. Johann Christian Lerches Memorandum zu Reformbestrebungen am Pädagogium Regii in Halle (1716/22), in: PuN 20 (1995), 90-106.

ECKSTEIN, F[RIEDRICH] A[UGUST] (1842): Chronik der Stadt Halle. Eine Fortsetzung der Dreyhauptschen Beschreibung des Saalkreises. Erste Lieferung, Halle: Buchhandlung des Waisenhauses.

ECKSTEIN, FRIEDRICH AUGUST (1862): Programm der lateinischen Hauptschule in Halle für das Schuljahr 1861-1862, Halle: Waisenhaus-Buchdruckerei, 1862. (= Bibliographie der Lit. über das Waisenhaus, darin des Callenbergischen Instituts zur Bekehrung der Juden und Muhamedaner, S. 53-55) cal.

FLEISCHHAMMER, MANFRED (1958): Die Orientalistik an der Universität Halle (1694-1937), in: WZ Halle-Wittenberg, Ges.-Sprachw. R. VII/4 (1958), 877-884.

FOERSTER, RICHARD (Hg.) (1897): Johann Jacob Reiske's Briefe, Leipzig: S. Hirzel (XVI. Band der Abhandlungen der phil.-hist. Classe der Kgl. Sächs. Ges. der Wissenschaften).

FREYDANK, DIETRICH (1993): Beobachtungen zur Sprache von Todorskijs Übersetzung der 'Vier Bücher vom wahren Christentum' von Joh. Arndt, Halle 1735, in: Goltz u.a. (Hg.) (1993), 325-331.

FRIEDRICH, MARTIN (1988): Zwischen Abwehr und Bekehrung. Die Stellung der deutschen evangelischen Theologie zum Judentum im 17. Jahrhundert, Tübingen: Mohr, 1988.

FRIEDRICH, MARTIN (1989): Rezension: P. G. Aring: Christen und Juden heute, in: PuN 15 (1989), 222-225.

FÜCK, JOHANN (1955): Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig: Otto Harrassowitz.

GENSICHEN, HANS-WERNER (^{3}1976): Missionsgeschichte der neueren Zeit, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht (Die Kirche in ihrer Geschichte Bd. 4,T).

GOLTZ, HERMANN (1979): Ecclesia Universa. Bemerkungen über die Beziehung H.W. Ludolfs zu Rußland und zu den orientalischen Kirchen, in: WZ Halle-Wittenberg, Ges.-Sprachw. R. 28,6 (1979), 19-37.

GOLTZ, HERMANN, MEIßNER, AXEL, und WENIGER, PETER (Hg.) [1993]: Tausend Jahre Taufe Rußlands. Rußland in Europa. Beiträge zum Interdisziplinären und Ökumenischen Symposium in Halle (Saale) 13.-16. April 1988, Berlin: Evang. Verlagsanstalt, o.J. [1993].

GOODMAN-THAU, EVELINE, und BELTZ, WALTER (Hg.) (1994): Von Halle nach Jerusalem. Konferenzbeiträge zur gleichnamigen Tagung der Seminare Jüdische Studien und Christlicher Orient im Institut für Orientalistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in Halle vom 27.-30. Juni 1994, Halle: Martin-Luther-Universität (Hallische Beiträge zur Orientwissenschaft 16).

GRAF, GEORG (1944-53): Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd. 1-5, Città del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana (Studi e testi):
Bd. 1: Die Übersetzungen;
Bd. 2: Die Schriftsteller bis Mitte 15. Jh.;
Bd. 3: Die Schriftsteller Mitte 15. bis Ende 19. Jahrhundert: Melchiten, Maroniten;
Bd. 4: Die Schriftsteller Mitte 15. bis Ende 19. Jahrhundert: Syrer, Armenier, Kopten, Missionsliteratur, Profanliteratur;
Bd. 5: Register.

GUNDERT, WILHELM (1980): Art. "Bibelübersetzungen IV/8: Übersetzungen in andere europäische Sprachen", in: TRE 6 (1980), 297-299.

HARTMANN, A[NTON] TH[EODOR] (1818-20): Olaf Gerhard Tychsen oder Wanderungen durch die mannigfaltigsten Gebiete der biblisch-asiatischen Literatur. Ein Denkmal der Freundschaft und Dankbarkeit, 2 Bde. (Bd. 2 in 3 Abteilungen), Bremen: J.G.Heyse, 1818-1820. [Zit.:
Bd. 1, Bremen 1918 = I;
Bd. 2, Abt. 1, Bremen 1818, = IIa
Bd. 2, Abt. 2, Bremen 1820, = Iib
Bd. 2, Abt. 3, Bremen 1820, = IIc].

HARTMANN, A[NTON] TH[EODOR (1823): Anton Theodor Hartmann's biblisch-asiatischer Wegweiser zu Oluf Gerhard Tychsen oder Wanderungen durch die merkwürdigsten Gebiete der biblisch-asiatischen Literatur, und den merkwürdigen Beilagen, Bremen: J.G.Heyse.

HEMAN, KARL F. (1903): Art. "Mission unter den Juden", in: RE^3 13 (1903), 171-192.

HINRICHS, CARL (1971): Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1971.

HOLT, PETER M. (1957): The Study of Arabic Historians in Seventeenth-Century England. The Background and the Work of Edward Pococke, in ders: Studies in the History of the Near East, London 1973, 27-49 (zuerst 1957).

HORN, JÜRGEN (1992): Studien zu den Märtyrern des nördlichen Oberägypten, Teil II: Märtyrer und Heilige des XI. bis XIV. Oberägyptischen Gaues. Ein Beitrag zur Topographia Christiana Ägyptens, Wiesbaden: Harrassowitz (Göttinger Orientforschungen R. IV, Bd. 15).

JACOBS, EDUARD (1900): Anton Heinrich Walbaum und die piet ist. Bewegung in den Herzogtümern Schleswig und Holstein, Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte, II. Reihe (Beiträge und Mitteilungen), 4. Heft, Kiel 1900, 30-136.

JUNG, MARTIN (1992): Die württembergische Kirche und die Juden in der Zeit des Pietismus, Berlin (SKI 13).

JUNTKE, FRITZ (Bearb.) (1960): Matrikel der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Bd. 1 (1690-1730), Halle: Universitäts– und Landesbibliothek.

KAWERAU, PETER (1958): Amerika und die orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens, Berlin: de Gruyter, 1958 mis, ori

KISCH, GUIDO (1970): Rechts– und Sozialgeschichte der Juden in Halle 1686-1730, Berlin: de Gruyter (Veröff. der Hist. Kommiss. zu Berlin beim Friedr.-Meinecke-Instit. der Freien Univ. Berlin, 32).

KITTEL, RUDOLF (1903): Art. "Michaelis, Johann Heinrich", in: RE^3 Bd.13 (1903), 53-56.

KRAMER, GUSTAV (1880-82): August Hermann Francke. Ein Lebensbild, Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, Bd. 1 (1880), Bd. 2 (1882).

KRATSCHKOWSKI, I.J. (1957): Die russische Arabistik. Umrisse ihrer Entwicklung, Leipzig.

KRIEBEL, MARTIN (1955): Das pietistische Halle und das orthodoxe Patriarchat von Konstantinopel: 1700 – 1730, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas N.F. 3 (1955), 50-70.

KRIEBEL, MARTIN (1955a): Die Brüdergemeine und das orthodoxe Patriarchat von Konstantinopel. Begegnungen und Unterhandlungen 1739 – 1741, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas N.F. 3 (1955), 225-244.

LATOURETTE, KENNETH S. (1939): A History of the Expansion of Christianitiy. Vol III: Three Centuries of Advance, A.D. 1500 – A.D. 1800, New York und London (zit. nach Nachdruck: Exeter u. Grand Rapids: The Paternoster Press, 1791).

LAU, FRANZ (²1971): Art. "Callenberg, Johann Heinrich", NDB 3 (²1971), 96.

LE ROI, J[OHANNES] F.A. DE (1878): Stephan Schultz. Ein Beitrag zum Verständnis der Juden und ihrer Bedeutung für das Leben der Völker, Gotha: Friedr. Andr. Perthes, 1878.

LE ROI, J[OHANNES] F.A. DE(1884/1891/1892): Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet. Erster Band: [...] in der Zeit der Herrschaft christlicher Lebensanschauungen unter den Völkern. Von der Reformation bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, Karlsruhe und Leipzig: H. Reuther, 1884; Zweiter Band: [...] in der Zeit des Zwiespalts in der christlichen Lebensanschauung unter den Völkern. A. Zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. Das europäische Festland während des 19. Jahrhunderts, Berlin: H. Reuther, 1891; Dritter Band: [...] B. Grossbritannien und die aussereuropäischen Länder während des 19. Jahrhunderts. Nachträge

und Register zum ganzen Werke, Berlin: H. Reuther, 1992. (Fotomech. Neudruck Bd. 1-3: Leipzig: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen

LE ROI, J[OHANNES] F.A. DE (1884a): Das Institutum Judaicum in seiner Blüthezeit 1728-1760. (Besonderer Abdruck aus des Verfassers größerem Werke 'Die evangelische Christenheit und die Juden'), Karlsruhe und Leipzig: H Reuther, 1884.

LIEBAU, HEIKE (1993): Die Quellen der Dänisch-Halleschen Mission in Tranquebar in deutschen Archiven. Ihre Bedeutung für die Indienforschung, Berlin: Das Arabische Buch (Arbeitshefte Forschungsschwerpunkt Moderner Orient; Nr. 2).

MEYER, DIETRICH (1995): Zinzendorf und Herrnhut, in: Brecht u. Deppermann (Hg.) (1995), 3-106.

MEYER, DIETRICH (Hrsg.) (1987): Bibliographisches Handbuch zur Zinzendorf-Forschung, Düsseldorf.

MIETZSCHKE, ALFRED (1941): Heinrich Milde. Ein Beitrag zur Geschichte der slavistischen Studien in Halle, Leipzig: Komm. Harrassowitz (Veröffentlichungen des Slavischen Instituts an der Fr.-Wilh.-Univ. Berlin 29).

MOENNIG, ULRICH (1993): O S. Schultze kai o A. Fr. Woltersdorf. Pelates sto biliopôleio toy Bortoli stê Benetia (1750), in: Mnêmôn 15 (Athen 1993), 149-173.

MOENNIG, ULRICH (1994): Zwei Bände mit Neograeca der Hallenser Waisenhausbibliothek, in: Thêsaurismata 24 (1994), 274-281.

MOENNIG, ULRICH (1995): Die neugriechischen Editionen im Verlagsprogramm Callenbergs, in: Beltz (Hg.) (1995), 66-73.

MÜLLER, THOMAS (1994): Die Archivalien zu J. H. Callenberg und dem Institutum Judaicum, in: Goodman-Thau und Beltz (Hg.) (1994), 24-44.

NESTLE, EBERHARD, und REUß, EDUARD (1904): Art. "Polyglottenbibeln", in: RE³ 15 (1904), 528-535.

NILSON, PAUL H.: Western Turkish Versions of the Bible, in: The Bible Translator 17 (London 1966), 133-138.

PELIKAN, HEIKE (1987): Die 'Grammatica Hindostanica' des Benjamin Schultze. Quelle zur Erforschung des Dakkhini des 18. Jahrhunderts, hrsg. v. Burchard Brentjes, Halle/S.: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Wissenschaftliche Beiträge 1987/35 (I 41).

PESCHKE, ERHARD (Hg.) (1969): August Hermann Francke: Werke in Auswahl, Berlin: Luther-Verlag.

PLITT, GUSTAV (1876): Art. "Callenberg, Johann Heinrich", in: ADB, Bd. 3 (1876), 707f.

PODCZECK, OTTO (1958): Die Arbeit am Alten Testament in Halle zur Zeit des Pietismus – Das Collegium Orientale theologicum A. H. Franckes, in WZ Halle-Wittenberg GS 7 (1958), 1059-1078.

PODCZECK, OTTO (1963): Das Callenberg'sche Institutum Judaicum 1728-1791. Notizen zu einer erforderlichen Studienarbeit, in: Lutherische Rundschau 13 (1963), 542-544 cal

PODCZECK, OTTO (Hrsg.) (1962): August Hermann Franckes Schrift über eine Reform des Erziehungs– und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der evangel. Kirche des 18. Jhdts. Der grosse Aufsatz. Mit einer quellenkundlichen Einführung, Berlin: Akademie-Verlag.

RAABE, PAUL (1994): Ein paar Bemerkungen zu den Drucken des Institutum Judaicum in Halle im 18. Jahrhundert, in: Goodman-Thau und Beltz (Hg.) (1994), 61-65.

RAABE, PAUL, u.a. (1996): Pietas Hallensis Universalis. Weltweite Beziehungen der Franckeschen Stiftungen im 18. Jahrhundert, Halle: Franckesche Stiftungen (Ausstellungskatalog).

REICHEL, GERHARD (1902): Die Entstehung einer Zinzendorf feindlichen Partei in Halle und Wernigerode, in: ZKG 23 (1902), 549-592

REICHEL, GERHARD (1906): August Gottlieb Spangenberg. Bischof der Brüderkirche, Tübingen: Mohr.

REICHEL, GERHARD (1914): Der 'Senfkornorden' Zinzendorfs. Ein Beitrag zur Kenntnis seiner Jugendentwicklung und seines Charakters. 1. Teil: Bis zu Zinzendorfs Austritt aus dem Pädagogium in Halle, in: Berichte des theol. Seminars der Brüdergemeine in Gnadenfeld, H. IX, Leipzig 1914.

RENGSTORF, KARL-HEINRICH, und KORTZFLEISCH, S.V. (Hg.) (1968): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen, 2 Bde., München und Stuttgart: dtv / Klett-Cotta, 1988 (zuerst Stuttgart 1968).

RENGSTORF, KARL-HEINRICH (1989): JOHANN HEINRICH MICHAELIS und seine Biblia Hebraica von 1720, in: N. Hinske (Hg.): Zentren der Aufklärung I: Halle – Aufklärung und Pietismus, Heidelberg: L.Schneider (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 15), 15-64.

RICHTER, [OHNE VORNAME] (1868/9): JOHANN HEINRICH CALLENBERG. Eine Ehrenrettung, in: Saat auf Hoffnung 6 (1868/69), 242-246.

RYMATZKI, CHRISTOPH (1993): Die Frage der Judenbekehrung in Johann Müllers "Unvorgreifflicher Entwurf" (Ms: Diplomarbeit Theol. Fakultät der Universität Halle).

RYMATZKI, CHRISTOPH (1994): Johann Müllers 'Licht am Abend'. Ein Beitrag zur Charakterisierung der theologischen und geistesgeschichtlichen

Ausrichtung des Instituts anhand seiner bedeutendsten Missionsschrift, in: Goodman-Thau und Beltz (Hg.) (1994), 66-77.

RYMATZKI, CHRISTOPH (1995): Biographische Anmerkungen zu den Übersetzern, in: Beltz (Hg.) (1995), 33-45.

SCHMIDT, MARTIN (²1988): Judentum und Christentum im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts, in: K. H. Rengstorf und S. v. Kortzfleisch (Hg.): Handbuch Kirche und Synagoge Bd. 2, ²1988, 87-128.

SCHNURRER, CHRISTIANUS FRIEDRICUS DE (1811): Bibliotheca Arabica. Auctam nunc atque integram, Halae ad Salam.

SCHRADER, HANS-JÜRGEN (1988): Sulamiths verheißene Wiederkehr. Hinweise zu Programm und Praxis der pietistischen Begegnung mit dem Judentum, in: H.O. Horch u. H. Denkler (Hg.): Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg, Bd. 1, Tübingen: Niemeyer, 71-107.

SCHRÖDER, KONRAD (1987): Biographisches und Bibliographisches Lexikon der Fremdsprachenlehrer des deutschen Raumes Bd. 1: Quellenverzeichnis, Buchstaben A-C, Augsburg.

SEYBOLD, C.F. (1910): Der gelehrte Syrer Carolus Dadichi († 1734 in London), Nachfolger Salomo Negri's († 1729), in: ZDMG 64 (1910), 561-601.

SEYBOLD, C.F. (1920): Zum Namen Dadichi, in: ZDMG 74 (1920), 292.

SEYBOLD, C.F. (1920a): Nochmals Carl Rali Dadichi, in: ZDMG 74 (1920), 464f.

SEZGIN, FUAD (Hg.) (1990-1995): Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde von den Anfängen bis 1986 nebst Literatur über die arabischen Länder der Gegenwart, Bd. 1-20, Frankfurt/M.: Inst. für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.

STRÄTER, U., und WALLMANN, J. (Hg.) (1998): Halle und Osteuropa, Halle/Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen im Niemeyer-Verlag 1998 (Hallesche Forschungen Bd. 1).

SUCHIER, WOLFRAM (1919): C.R. Dadichi oder wie sich deutsche Orientalisten von einem Schwindler düpieren ließen. Ein Kapitel aus der deutschen Gelehrtenrepublik der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Halle/Saale: Karras.

SÜCHTING, KAY (1994): Gründung und Anfänge des Institutum Judaicum Delitzschianum in Leipzig, in: Goodman-Thau und Beltz (Hg.) (1994), 93-109.

SÜß, HERMANN (1995): Bermerkungen zur altjiddischen Literatur als Glaubensfestiger für das niedere Judenvolk – und Jiddisch als christliches Missionsinstrument, in: Beltz (Hg.) (1995), 86-88.

TERING, ARVO (Hg.) (1994): Gelehrte Kontakte der Universität Halle zu Est-, Liv– und Kurland zur Aufklärungszeit. Ausstellung aus Anlaß des 300.

Jubiläums der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Tartu: Universitätsbibliothek, 1994.

TETZNER, JOACHIM (1955): H.W. Ludolf und Russland, Berlin: Akademie-Verlag.

TRÖGER, HEIKE (1995): Oluf Gerhard Tychsen und seine Beziehung zum Institutum Judaicum et Muhammedicum, in: Beltz (Hg.) (1995), 66-73.

ULLRICH, HERMANN (1909): Johann Friedrich Bachstrom. Ein Gelehrtenleben aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte (Leipzig und Wien) 16 (1909), 28-58. 320-349

ULLRICH, HERMANN (1910): Art. Bachstrom, in: ADB 55 (Allg. Dt. Biographie. Nachträge bis 1899: Wandersleb – Zwirner, Leipzig 1910), 664-667.

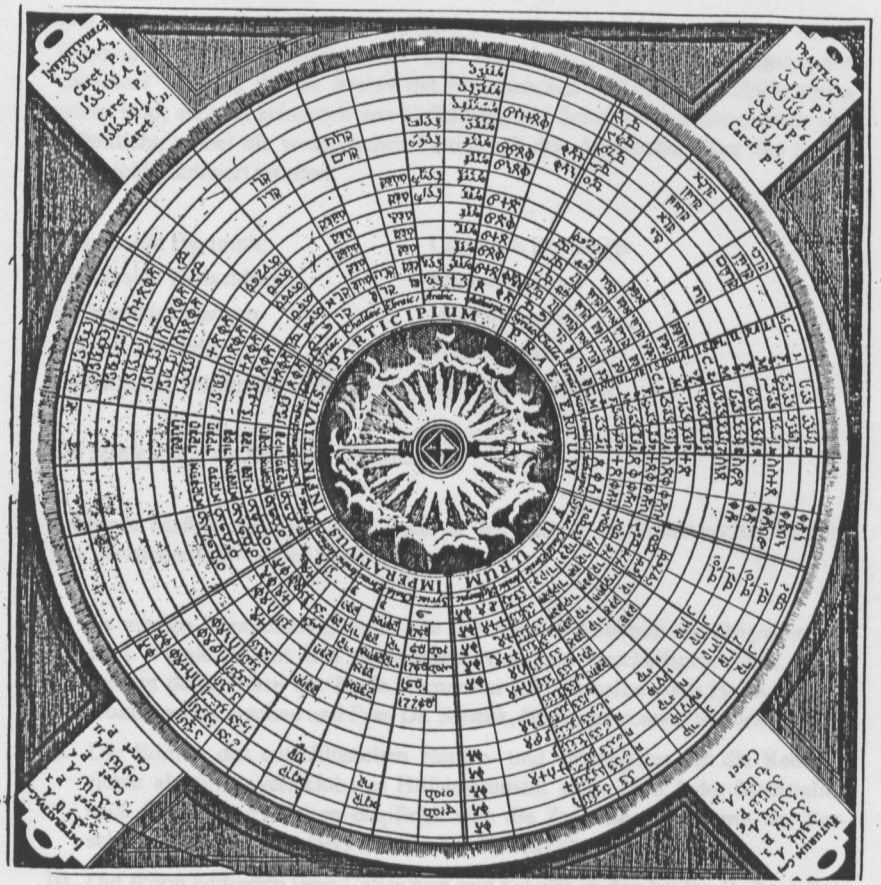
WALLMANN, JOHANNES (1990): Der Pietismus, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht (= Die Kirche in ihrer Geschichte Bd. 4, Lief. 0 1)

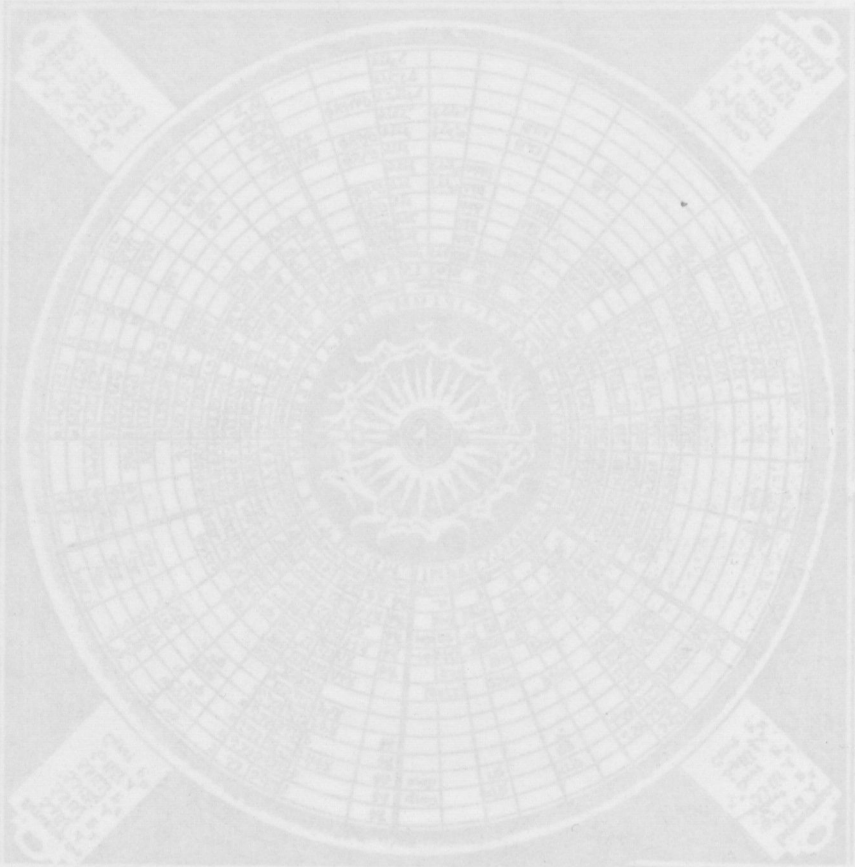
WARNECK, GUSTAV ([10]1913): Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart, Berlin.

WINTER, EDUARD (1953): Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde im 18. Jahrhundert, Berlin: Akademie-Verlag.

WINTER, EDUARD (1954): Die Pflege der West– und Südslavischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte des bürgerlichen Nationwerdens der west– und südslavischen Völker, Berlin: Akademie-Verlag.

WOLF-CROME, EDITHA (1977): Stephanus Schultz. Aus den Lebenserinnerungen. Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa, Hamburg.


PARTICIPIUM
PRAETERITUM
IMPERATIVUS
INFINITIVUS



(Walter Beltz)
Projekt
Edition der Reiseberichte der Callenbergschen Judenmissionare

Die nachstehenden Professorinnen und Professoren vereinigen sich zu einem Gremium, das die Reiseberichte der von J. H. Callenberg ausgesandten „Studiosi" editiert, die im Archiv der Franckeschen Stiftungen zu Halle aufbewahrt sind; sie sind seinerzeit von Callenberg und Schultz nur auszugsweise veröffentlicht, wobei die wesentlichen Partien mit den Auskünften über das Judentum nicht publiziert wurden:

Universität Bayreuth:	Christoph Bochinger
Universität Düsseldorf	Marion Aptroot
Universität Erlangen	Hartmut Bobzin
Universität Halle	Walter Beltz
Franckesche Stiftungen Halle	Dr. Thomas Müller

Sie wählen sich als Sprecher Dr. Müller.

Folgende Maßnahmen, um die Edition in den Reihen der Franckeschen Stiftungen vorzubereiten, werden beschlossen:

I. Es werden Kandidaten gesucht, die sich mit der Abschrift der Originale und dem Vergleich mit den gedruckten Auszügen beschäftigen. Herr Veltri schlägt dafür Herrn Dr. Paolo Bernardini vor. Es sollte auch Herrn Dr. Jan Doktor aus Warschau und Frau Dr. Schenk, Berlin gewonnen werden.

II. Die Edition des entschlüsselten Namen- und Ortsregister für die Reiseberichte als ein unverzichtbares Hilfsinstrument sollte Heft I der Materialien sein. Bei allen Editionen empfiehlt sich die Zusammenarbeit mit der Forschungsstelle Prof. Sträters „Hallischer Pietismus".

III. Die schon editierten (von Callenberg und Schultz in den beiden Reihen) Reiseberichte sollten mit den Originalen verglichen werden und den Publikationen folgend vollständig editiert werden.

IV. Die noch nicht editierten Reiseberichte werden zum Druck vorbereitet. Die drei Bearbeiter schicken fortlaufend die Abschriften an die Mitglieder des Gremiums.

V. Bei den einzelnen Editionen werden wichtige Begriffe in Registern zusammengefaßt, die in einem letzten Band als Zentralregister zusammengefaßt

werden. Die kommentierenden und erklärenden Anmerkungen werden von den drei Bearbeitern so weit möglich erarbeitet und von den Mitgliedern des Gremiums überarbeitet.

VI. Der Abdruck aus der Dokumentation der Habilschrift von Ch. Bochinger , S. 300-361, welche alle Quellen enthält, wird vorgeschlagen.

VII. Die Mitglieder des Gremiums beteiligen sich an den aus ihren Fachgebieten stammenden Begriffen. Es bleibt ihnen freigestellt, auch noch andere Kolleginnen und Kollegen dazu aufzufordern.

Martin Schwarz-Lausten - Kopenhagen und Prof. Veltri - Halle, erklären sich bereit, mitzuarbeiten

Herr Beltz bemüht sich um Sponsoren.

Halle, den 26. Mai 1997

(Walter Beltz)

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft

Folgende Nummern sind noch lieferbar:
7, 8, 9, 10, 21, 22, 23

Bestellungen sind zu richten an:

Fachbereich Kunst- und Altertumswissenschaften
Institut für Orientalistik
Heinrich-und-Thomas-Mann-Str. 22
06099 Halle

Die Zustellung erfolgt gegen Nachnahme von 5.00 DM.