

JIDISCHE SHTUDIES · BAND 18

Marion Aptroot, Rebekka Voß (Hg.)

Libes briv (1748/49)

Isaak Wetzlars pietistisches Erneuerungsprogramm des Judentums

Textedition, Übersetzung, Kommentar
und historische Beiträge

Buske

יִיִדִישֶׁ שְׂטוּדִיִּים
jidische shtudies

Marion Aptroot, Rebekka Voß (Hg.)

Libes briv (1748/49)

יִדִישֶׁ שְׂטוּדִיעַס
jidsche shtudies

jidische shtudies

Beiträge zur Geschichte der Sprache
und Literatur der aschkenasischen Juden

Herausgegeben von Simon Neuberg
und Erika Timm

Band 18

Libes briv (1748/49)

Isaak Wetzlars pietistisches
Erneuerungsprogramm des Judentums
Textedition, Übersetzung, Kommentar
und historische Beiträge

Herausgegeben von Marion Aptroot und Rebekka Voß
unter Mitarbeit von Avraham Siluk



BUSKE

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet abrufbar über: <https://portal.dnb.de>

ISBN 978-3-96769-013-2
ISBN eBook (PDF) 978-3-96769-114-6
ISSN 0720-6666

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)

© 2021 Helmut Buske Verlag GmbH, Hamburg. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Marion Aptroot. Druck und Bindung: Totem, Inowrocław. Printed in Poland.

Inhalt

Marion Aptroot und Rebekka Voß Vorwort	VII
Rebekka Voß und Avraham Siluk Pietistische Erneuerung im Judentum: Isaak Wetzlars <i>Libes briv</i> im Kontext des protestantischen Pietismus und seiner Judenmission	1
Shmuel Feiner The <i>Libes briv</i> in Its Historical Context: The Year 1748/49	41
Avraham Siluk Im Visier der Kritik: Zur Frömmigkeit der Juden in Celle und der Region Hannover in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts	49
Pia Schmid Isaak Wetzlars pädagogisches Programm im Vergleich zur pietistischen Pädagogik August Hermann Franckes	79
Marion Aptroot Die Sprache von Isaak Wetzlars <i>Libes briv</i>	91
Jasmina Huber und Marion Aptroot Die Handschriften von Isaak Wetzlars <i>Libes briv</i> : Beschreibung, Vergleich, Bearbeitungstendenzen	103
Marion Aptroot und Jasmina Huber Zu dieser Ausgabe	127
Jasmina Huber und Marion Aptroot Zur Übersetzung	129
Isaak Wetzlar <i>Libes briv</i>	133
Abkürzungsverzeichnis	365
Abbildungsverzeichnis	367
Literaturverzeichnis	369

Marion Aptroot und Rebekka Voß

Vorwort

1748/49 verfasste Isaak Wetzlar (1685/90–1751), ein gebildeter und weit gereister jüdischer Kaufmann aus Celle in Niedersachsen, eine religiös-ethische Reformschrift auf Jiddisch, *Libes briv*, die hier erstmals in einer umfangreich historisch eingeleiteten, kritischen Edition mit deutscher Übersetzung präsentiert wird. In seinem *Libes briv* wandte sich der Autor kurz vor seinem Tod mit einer scharfen Sozialkritik an seine jüdischen Brüder und Schwestern in Mitteleuropa, verbunden mit dem dringenden Aufruf zur religiösen Erneuerung und Vorschlägen zur Reform der jüdischen Gesellschaft. Neben einer weitreichenden Erziehungsreform forderte Wetzlar die Rückbesinnung auf die zentralen Werte des Judentums: hingebungsvolles Gebet, Buße, gute Taten und Nächstenliebe. Von den traditionellen Führungseliten der Rabbiner und Gemeindevorsteher verlangte er Unterstützung im Vorgehen gegen den diagnostizierten gesellschaftlichen Verfall. Eine vergleichbare, ähnlich umfangreiche jüdische Reformschrift auf Jiddisch ist aus dieser Zeit nicht bekannt.

In der bisherigen Forschung wurde der *Libes briv* zwischen traditioneller Musarliteratur, moralisch-ethischen Erbauungsschriften, und der Frühaufklärung verortet. So wurde Isaak Wetzlar zu den frühen *maskilim* gezählt, den Vorläufern Moses Mendelssohns und Vorboten der Haskalah, der jüdischen Aufklärung. Ein mindestens ebenso gewichtiger Bezugspunkt des *Libes briv*, der in der Forschung lange übersehen wurde, ist jedoch der zeitgenössische Pietismus, die einflussreiche Erweckungsbewegung im europäischen Protestantismus des späteren 17. und 18. Jahrhunderts. So weisen Wetzlars Ansätze zur Reform jüdischer Gesellschaft und Religion bemerkenswerte Ähnlichkeiten zu den pietistischen Programmen religiöser Erneuerung und Erziehungsreform auf. Zwar haben Autoren wie Stefan Rohrbacher und Morris Faienstein auf eine korrespondierende Haltung Wetzlars und der Pietisten hingewiesen; sie schreiben diese allerdings voneinander unabhängigen, parallelen Entwicklungen in den beiden Religionsgemeinschaften zu. Tatsächlich offenbart Isaak Wetzlars Werk jedoch eine viel intensivere Interaktion mit dem protestantischen Pietismus und seinen Vertretern, als bisher bekannt. Es ist bezeichnend, dass der Autor des *Libes briv* fromme Christen als Vorbild anführt, an dem sich seine jüdischen Glaubensgenossen ein Beispiel nehmen sollten. Wetzlar setzte sich aber auch darüber hinaus wesent-

lich mit pietistischen Schriften in Form und Inhalt auseinander. Dies ist bereits auf den ersten Blick in der für seine Reformschrift gewählten literarischen Form ersichtlich, die des wohlmeinenden, aus Nächstenliebe verfassten Sendschreibens, ein Genre, das auch für pietistische Missionsschriften jener Zeit populär war. Wetzlar besaß mehrere dieser ebenfalls auf Jiddisch verfassten Traktate aus dem Verlag des Institutum Judaicum et Muhammedicum in Halle an der Saale, einem Zentrum der pietistischen Judenmission. Zudem unterhielt Isaak Wetzlar persönliche Kontakte mit den Missionaren aus Halle und führte mit einem von ihnen ein langes Gespräch in seinem Wohnhaus in Celle, welches ihm wichtige Impulse für seinen *Libes briv* gab.

Wetzlars Dialog mit dem Pietismus wird im ersten Kapitel „Pietistische Erneuerung im Judentum: Isaak Wetzlars *Libes briv* im Kontext des protestantischen Pietismus und seiner Judenmission“ von Rebekka Voß und Avraham Siluk nachgezeichnet. Auf Grundlage unbeachteter Quellen zur Halleschen Mission zeigen die beiden Autoren vier Interaktionsebenen Wetzlars mit dem Pietismus auf. Zunächst wird die Funktion erörtert, die Christen und ihre Frömmigkeit, insbesondere in ihrer pietistischen Spielart, in der Argumentation im *Libes briv* erfüllten, und die Rolle des Pietismus und seiner Judenmission in Wetzlars lokalem und regionalem Umfeld untersucht. Der dritte Teil analysiert die religiös-literarische Auseinandersetzung des *Libes briv* mit Halleschen Missionstraktaten. Zuletzt werden inhaltliche Parallelen zwischen *Libes briv* und zeitgenössischem Pietismus aufgezeigt, die eine erstaunliche Aneignung pietistischer Werte, Konzepte und Praktiken für das Judentum offenbaren.

Weitere historische und sprachwissenschaftliche Beiträge in diesem Band geben Einblick in Zusammenhänge, die für das Verständnis von Isaak Wetzlars *Libes Briv* in seinem größeren historischen, kulturellen und religiösen Kontext ebenfalls von Bedeutung sind. In „The *Libes briv* in Its Historical Context: The Year 1748/49“ stellt Shmuel Feiner Isaak Wetzlars Reformschrift in den Kontext der geistig-literarischen Strömungen der europäischen Aufklärung. So erschienen drei zentrale Werke der Aufklärung, Denis Diderots große französische *Encyclopédie*, Montesquieus *De l'esprit des lois* (Vom Geist der Gesetze) und Gotthold Ephraim Lessings Theaterstück *Die Juden*, in demselben Jahr 1748/49, als Wetzlar seine eigene Schrift vollendete. Feiner hebt die Parallelen in Wetzlars Streben nach einer Verbesserung der Gesellschaft zu zentralen Werten der Aufklärung hervor.

Wie viele seiner jüdischen und christlichen Zeitgenossen kritisierte Isaak Wetzlar Missstände in der jüdischen Gesellschaft und lässt den Eindruck einer tiefgreifenden Krise der Frömmigkeit im aschkenasischen Judentum des 18. Jahrhunderts entstehen. Im dritten Kapitel, „Im Visier der Kritik: Zur Frömmigkeit der Juden in Celle und der Region Hannover in der ersten Hälfte des

18. Jahrhunderts“, überprüft Avraham Siluk die gängige Forschungsmeinung, dass das von Wetzlar entworfene desolate Bild ein realistisches Zeugnis seiner Epoche sei. Siluks Auswertung verschiedener Quellen jüdischer wie christlicher Provenienz zum religiösen Leben der Juden in Wetzlars Umfeld zeigt hingegen, dass Wetzlars Kritik in vielerlei Hinsicht eine stereotype Überzeichnung der Zustände darstellt, die nicht zuletzt auch auf christliche Fremdbeschreibungen zurückgreift. Wetzlars Erwägungen für die Verallgemeinerung und Zuspitzung eigener Erfahrungen waren demnach taktischer Art, um seinen Reformvorschlägen Dringlichkeit und Gehör zu verschaffen.

Aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive vergleicht Pia Schmid Isaak Wetzlars pädagogisches Programm mit der pietistischen Pädagogik August Hermann Franckes, des Hauptvertreters des Halleschen Pietismus. Freilich gibt es keine Hinweise darauf, dass Wetzlar Franckes Schriften kannte oder pädagogische Vorstellungen aus dem Pietismus rezipierte, jedoch lassen sich einige Parallelen in der Argumentation für eine Bildungsreform erkennen: Kritik am vorgefundenen Erziehungssystem als Indikator für die schlechte Verfassung der Religionsgemeinschaft, die Betonung der Notwendigkeit des Verstehens religiöser Inhalte durch die Gläubigen und die Propagierung einer grundsätzlich verbesserten Mädchenerziehung. Schmid stellt heraus, dass Wetzlar seine Forderungen zudem im gleichen Sinnhorizont wie pietistische Vertreter mit der Notwendigkeit der praktizierten Religion (*praxis pietatis*) begründet.

Isaak Wetzlars *Libes briv* wurde nie gedruckt, aber er ist in neun Handschriften und Handschriftfragmenten erhalten, die zwischen dem späteren 18. und frühen 19. Jahrhundert entstanden, was für seine große Verbreitung spricht. In ihrem Kapitel über die Sprache des Werkes stellt Marion Aprotroot die Frage, wie nah die Sprache der überlieferten Manuskripte am ursprünglichen (verlorenen) Originaltext des Isaak Wetzlar ist, und beschreibt charakteristische sprachliche Merkmale der Leithandschrift der vorliegenden Edition. Sie kann dabei aufzeigen, dass die Kopisten stark in den Text eingriffen, ihn kürzten und modernisierten. Die Leithandschrift (MS. Mich. 297, Bodleian Library, Oxford University) sowie eine andere Handschrift desselben Schreibers (MS. 2333, Special Collections, The Library of The Jewish Theological Seminary of America, New York) sind wahrscheinlich kurz nach Vervollendung von Wetzlars Text entstanden und überliefern zusammen die wohl vollständigste Variante des *Libes briv*. Bezeichnend für beide Handschriften ist, dass sie sich um eine überregionale Standardsprache bemühten, was die Identifizierung ihres jeweiligen Entstehungsortes erschwert.

Einführend zur jiddischen Textausgabe des *Libes briv* beschreiben Jasmina Huber und Marion Aprotroot die überlieferten Handschriften und begründen die

Wahl der Leithandschrift, die als Basis für die vorliegende Edition dient. Im Unterschied zu gängiger Übersetzungspraxis beinhaltet die deutsche Übersetzung auch Ehrentitel, Interjektionen und andere Ausdrücke, die den frommen Stil des Textes zum Ausdruck bringen. Die jiddische Textausgabe wird begleitet von einem Apparat mit Textvarianten. Die deutsche Übersetzung ist mit ergänzenden Erklärungen zu Begriffen, Personen und Buchtiteln versehen. Eine englische Übersetzung von Rebecca Wolpe wird im Internet veröffentlicht.

Die kulturelle Einordnung des *Libes briv* wird nicht allein durch seine Sprache oder die Auseinandersetzung mit dem protestantischen Pietismus bestimmt. Aus den im Text zitierten Werken wird zudem die jüdische intellektuelle Welt ersichtlich, in der Isaak Wetzlar sich verortete. Er zieht die jüdische Traditionsliteratur heran, Bibel, Talmud und Midrasch, und verweist auf zahlreiche rabbinische und religionsphilosophische Werke des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Judentums. Besondere Zentralität nimmt dabei religiös-ethische Literatur ein, allen voran Bahya ibn Pakudas *Ḥovot ha-lehavot* (Herzenspflichten) und Abraham Jagels *Lekah tov* (Gute Lehre), die Wetzlar seinen Leserinnen und Lesern zur Erbauung und zur Stärkung ihres religiösen Grundwissens als Lektüre empfiehlt. Das jüdische Schrifttum diente ihm stets als Quelle, um seine inhaltlichen Anleihen aus dem Pietismus mit der jüdischen Tradition in Einklang zu bringen. Damit erweist sich Isaak Wetzlars jiddische Reformschrift als ein einzigartiges Zeugnis des jüdisch-christlichen Dialogs in der Frühen Neuzeit. Sein pietistisches Erneuerungsprogramm des frühneuzeitlichen aschkenasischen Judentums war zugleich ein Produkt des Kulturtransfers aus dem Christentum und eine jüdische Erwiderung auf die pietistische Mission.

Danksagung

Dieses Buch ist das Ergebnis eines judaistisch-jiddistischen Kooperationsprojekts, das durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft von 2013–2018 gefördert wurde. Gemeinsame Vorarbeiten wurden lange vorher am Institut für Jüdische Studien an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf durchgeführt. Unser Dank gilt zunächst Stefan Rohrbacher, der uns als erster mit Wetzlars *Libes briv* bekannt gemacht und uns von der Bedeutung einer wissenschaftlichen Ausgabe mit deutscher Übersetzung überzeugt hat. Das Vorhaben konnte schließlich mit unseren Projektteams in Düsseldorf und Frankfurt am Main umgesetzt werden. Wir möchten uns bei Jasmina Huber und Avraham Siluk für die ausgezeichnete Zusammenarbeit bedanken; Avraham Siluks Mitarbeit bei der Drucklegung dieses Buches war unverzichtbar. Sigrid Lethen

und Monika Eise haben das Projekt administrativ betreut und unsere studentischen Hilfskräfte Talitha Breidenstein, Marc Brode, Mellanie Plewa, Alena Rabenau, Kathrin Schön und Fin Westerkamp haben viele unterstützende Aufgaben übernommen. Für die Aufnahme in die Reihe *jidische schtudies* sind wir den Reihenherausgebern Erika Timm und Simon Neuberger zu Dank verpflichtet. Wir danken Rebecca Wolpe für Korrekturen zum jiddischen Text und für die englische Übersetzung des *Libes briv*, Uta Schmidt für das Korrekturlesen der deutschen Textübersetzung und Wolfgang Treue für das Korrekturlesen der deutschen Aufsätze in diesem Band. Die Betreuung der Drucklegung bei Buske haben Michael Hechinger, Axel Kopido (gest. 2020) und Tim Oliver Pohl übernommen.

Weiterhin waren wir bei der Quellenbeschaffung auf die freundliche Hilfe der Mitarbeiter*innen in zahlreichen Bibliotheken und Archiven weltweit angewiesen. Wir danken insbesondere: César Merchán-Hamann und der Bodleian Library der University of Oxford, der Bibliothek des Jewish Theological Seminary of America, Ilana Tahan und der British Library, Rachel Boertjens und der Universiteitsbibliotheek Amsterdam, Rachel Mistrati, Rivka Plesser und der Handschriftenabteilung sowie dem Institute for Microfilmed Hebrew Manuscripts der National Library of Israel, Brigitte Klosterberg und dem Archiv der Franckeschen Stiftungen zu Halle, der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, dem Niedersächsischen Hauptstaatsarchiv Hannover sowie dem Stadtarchiv Celle.

Zuletzt gebührt unser großer Dank für wertvolle Anregungen auf dem langen Weg zur Entstehung dieses Bandes Yaacov Deutsch, Jan Doktor, Aya Elyada, Shmuel Feiner, Lutz Greisiger, Iris Idelson-Shein, Patrick Koch, Kristian Mejrup, Elke Morlok, Simon Neuberger, Nathanael Riemer, David Ruderman, Pia Schmid und Peter Vogt sowie den namentlich nicht genannten Teilnehmer*innen der internationalen Konferenzen, Workshops und Kolloquia, auf denen wir unsere Forschungsergebnisse zu Isaak Wetzlars *Libes briv* diskutiert haben.

Marion Aptroot und Rebekka Voß, März 2021

Rebekka Voß und Avraham Siluk

Pietistische Erneuerung im Judentum:
Isaak Wetzlars *Libes briv* im Kontext
des protestantischen Pietismus und seiner Judenmission

Der *Libes briv*, eine jiddische Reformschrift des jüdischen Kaufmanns Isaak Wetzlar aus dem niedersächsischen Celle, ist eine bemerkenswerte Quelle zur jüdischen Geschichte im 18. Jahrhundert. Er stellt eine ungewöhnlich scharfe Sozialkritik am desolaten religiösen und moralischen Zustand der jüdischen Gesellschaft Mitteleuropas dar. Der Autor, der die Schrift 1748/49 kurz vor seinem Tod vollendete, bemängelt darin die Unzulänglichkeiten des jüdischen Bildungswesens, die nicht nur zur schwindenden Gelehrsamkeit der jüdischen Eliten, sondern auch zu großen Defiziten im religiösen Wissen allgemein führten. Zudem beanstandet er die mangelnde Frömmigkeit unter aschkenasischen Juden, die in ihrer gesamten Lebensführung, vor allem aber im unangemessenen Verhalten während des Gottesdienstes zum Ausdruck komme. Sogar Rabbiner und Gemeindeälteste seien kein Vorbild mehr, da sie dem gesellschaftlichen Verfall wenig entgegensezten.

Um die beobachteten Missstände zu beheben, entwirft Wetzlar im *Libes briv* ein Programm zur Gesellschaftsreform. Er fordert eine allgemeine Umkehr im Lebenswandel sowie ein Umdenken innerhalb der Führungselite der Rabbiner und Gemeindevorsteher. Zu diesem Zweck ruft er zur Rückbesinnung auf die zentralen Werte des Judentums auf: hingebungsvolles Gebet, Buße und gute Taten. Allen voran erklärt er die Nächstenliebe zum höchsten Prinzip des Judentums und Schlüssel zum Verständnis der Torah. Praktisch schlägt er die Neuordnung der jüdischen Erziehung und Änderungen im Gottesdienst vor. Solch umfassende religiöse und soziale Erneuerung sei unabdingbare Voraussetzung für das Kommen des Messias. Das Titelblatt der Schrift wirbt daher damit, dass darin „eine gründliche Untersuchung der Ursache für unser langes und langwieriges Exil und zuletzt eine Angabe zur Hoffnung und Erlösung“ zu finden sei.¹

Wetzlars *Libes briv* rückte Anfang der 1930er Jahre durch zwei jiddische Aufsätze von Jacob Maitlis und Isaac Rivkind erstmals in den Blick der Forschung. Maitlis erkennt in der äußeren Form der Schrift eine Ähnlichkeit zum ethischen Schrifttum im Judentum. Er betont jedoch, dass der *Libes briv*

¹ Alle Verweise auf den *Libes briv* (LB) beziehen sich auf die Übersetzung in diesem Band.

nicht dem klassischen Genre der altjiddischen Musarliteratur zuzuordnen sei, vielmehr liege hier eine Reformschrift vor, die liberalisierende Tendenzen und „Zeichen der neuen Zeit, der beginnenden Haskalah“, der jüdischen Aufklärung, aufweise.² Wetzlar repräsentiert für Maitlis daher „eine Synthese zwischen dem rationalistischen Reformier des 18. Jahrhunderts und dem alten, ehrlichen und volkstümlichen Musarautor.“³ Rivkind wendet sich gegen die Charakterisierung Wetzlars als ‚Proto-maskil‘, einen Vorläufer des jüdischen Aufklärers. Stattdessen verweist er auf den publizistischen Charakter des *Libes briv* und auf seine größere Nähe zum Genre der Memoiren als zur Musarliteratur.⁴

Ungeachtet dieser Einwände wird die Klassifizierung des *Libes briv* als *musar* bzw. aufklärerische Reformschrift bis heute übernommen. Aufgrund seiner Thematik unterstreicht Morris M. Faienstein die Zugehörigkeit zur frühneuzeitlichen Musarliteratur, die Juden auf Hebräisch und Jiddisch eine Handreichung zum gottgefälligen Leben gab.⁵ Einen aufklärerischen Impetus sieht er beim Autor jedoch nicht; Wetzlar sei ein traditioneller Jude gewesen, „living and thinking within the Jewish tradition.“⁶ Höchstens in seiner Einstellung zum Studium der jüdischen Philosophie stehe Wetzlar den frühen *maskilim* näher als dem orthodoxen Judentum.⁷ Ähnlich bezeichnet Stefan Rohrbacher das Werk als Verbindungsglied zwischen Tradition und Moderne, da Wetzlars rationalistische Argumentation „innerhalb der Grenzen und entsprechend den Gesetzmäßigkeiten des traditionellen Denksystems“ funktioniere.⁸

Andere Forscher betonen die von Maitlis postulierten aufklärerischen Züge des Werks. So zitiert Azriel Schochat Belege aus dem *Libes briv* für die sozio-kulturellen Veränderungen im deutschen Judentum jener Zeit als Vorboten der Haskalah.⁹ Ebenso verorten David Sorkin und Shmuel Feiner Wetzlar im Kontext der Aufklärung. Im 18. Jahrhundert, welches sie als geistesgeschichtliche Übergangszeit einer sogenannten frühen Haskalah definieren, begannen jüdische Denker verstärkt, jüdische Tradition mit neuem zeitgenössischem Wissen zu harmonisieren. Noch einte sie keine gemeinsame Ideologie

² Maitlis 1931: 309: פון דער אנקומענדיקער השכלה סימנים פון דער נייער צייט, Vgl. ebd. 332.

³ Ebd.: יארהונדערט און דעם אלטן, 18טן רעפארמאטאר פון יארהונדערט און דעם אלטן, ערלעכן און פאלקסטימלעכן בעל-מוסר.

⁴ Rivkind 1932: 309.

⁵ Faienstein 1982: 220–223 und ders. 1996: 10f.

⁶ Faienstein 1982: 241.

⁷ Faienstein 1996: 28.

⁸ Rohrbacher 1996: 35.

⁹ Schochat 2000: 53, 87f., 107, 111f., 133–135, 169, 173, 180, 183f., 202, 210f., 221f., 231–235, 262, 347f.

zu einer programmatischen Bewegung wie der späteren Berliner Haskalah. Einige dieser Autodidakten interessierten sich für das Studium der Philosophie oder der hebräischen Sprache und Grammatik, andere bemühten sich um die Erweiterung des traditionellen Lehrplans um säkulare Fächer. Ihre Hauptbeweggründe waren das Streben nach humanistischer Gelehrsamkeit, Rationalismus und Wissenschaftlichkeit.¹⁰

Obwohl dies teilweise auch auf Wetzlar zutrifft, unterscheidet er sich von anderen dieser jüdischen Intellektuellen. Während ihre Mehrheit die geistige Weiterbildung des Individuums und die kulturelle, soziale und politische Integration der Juden in die bürgerliche Gesellschaft anstrebte,¹¹ zielten Wetzlars Bemühungen auf eine religiöse Erneuerung des Judentums ab. Dabei reflektieren auch Wetzlars Reformüberlegungen Entwicklungen in seiner christlichen Umwelt. Dies betrifft jedoch weniger die europäische Aufklärung als den protestantischen Pietismus, der somit einen wichtigen, bislang kaum beachteten Referenzpunkt für das Verständnis von Isaak Wetzlars *Libes briv* bildet.

Während die ältere Forschungsliteratur einen solchen Zusammenhang noch nicht erkannt hat,¹² verweisen Faienstein und Rohrbacher auf eine gewisse geistige Nähe des *Libes briv* zum Pietismus.¹³ In der Tat beeinflusste die religiöse Erweckung in der christlichen Umwelt Wetzlars eigene Beschäftigung mit der jüdischen Gesellschaft in der aschkenasischen Diaspora.¹⁴ Die einflussreiche protestantische Erneuerungsbewegung des Pietismus, die sich im 17. und 18. Jahrhundert in zahlreichen Regionen des Heiligen Römischen Reiches über verschiedene soziale Schichten hinweg ausbreitete und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts von Halle an der Saale aus eine organisierte

¹⁰ Sorkin 2004: 9–11 und 15–17; Feiner 1998: 233–240, bes. 240.

¹¹ Sorkin 2004: 21. Zur Haskalah und ihrer Reformprogrammatisierung v. a. im Bildungsbereich siehe Feiner 2004; Lohmann 2014; Lohmann 2005; Eliav 2001; Lohmann/Lohmann 2001; Schulte 2002.

¹² Rivkind z. B. bestritt eine Verbindung zwischen Wetzlars *Libes briv* und der pietistischen Missionsschrift *Mikhtav ahavah* ([Müller], 1732), die er fälschlicherweise als Werk eines Konvertiten aus dem Judentum, Rudolph Bernhart von Prag, identifizierte; Rivkind 1932: 306f. Er reagierte damit auf eine Notiz des Rabbiners Nathan Porges (1848–1924) auf einem Manuskript des *Libes briv* in seinem Besitz (Jewish Theological Seminary (NY): Ms. 2256). Vgl. Aptroot/Huber 2015: 21 und Huber/Aptroot in diesem Band, S. 105.

¹³ Faienstein 1982: 240f.; ders. 1996: 39f.; Rohrbacher 1996: 45 und 58f. Während Faienstein einen möglichen pietistischen Einfluss auf Wetzlar nicht ausschließt, interpretiert Rohrbacher korrespondierende Ansichten weniger als Produkt jüdisch-pietistischen Kontakts, sondern als seine Voraussetzung.

¹⁴ Dazu erstmalig Voß 2015a und dies. 2015b; Siluk 2015; Siluk/Voß 2019; Voß/Siluk 2019.

Judenmission durchführte,¹⁵ bildet den wesentlichen Kontext für Wetzlars Reformprogramm. Der Pietismus lässt den *Libes briv* in ganz neuem Licht erscheinen und stellt seine bisherige Einordnung zwischen ethischer Literatur und früher Haskalah in Frage. Eigene Aussagen Wetzlars sowie Quellen der pietistischen Judenmission belegen nicht nur persönliche Kontakte des Autors mit Missionaren, sondern auch eine Aneignung pietistischer Ideen, die sich als zentral für Entstehung, Form und Inhalt des *Libes briv* erweisen. Von besonderer Bedeutung für die Neuinterpretation des Werkes sind Zeugnisse der Halleschen Missionsanstalt Institutum Judaicum et Muhammedicum (Abb. 1), insbesondere seine Missionsschriften und die Reisetagebücher der Missionare.¹⁶

Im Folgenden werden vier Interaktionsebenen Wetzlars mit dem Pietismus aufgezeigt. Zunächst wird die Rolle von Christen und ihrer Frömmigkeit, insbesondere in ihrer pietistischen Spielart, in der Argumentation im *Libes briv* erörtert. Es waren vor allem pietistische Missionare, die Juden in persönlichen Begegnungen und durch Missionsschriften mit ihren Vorstellungen von Religiosität und Erlösung bekannt machten. Daher wird zweitens die Präsenz des Pietismus und seiner Judenmission in Wetzlars lokalem und regionalem Umfeld untersucht. Dabei sind insbesondere die Kontakte Wetzlars und seiner Familie mit den Missionaren von Interesse sowie die Missionsschriften, die in Wetzlars Besitz gelangten. Der religiös-literarischen Auseinandersetzung des *Libes briv* mit diesen Traktaten widmet sich der dritte Teil der Analyse. Zuletzt werden schließlich inhaltliche Parallelen zwischen *Libes briv* und zeitgenössischem Pietismus aufgezeigt, die sich sowohl in ähnlichen Ansichten als auch im Kulturtransfer als einer kulturellen Aneignung und jüdischen Adaption pietistischer Werte, Konzepte und Praktiken offenbaren. Doch zuvor sollen Autor und Werk kurz vorgestellt werden.

¹⁵ Zum Pietismus und seinen vielfältigen Ausprägungen siehe u. a. Wallmann 1990; Brecht 1993–2004. Zum Halleschen Pietismus siehe Brecht 1995. Zur Halleschen Judenmission v. a. Rymatzki 2004; Bochinger 1994; Elyada 2012.

¹⁶ Zu den Tagebüchern und ihrer immer noch weitgehend unbeachteten Bedeutung für die jüdische Geschichte siehe die in *Jewish History Quarterly* 4 (2006) gesammelten Aufsätze: Beltz 2006: 496–503; Müller-Bahlke 2006: 504–508; Bochinger 2006: 509–520; Doktor 2006: 521–529; Greisiger 2006: 535–575; Rymatzki 2006a: 607–614; ders. 2006b: 615–626; Veltri 2006: 652–661.

1. Isaak Wetzlar und sein *Libes briv*

Zur Biographie des Celler Kaufmanns Isaak ben Moses Zvi Wetzlar (ca. 1685/1690–1751) ist nur wenig überliefert. Seine familiäre Herkunft bleibt bis auf den Namen seines Vaters im Dunkeln.¹⁷ Durch Heirat mit Brendel bas Salomon Salman Gans war Wetzlar mit dieser im Kurfürstentum Hannover angesehenen und einflussreichen Familie verbunden, der auch der Hoffaktor Leffmann Behrens angehörte. Nach Leffmanns Tod fungierte Wetzlar sogar als „Sachwalter und Vermittler“ im Streit zwischen dessen Erben. Wetzlar hatte sechs Kinder, davon sind vier Söhne und eine Tochter namentlich bekannt.¹⁸

Vergleichsweise viel ist hingegen über die Bildung bekannt, die Wetzlar genoss. Nach eigener Aussage studierte er vier Jahre lang in Prag bei dem berühmten böhmischen Landesrabbiner Abraham Broda, der nachhaltigen Eindruck auf seinen Schüler machte. Wetzlar setzte sein Jeschiwa-Studium in Frankfurt am Main bei Rabbi Samuel Schotten fort.¹⁹ Seine religiösen Studien scheint er neben dem Handelsgeschäft ein Leben lang selbstständig fortgeführt zu haben. Auch philosophisches und naturwissenschaftliches Wissen eignete Wetzlar sich offenbar autodidaktisch an und war darüber hinaus in Sachen des Christentums belesen, wie noch zu sehen sein wird. Wetzlar besaß eine beträchtliche Literatursammlung zu unterschiedlichen Themen von Religion und Ethik über Mystik bis hin zu Grammatik und Philosophie²⁰ und hatte außerdem Zugang zur berühmten Bibliothek des David Oppenheim (1664–1736), die vorübergehend in Hannover im Hause von Oppenheims Schwiegervater, Leffmann Behrens untergebracht war.²¹

In Celle lebte Wetzlar ab 1711 mit dem Status eines Schutzjuden. Hier avancierte er nach bescheidenen Anfängen zu einem erfolgreichen Kaufmann und Juwelenhändler mit weitreichenden Geschäftsbeziehungen sowohl in den deutschen Territorien des Reichs als auch ins europäische Ausland wie Ams-

¹⁷ Der Vatersname ist durch die Inschrift auf Wetzlars Grabstein auf dem jüdischen Friedhof in Celle überliefert; Bamberger 1992: no. 109.

¹⁸ Die Biographie Wetzlars wurde von Stefan Rohrbacher aufgearbeitet, der sowohl autobiographische Aussagen im LB als auch archivalisches Material berücksichtigt; Rohrbacher 1996, 38–43. Siehe auch Faienstein 1996, 3–8, dessen Vermutung, dass Wetzlar in Armut aufwuchs, jedoch infrage gestellt werden muss. Zu Leffmann Behrens siehe Schedlitz 1984.

¹⁹ LB: fol. 168^v–169^r. Zu Abraham Broda siehe Jakobovits 1993. Zu Samuel Schotten (1644–1719) siehe Anm. 238 in der Übersetzung des LB in diesem Band.

²⁰ Rohrbacher 1996, 62–64, rekonstruiert Wetzlars Bücherliste aus den Erwähnungen im *Libes briv*.

²¹ Zu Oppenheim und seiner Büchersammlung siehe Teplitsky 2019. Zu den Gründen für die Verlegung der Bibliothek nach Hannover siehe ebd.: 96f. sowie Haarmann 2013, 258f.

terdam und London. Wetzlar war einer der reichsten und angesehensten Juden in Celle und stand der jüdischen Ortsgemeinde zeitweilig als Parnas (Vorsteher) vor. In dieser Rolle war er an der Verabschiedung ihrer Statuten (hebr. *takkanot*) beteiligt und wirkte bei der Formulierung der Kleiderordnung mit.²²

Der *Libes briv* ist die einzige bekannte Schrift des Isaak Wetzlar. Er besteht nebst einem Vorwort aus sechzehn Kapiteln von sehr unterschiedlicher Länge; einige Kapitel sind kürzer als eine Seite, andere umfassen mehr als vierzig Blätter. Das Werk lässt sich in zwei Teile untergliedern, die offenbar zu unterschiedlichen (nicht näher datierbaren) Zeiten verfasst wurden. Der erste Teil (Kapitel 1–9) enthält „von Liebe ergriffene Gedanken über den Spruch [...] ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘.“²³ Es sind dies theoretische, teils theologisch-philosophische, teils naturwissenschaftliche Reflexionen über die Bedeutung dieser Maxime. Großen Raum nehmen dabei Überlegungen zur Beschaffenheit der Natur von Mensch und Schöpfung ein, als Grundlage für die Erkenntnis, wie der Mensch zur vollständigen Erfüllung des Gebots der Nächstenliebe befähigt werden kann.

Nach diesen ersten Kapiteln setzte Wetzlar seine Arbeit am *Libes briv* aufgrund von Selbstzweifeln für einige Zeit aus. Er schreibt:

Liebe Brüder, bevor ich hier mit meinem Schreiben fortfahre, werde ich genötigt sein, meine Feder aus der Hand zu legen. Denn meine Hände werden schwer, meine Augen sind zu voll mit Tränen, mein Herz steht im Wasser. [...] Wie soll ich Euch, meinen lieben Brüdern, einen Liebesbrief schreiben? [...] Wie soll ich meinen Freund wie mich selbst lieben, wenn ich mich selbst – wegen unserer vielen Sünden – nicht liebe?²⁴

Wetzlar trug sich „Jahr und Tag mit [s]einen Gedanken herum“²⁵, wie der Mensch in seiner sündhaften Unzulänglichkeit wahre Nächstenliebe praktizieren könne. Die erfolglose Suche nach einer Antwort bewog ihn dazu, näher „über den elenden, erbärmlichen Zustand in unserem traurigen Exil [...] nachzudenken.“²⁶ So habe er schließlich „die Feder wieder in die Hand genommen,“²⁷ um seine Beobachtungen im zweiten Teil des *Libes briv* nieder-

²² Rohrbacher 1996, 40–42. Zu den beiden Ordnungen siehe zudem den Beitrag von Avraham Siluk in diesem Band.

²³ LB: Deckblatt.

²⁴ Ebd.: fol. 134^f. Wetzlars Selbstreflexion erinnert an die für pietistisch-biographische Schriften typische Schilderung von Glaubenszweifeln im inneren Bußkampf. Vgl. z. B. zur Bekehrungserfahrung August Hermann Franckes, die eine Vorbildfunktion für diese Art spiritueller Biographien hatte, Anm. 156.

²⁵ Ebd.: fol. 134^v. Zwischendurch versuchte Wetzlar, seine schriftstellerische Tätigkeit fortzusetzen, doch seine Zweifel kehrten bald zurück; ebd.: fol. 136^r.

²⁶ Ebd.: fol. 136^v.

²⁷ Ebd.: fol. 137^v.

zulegen. Das überleitende zehnte Kapitel erklärt den Sinn und Zweck dieser Analyse, die seinen Glaubensbrüdern und -schwestern „eine große Liebestat“ erweise, denn würden sie sich „die elende Lage unseres langen Exils zu Herzen nehmen“²⁸, kämen sie der Erlösung einen Schritt näher. So führt Wetzlar im zweiten Teil des *Libes briv* seine Gesellschaftskritik, verbunden mit Vorschlägen zur religiösen Erneuerung und Reform der aschkenasisch-jüdischen Gesellschaft, aus. Drei Bereiche wollte er reformieren, entsprechend den Säulen, auf denen nach dem Mischna-Traktat *Avot* die Welt ruht: *Torah* (Bildung), *avoda* (Gottesdienst) und *gemilut ḥasadim* (gute Taten).²⁹

2. Christen und ihre Frömmigkeit im *Libes briv*

Etlliche Male erwähnt Wetzlar im *Libes briv* Christen. Zwar hielt er es für Gotteslästerung, wenn Nichtjuden eine Synagoge besuchten,³⁰ und kritisierte, dass jüdische Mädchen und Frauen Fremdsprachen lernten, weil dadurch „Nichtjuden zu ihnen kommen.“³¹ War der Kontakt zwischen den beiden Religionsgemeinschaften jedoch nicht zu eng, vertrat er eine hohe Meinung von Christen, deren Frömmigkeit den Juden als Vorbild dienen könne. So preist er im *Libes briv* beispielsweise die Christen, die ihr Dankgebet vor der Mahlzeit im Wirtshaus demütig und mit Ehrfurcht sprachen, und erwähnt es als lobenswert, dass auch diejenigen, „die nicht mitgegessen haben, [...] sich [ihnen] im Gebet“ anschlossen. Er fügt hinzu, dass er zwar nicht gesehen habe, wie ehrfürchtig „es in ihren [d. h. den christlichen] Gebetshäusern zugeht, [...] aber [sich habe] erzählen lassen.“³² Viele Juden dagegen, kritisiert Wetzlar, beteten sogar in der Synagoge ohne Andacht.³³

Wetzlar begrüßte es, dass christliche Gelehrte den jüdischen Katechismus *Lekah tov* (Gute Lehre), den Abraham Jagel (1553–1623) Ende des 16.

²⁸ Ebd.: fol. 137^f.

²⁹ Entsprechend trägt der *Libes briv* in manchen Handschriften den hebräischen Titel *Sefer amudei olam* (Buch über die Säulen der Welt). Dazu Huber/Aptroot in diesem Band.

³⁰ LB: fol. 178^r. Wetzlar mag hiermit auf die Synagogenbesuche von pietistischen Missionaren anspielen, die ihre Tagebücher belegen; s. u.

³¹ LB: fol. 166^r.

³² LB: fol. 154^v–155^r. In der Tat galt dem Begründer des lutherischen Pietismus, Philipp Jacob Spener, eine mangelnde Vorbildfunktion der Christen in Frömmigkeit und sittlichem Lebenswandel als Hindernis der Judenbekehrung; Greisiger 2006: 543.

³³ Die Wichtigkeit des andächtigen Gebets wird im aschkenasischen Judentum schon im Mittelalter von den *ḥasidei Ashkenaz* v. a. in ihrem Hauptwerk *Sefer ḥasidim* unterstrichen; Jehuda he-Ḥasid, 1723/24: 6^r, § 18. Vgl. zur apokalyptischen Bedeutung der Rezitation bestimmter Gebete im Sinne der Gebetsmystik der *ḥasidei Ashkenaz* bei Wetzlar Voß 2011a: 84 und 120.

Jahrhunderts ursprünglich auf Hebräisch verfasst hatte, übersetzt und erneut herausgegeben hatten.³⁴ Er war der Ansicht, dass der Helmstedter Orientalist und Pietist Hermann von der Hardt „das Buch [...] auf Jiddisch und Deutsch hat drucken lassen, damit jeder sehen kann, welche Prinzipien des Glaubens die Juden haben.“ Der Orientalist Andreas Georg Wähler aus Göttingen habe *Lekah tov* aus demselben Grund veröffentlicht, „um unseren wahren Glauben zu zeigen.“³⁵ Für Wetzlar war Wählers Absicht derart lobenswert, dass er ihn mit dem hebräischen Wort für einen Frommen als *ḥasid* bezeichnete. Während eine christliche Leserschaft sich somit über das Judentum als eine andere Religion informieren könne, warf Wetzlar den Juden selbst vor, dass das Werk „[b]ei uns [...] – wegen unserer vielen Sünden – unberührt“ bleibt.³⁶

Mit Beispielen wie diesen stellt Wetzlar den von ihm diagnostizierten Niedergang jüdischer Frömmigkeit einer beobachteten tiefen Religiosität in der zeitgenössischen christlichen Gesellschaft gegenüber. Er ging sogar noch einen Schritt weiter, indem er sich die Kritik von Christen zu eigen machte. So wiederholt er die polemischen Ausführungen aus dem Buch eines katholischen Prager Priesters über das Fehlverhalten der Juden bei der Verrichtung ihrer Gebete zu Hause. Wetzlar gibt zu, dass das Buch „zwar nicht von einem Juden geschrieben“ sei, bestätigt aber seinen Wahrheitsgehalt, da er Ähnliches „teilweise selbst gesehen und gehört [habe], und es können [...] noch viele tausend Zeugen gefunden werden, die solches gesehen und gehört haben.“³⁷

³⁴ Hebräischer Erstdruck Venedig 1595, zweisprachige hebräisch-jiddische Ausgabe Amsterdam 1675. Danach zahlreiche weitere Drucke in beiden Sprachen. Zu dem Werk und seiner Druckgeschichte siehe Faierstein 1999, der u. a. darauf verweist, dass *Lekah tov* in Form und Inhalt vom Katechismus des katholischen Theologen Petrus Canisius beeinflusst war. Zu Canisius' Katechismus im protestantischen Kontext vgl. Walsham 2017.

³⁵ LB: fol. 168^r. Wetzlar bezieht sich vermutlich auf von der Hardt 1722. Daneben gab es weitere christliche Ausgaben und Übersetzungen von *Lekah tov*, u. a. ins Deutsche und Lateinische; Faierstein 1999: 327–336. Eine Ausgabe von Wähler ist allerdings nicht bekannt. Faierstein verweist lediglich auf eine 1742 in Göttingen, dem Wirkungsort Wählers, anonym erschienene hebräische Ausgabe; Faierstein 1999: 322 und Faierstein 1996: 97, Anm. 70. Zu von der Hardt und Wähler siehe Heinemann 1879: 595–596 und Siegfried 1896: 594. Siehe auch Anmerkungen 224 und 225 in der Übersetzung des LB, S. 272–278.

³⁶ LB: fol. 168^r. Vgl. zu ähnlichen Klagen auch Faierstein 1999: 326f.

³⁷ LB: fol. 153^v. Leider konnten wir die katholische Schrift nicht identifizieren. Die Vermutung Faiersteins (Faierstein 1996: 31, Anm. 173), es handele sich um Haselbauer 1720–1722, lässt sich nicht bestätigen. Auch in Haselbauer 1730 sind Entsprechungen zu Wetzlars Aussage nicht zu finden. Für Hinweise, dass Wetzlar die zur Judenbekehrung zweisprachig auf Deutsch und Jiddisch gedruckten Werke des Jesuitenpaters und Prager Zensors jüdischer Bücher dennoch kannte, s. u. Anm. 70 und in Siluks Beitrag in

Auch in seiner Beschreibung des ungebührlichen Benehmens von Juden in der Synagoge, gibt Wetzlar das wieder, was er

hunderte Male von nichtjüdischen Obrigkeiten und Gelehrten und anderen gehört [hat], über das, was sie sehr oft und an sehr vielen Orten und in jüdischen Gemeinden sahen, wenn sie unsere Synagogen besuchten.³⁸

Der Autor des *Libes briv* äußert sich beschämt über diese christliche Sicht auf Juden.³⁹ Tatsächlich nahm er die jüdische Außenwahrnehmung zum Anlass seiner Schrift, weil er

[w]egen unserer vielen Sünden [...] von wichtigen Obrigkeiten und nichtjüdischen Gelehrten buchstäblich täglich hören musste, wie sie unseren Glauben und unsere heilige Torah verhöhnen, verachten und zum größten Gespött machen. Sie haben mir vorgeworfen, was wir Juden an unserem Talmud haben und an was wir Juden glauben. Als ich ihnen solches gemäß meiner bescheidenen Meinung widerlegte, schworen sie, dass ihnen diese Dinge von Juden selbst gesagt wurden. Manchmal benannten sie diese Juden auch. Solche Dinge musste ich – wegen unserer vielen Sünden – wohl tausend Mal mit Schmerz und Leid hören.⁴⁰

Größte Sorge bereitete Wetzlar offenbar, dass der negative Eindruck jüdischer Religion häufig entstand, weil seine Glaubensgenossen Grundsätze und Inhalte des Judentums falsch verstanden oder gar nicht kannten.

Wir wissen nicht, wer die christlichen Adligen und Gelehrten waren, deren Kritik Wetzlar übernahm. Wahrscheinlich gehörten einige von ihnen der lokalen lutherischen Obrigkeit und dem lutherischen sowie reformierten Klerus in Celle an. Aber auch protestantische Pietisten mögen darunter gewesen sein. Darauf verweist zunächst die Aussage im *Libes briv* über Christen, welche „sehr oft und an sehr vielen Orten und in jüdischen Gemein-

diesem Band, Anm. 8. In seinem Gespräch mit dem Missionar Widmann erwähnt Wetzlar, dass er „der Catholischen Bücher“ gelesen habe, „da stehet viel vom wesen der *pesilim* [= Statuen oder Gottesbildnisse (A.S./R.V.)]“; AFSt/H K 55, fol. 175^v.

³⁸ LB: fol. 153^v. Wetzlar war nicht der Erste, der eine mangelnde Andacht im Synagogengottesdienst ansprach. So beklagte Rabbi Salomon Ephraim aus Lenczyc 1618 in seinem Werk *Amudei shesh* (Sechs Säulen) das schlechte Bild, das die Juden abgeben, wenn sie während des Gottesdienstes Privatstreitigkeiten austrugen und geschäftliche Dingen regelten; siehe dazu Güdemann 1891: 85f. Die Thematik wird ausführlich behandelt im Beitrag von Siluk in diesem Band.

³⁹ Zur Scham im LB vgl. Feiner 2020: 513–519 und Sorkin 2004: 17.

⁴⁰ LB: fol. 142^v.

den [...] unsere Synagogen besuchten.⁴¹ Die pietistischen Missionare aus Halle taten genau dies: Sie reisten von Ort zu Ort in jüdische Gemeinden und sprachen dort mit Juden an öffentlichen Orten wie Wirtshäusern und auf dem Marktplatz, aber auch in Synagogen und jüdischen Privathäusern.⁴² In ihren Reisetagebüchern protokollierten sie die mitunter langen Gespräche und gaben dabei auch ihre Einschätzung jüdischer Religiosität und Frömmigkeitspraxis wieder, die nicht selten eine Ähnlichkeit zu Wetzlars Beschreibungen aufweist.⁴³ Zudem waren gerade die Pietisten dafür bekannt, dass sie ihren frommen Lebenswandel öffentlich demonstrierten, etwa beim Gebet. Daher gibt es gute Gründe für die Annahme, dass Wetzlar sich auf Pietisten bezog, wenn er die christliche Frömmigkeit als vorbildhaft charakterisierte, um daraus auf die Notwendigkeit einer pietistischen Erneuerung des Judentums zu folgern. In der Tat war die pietistische Erweckungsbewegung unterschiedlicher Couleur in Niedersachsen ein ernstzunehmendes Phänomen, und Missionare aus Halle erreichten auch Wetzlars Heimatstadt Celle.

3. Isaak Wetzlar und die pietistische Judenmission

In einigen Regionen des Reiches errang die lutherische Frömmigkeitsströmung quasi den Rang einer Staatsreligion, während sie in anderen Reichsteilen verboten war und ihre Anhänger verfolgt wurden.⁴⁴ Im Kurfürstentum Hannover, wo Wetzlar lebte, war der Pietismus nicht willkommen.⁴⁵ Im Bemühen um religiöse Konformität und soziale Kontrolle waren die Obrigkeiten dort bestrebt, pietistische Einflüsse zurückzudrängen. Zwischen 1703 und 1748 verabschiedeten sie mehrere, teils sehr ausführliche Edikte gegen Pietisten und andere ‚Separatisten‘, die vor dieser vermeintlichen Gefahr warnten. Sie verboten darin den Kontakt der Einwohner des Territoriums mit

⁴¹ LB: fol. 153^v.

⁴² Besuche der Missionare in Synagogen sind beispielsweise belegt für Hannover (AFSt/H K 56, fol. 196^r), Peine (ebd.: fol. 204^r–205^v, hier fol. 204^f.), Suthen, womit wahrscheinlich Südheim bei Northeim gemeint ist (ebd.: fol. 61^r–63^v), Halberstadt (ebd.: fol. 44^r) und Esens (vgl. das Protokoll des Konsistoriums in Aurich vom 23. Juni 1734, in: Staatsarchiv Aurich, Rep. 135, Nr. 128, fol. 2^v). In Peine, Esens und Südheim hielten die Pietisten sogar öffentliche Vorträge in den Synagogen. Allein für Hannover wird von einer feindseligen Atmosphäre berichtet, weshalb der Missionar Manitius sich in der dortigen Synagoge „nicht lang aufgehalten“ habe (AFSt/H K 56, fol. 196^v).

⁴³ AFSt/H K 45–64. Siehe auch die Berichte des ersten Direktors des Institutum Judaicum; Callenberg 1728–1734. Vgl. Siluk in diesem Band, S. 50–53 und 67ff.

⁴⁴ Zu regionalen Unterschieden siehe v. a. die Beiträge in Brecht/Deppermann 1995; Albrecht-Birkner 2001; Lieburg 2006.

⁴⁵ Zur Geschichte des Pietismus in Hannover siehe Jakobowski-Tiessen 1995: v. a. 428–434 und Siluk 2015.

Pietisten und befahlen dem Klerus, gegen den Pietismus zu predigen. Diese Dekrete, die die Charakteristika der *pietistery* detailliert beschreiben, wurden öffentlich ausgehängt und verlesen.⁴⁶ Die obrigkeitliche Intervention trug den innerchristlichen theologischen Diskurs damit in die Öffentlichkeit, sodass der Pietismus den Juden im Kurfürstentum zumindest ex negativo in seiner Existenz und seinen Grundzügen bekannt gewesen sein wird.

Es gab in Wetzlars unmittelbarem Umfeld jedoch auch direkte Berührungspunkte zwischen Juden und Pietisten. So existierte ungeachtet des obrigkeitlichen Verbots in Celle und benachbarten Dörfern zehn Jahre lang ein Zirkel von Anhängern des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und seiner Herrnhuter Brüdergemeine, gegen den das kurhannoverische Konsistorium 1748–49 eine Untersuchung durchführte. Punktuell belegte wirtschaftliche und alltägliche Kontakte zwischen der Gruppe und der Celler Judenschaft lassen einen Austausch auch über religiöse Inhalte möglich erscheinen.⁴⁷

Als unmittelbar relevant für das Verständnis des *Libes Briv* erweist sich die Judenmission aus Halle, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts im ganzen Reich zu Begegnungen zwischen Juden und Pietisten in einem bislang nicht gekannten Ausmaß führte. Mit der Gründung des Institutum Judaicum et Muhammedicum in Halle 1728 wurde erstmalig in der Geschichte des Protestantismus eine großangelegte systematische Judenmission begonnen. Das Institut entwickelte zwar keine neue Programmatik, sondern knüpfte an Vorüberlegungen des Altdorfer Orientalisten Johann Christoph Wagenseil (1633–1705) an⁴⁸ und orientierte sich z. T. an der Hamburger Proselytenanstalt Esdras Edzards (1629–1708).⁴⁹ Dennoch bedeutete seine Arbeit eine qualitative Veränderung im Vergleich mit früheren Missionsbemühungen.⁵⁰ So wurde in Halle eine Buchdruckerei eingerichtet, die Missionschriften auf Jiddisch verlegte, und Theologiestudenten (*studiosi*) wurden als Missionare in die jüdischen Gemeinden entsandt, wo sie diese Schriften verteilten und ausführliche Gespräche mit den Juden in deren jiddischer Muttersprache führten. Der Aufbau und die Pflege eines europa- und sogar weltweiten Netzwerks von

⁴⁶ Ausführlich dazu ebd.: 15.

⁴⁷ Ebd.: 14–15.

⁴⁸ Elyada 2008: 8 und dies. 2012: 26. Siehe zudem Blastenbrei 2004: 78–93; sowie Aring 1988.

⁴⁹ Aring 1988. Edzard war selbst kein Pietist, obwohl er manch pietistische Einstellung teilte und enge Verbindungen zu Pietisten unterhielt. Friedrich 1988: 121–123. Zu Edzards Missionsanstalt, siehe Braden 2016.

⁵⁰ Dazu z. B. Friedrich 1988: 124–145 und Schmidt 1988: 87–128. Aus der älteren Literatur siehe auch: Roi 1884.

Sympathisanten und Gönnern, die die Hallesche Mission unterstützten, gehörten ebenfalls zu den Aufgaben des Instituts.⁵¹

Die pietistische Judenmission konzentrierte sich nicht allein auf die großen, städtischen Judengemeinden, sondern erreichte auch jüdische Individuen, Familien und Familienverbände in Kleinstädten und auf dem Land. Überall suchten die Missionare den Kontakt mit Jüdinnen und Juden aller sozialen Schichten, Bildungsgrade und Altersgruppen. Die jüdischen Reaktionen erweisen sich dabei als überaus vielfältig und der Verlauf der Missionsgespräche deckt ein breites Spektrum ab, das von Ablehnung und Polemik über Zurückhaltung bis hin zu großer Offenheit und sogar Begeisterung über den Dialog reicht.⁵² Im Allgemeinen konnten die Missionare mit einer grundsätzlichen Gesprächsbereitschaft rechnen, da sie mit den Juden in der ihnen vertrauten jiddischen Sprache redeten und im Unterschied zu früheren Ansätzen der Mission weitgehend auf Polemik oder eine aggressive und feindselige Argumentation verzichteten. Sie versuchten vielmehr, behutsam und mit Verweis auf Stellen aus der hebräischen Bibel und dem rabbinischen Schrifttum Zweifel an der Wahrheit und Erlösungshoffnung des Judentums zu säen und auf diese Weise das Christentum mit der Messianität Jesu als die bessere Alternative darzustellen.⁵³ Dieser ‚freundliche‘ Missionsstil löste einerseits Verwirrung unter den Juden über die Identität ihrer Gesprächspartner aus und begründete andererseits ein wachsendes Interesse an einem religiösen Austausch. Die meisten Juden nahmen dann auch die jiddischen Missionsschriften entgegen, die häufig die Grundlage für das Gespräch mit den Missionaren bildeten. Sie taten dies oft in der Annahme, dass es sich um jüdische Werke handelte.⁵⁴

In der Tat gab das Institutum Judaicum seine erste und wichtigste Missionsschrift, *Or le-et erev* (Licht am Abend) des Gothaer Pastors Johann Müller (1649–1727), unter dem hebraisierten Pseudonym (bzw. übersetzten Namen) Yoḥanan Kimḥi heraus (Abb. 2) und suggerierte damit, dass das Werk von einem Nachkommen der großen jüdischen Torahkommentatoren des 12. und

⁵¹ Vgl. Callenberg 1750; Rymatzki 2004 und Bochinger 1994: 45–60.

⁵² Für eine ausdifferenzierte Auflistung der verschiedenen Reaktionen siehe Callenberg 1750: 50–55.

⁵³ Ein Beispiel für diesen neuen Missionsstil bietet die Schrift von Müller 1716, in der ein modellhaftes Missionsgespräch zwischen einem Christen und einem Juden dargestellt wird.

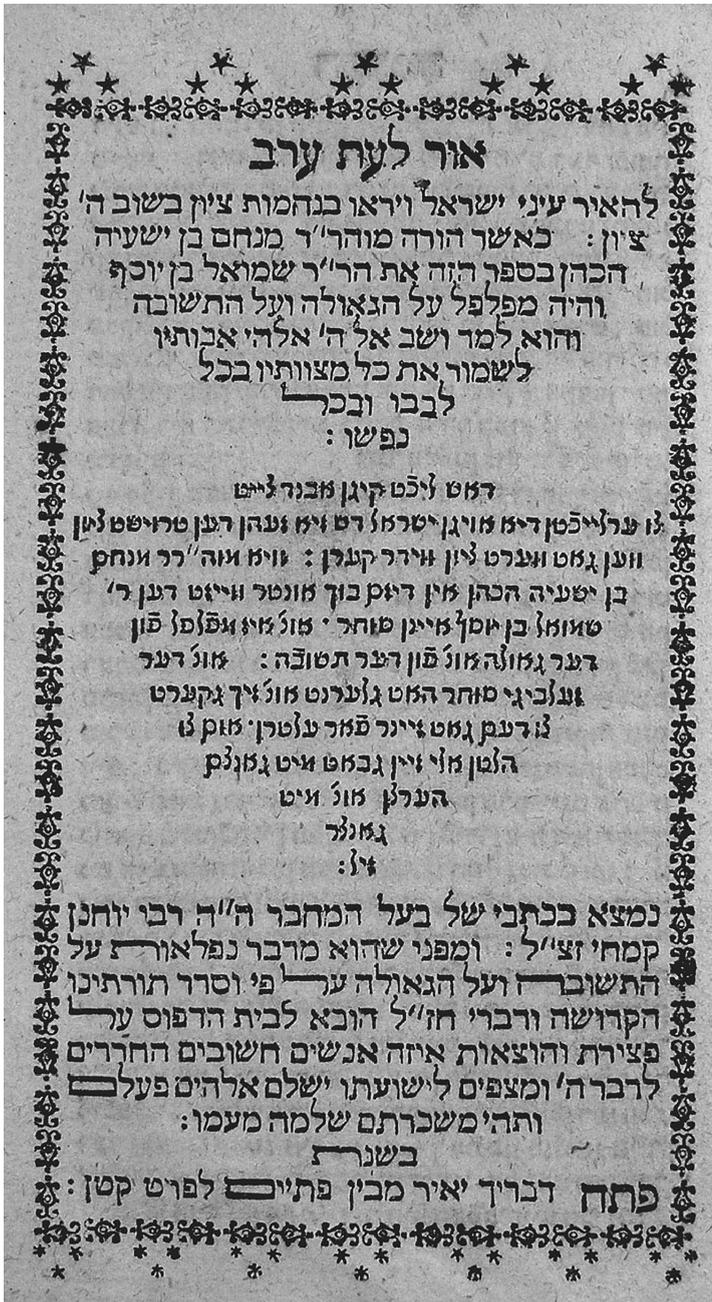
⁵⁴ Es lassen sich zahlreiche Belege aus den Berichten des Leiters des Institutum Judaicum anführen. Vgl. z. B. Callenberg 1731a: 56, ders. 1732b: 15; ders. 1732c: 17f.; ders. 1733b: 11 u. v. m. Weitere Beispiele in Callenberg 1750: 41–47. Für weitere Belege siehe Rymatzki 2006b: 620–622 und Elyada 2008: 14–16. Zur Verlagstätigkeit der Halleschen Missionsanstalt siehe Rymatzki 2006b; ders. 2004: 154–186; Tröger 2019; Voß/Siluk 2019.

13. Jahrhunderts mit diesem Familiennamen stammte.⁵⁵ *Or le-et erev* war zudem als Dialog zwischen zwei Juden über den Messias gestaltet und daher auch von der Thematik her nicht unmittelbar als Missionschrift erkennbar. Werke wie der ebenfalls von Müller stammende *Mikhtav ahavah* (Liebesbrief, Abb. 3) gaben ihre wahre Identität ebenfalls nicht auf den ersten Blick preis. So diskutierten die Juden in Celle, ob es von einem Juden, einem Konvertiten oder einem Christen verfasst worden war.⁵⁶ Auch der Titel von *Yoreh de'ah* führte die Juden in Celle in die Irre, da sie die Schrift fälschlicherweise für eine bis dahin unbekannte Übersetzung eines wichtigen halachischen Werkes dieses Namens hielten.⁵⁷

⁵⁵ [Müller] 1728.

⁵⁶ AFSst/H K 55, fol. 174^v.

⁵⁷ AFSst/H K 57, fol. 144^v. *Yoreh de'ah* ist der Titel des zweiten Teils von Jakob ben Ashers (ca. 1269– ca. 1343) halachischem Werk *Arba'ah turim*. Zudem heißt ein Teil von Josef Karos (1488–1575) Rechtskompendium *Shulḥan arukh* (Gedeckter Tisch, Venedig 1565) ebenfalls *Yoreh de'ah*. Wetzlar selbst verweist in seinem *Libes briv* an mehreren Stellen auf *Shulḥan arukh*, *Yoreh de'ah* (LB 148^v, 168^v und 169^v). Das pietistische *Yoreh de'ah* (Zeltner u. a. 1733) war tatsächlich ein Katechismus, der den Juden erklärte, wie sie richtig glauben und Buße tun sollten. Bereits die Einleitung verrät seinen Charakter, indem explizit gesagt wird, dass nur diejenigen Anteil an der kommenden Welt haben würden, die „den rechten Sohn Gottes und den Sohn Davids, nämlich den großen Prophet und Messias (der da ist Jesus aus Nazareth) [דען רעכטן זון] דען גאטש אונ' דען זון דוד, נעמליך דען גרוישן נביא אונ' משיח (דער דא איזט ישוע הנבצר)“ anerkennen; Zeltner u. a. 1733, fol. 2^v.

Abb. 2. Yoḥanan Kimḥi [Johann Müller], *Or le-et erev*. Halle: Institutum Judaicum, 1728.

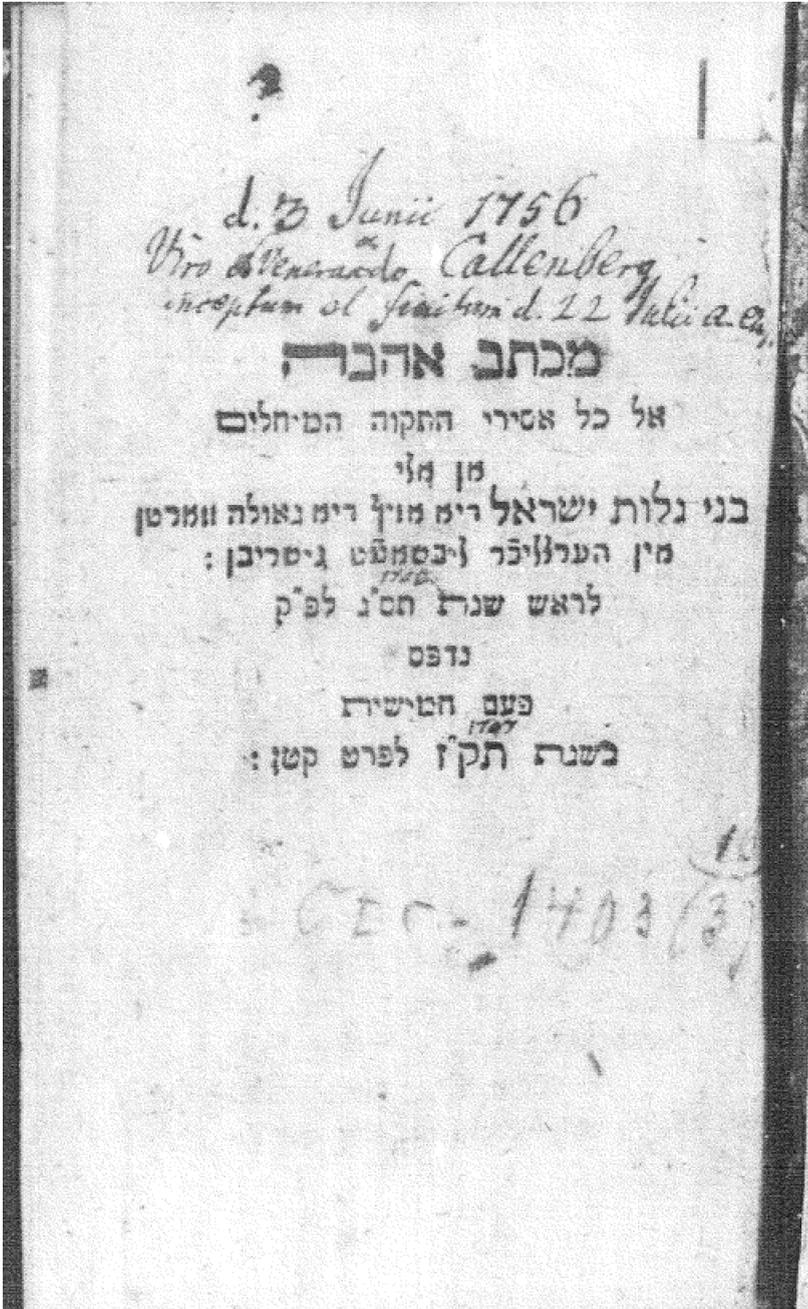


Abb. 3. [Johann Müller], *Mikhtav ahavah*. Halle: Institutum Judaicum, 1733.

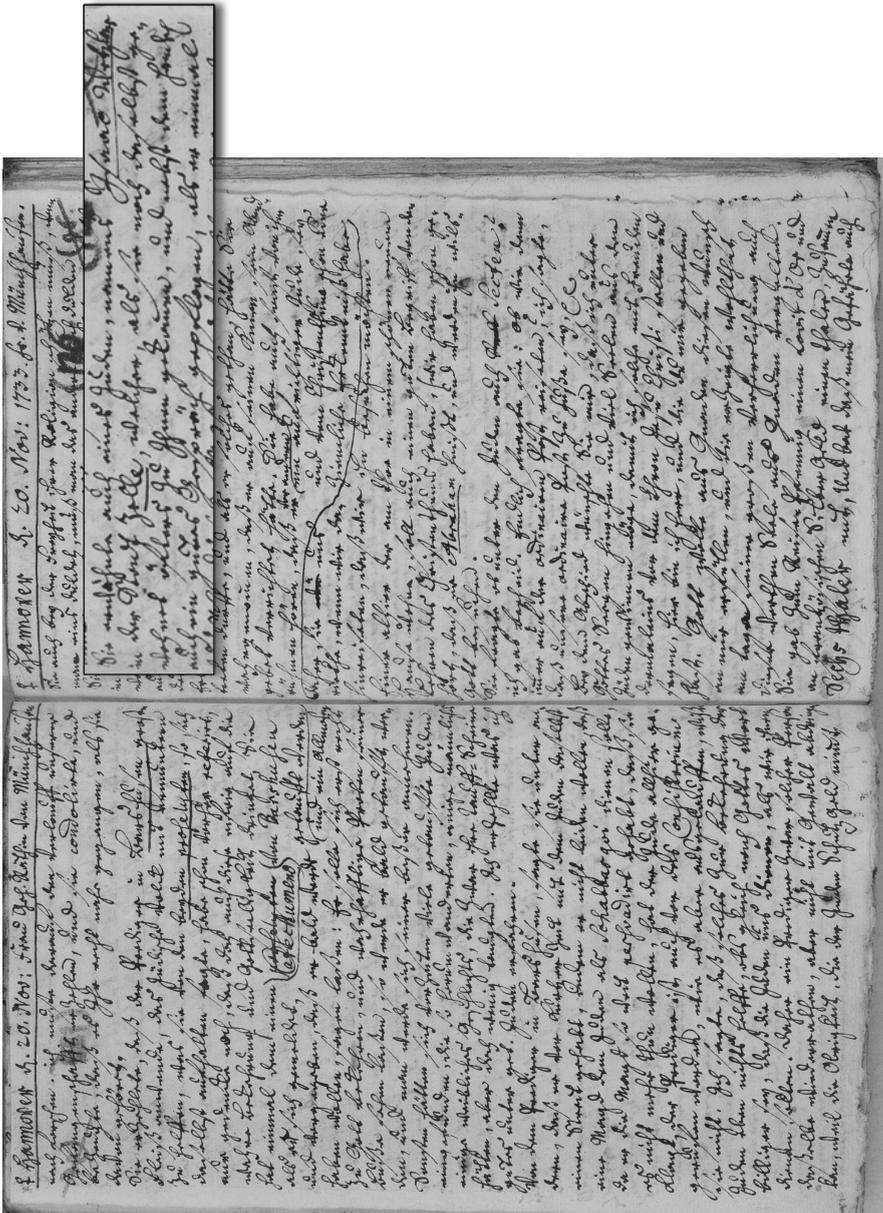


Abb. 4. Tagebuch des Johann Andreas Manitus, 1733.

Archiv der Frankeschen Stiftung / Hauptarchiv K 57.

Die Bemühungen der Missionare aus Halle lösten indes keine Konversionswelle unter den Juden aus.⁵⁸ Überhaupt war der Taufakt nicht das primäre Ziel der pietistischen Judenmission. Zwar bot das Institutum Judaicum Konversionskandidaten und Konvertiten Unterstützung und begleitete manche Katechumenen bis zur Taufe, aber die Missionare waren vor allem an der echten Herzensbekehrung der Juden interessiert und wollten daher zunächst den Nährboden für die Erkenntnis der christlichen Wahrheit bereiten (als Vorbedingung für einen zukünftigen Glaubenswechsel).⁵⁹ Die vergleichsweise niedrige Zahl der Konversionen, an denen das Institut beteiligt war, bedeutet jedoch nicht, dass die pietistische Mission gänzlich folgenlos für die jüdische Geschichte blieb.

So nahmen die Missionare in einigen Fällen Einfluss auf die obrigkeitliche Politik gegenüber Juden. Sie hatten zum Beispiel beratende Funktion bei der Verabschiedung von Edikten in Aurich, die die Übersetzung jüdischer Gebete und Bücher ins Deutsche mit der Begründung verordneten,

weil man aus der Erfahrung genugsam sehe, daß die wenigste ungelehrte und handthierung treibende Jüden der Hebräischen Sprache so mächtig [seien], daß sie die in selbiger abgefaßte gewöhnliche (jüdische) Gebete sattsam verstehen, und nach dem Befehl und Willen des Gottes Israel andächtig sprechen und heilsam gebrauchen können.⁶⁰

Die pietistische Mission konnte somit unmittelbar die Rahmenbedingungen jüdischer Existenz beeinflussen. Vor allem jedoch wirkte der Pietismus durch die Vermittlung der reisenden Studiosi schließlich in den innerjüdischen Frömmigkeitsdiskurs jener Zeit hinein. Isaak Wetzlar ist ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie die Berührung mit den Missionaren aus Halle und ihren Missionsschriften religiöse und soziale Selbstreflexion im Judentum des 18. Jahrhunderts prägte.

⁵⁸ Laut Rymatzki lassen sich in den ersten acht Jahren des Institutum Judaicum lediglich 22 zur Konversion vermittelte Taufanwärter feststellen, von denen jedoch nur einige die Lektüre der Halleschen Missionsschriften als Beweggrund angaben; Rymatzki 2019: 78.

⁵⁹ Siehe z. B. die Bedenken von Manitus in einem Brief an Johann Heinrich Callenberg, in: Rymatzki 2006b: 619. Vgl. zudem Rymatzki 2004: 458, Anm. 19; Clark 1995: 7; Maciejko 2006: 30 und Voß 2015b: 5. Die Betreuung von Katechumenen war immer ein „untergeordneter Zweig des Instituts“; Rymatzki, 2019: 72. Zur Herzensbekehrung im Pietismus, vgl. unten Anm. 156.

⁶⁰ *Ad causa promovendi inter Judeos Christianismi*, in: Staatsarchiv Aurich, Rep. 135, Nr. 128, fol. 5^r. Dazu Siluk 2015: 17.

Wetzlar berichtet im *Libes briv*, dass er sich oft mit Christen über religiöse Themen unterhielt.⁶¹ Unter Christen, mit denen der jüdische Kaufmann Kontakt hatte, genoss er den Ruf, ein Gelehrter zu sein, der einen freundschaftlichen Umgang mit ihnen pflegte. Auch seine Frömmigkeit wurde von seinen christlichen Gesprächspartnern gelobt (Abb. 4).⁶² Unter anderem führte Wetzlar ein langes und ausführliches Gespräch mit dem Missionar Johann Georg Widmann, als dieser Celle 1732 besuchte. Bei dieser Gelegenheit gelangten drei Missionsschriften in Wetzlars Besitz: Das bereits erwähnte *Or le-et erev* sowie *Lev banim* (Herz der Kinder)⁶³ und *Mayse bukh* (Geschichtenbuch, tatsächlich handelte es sich um eine Übersetzung der Apostelgeschichte).⁶⁴ Eine vierte Missionsschrift, die Widmann als den „jüdisch-deutschen Brief“ bezeichnete, überreichte er Wetzlars Frau. Ein Exemplar dieser Schrift, die mit größter Wahrscheinlichkeit als *Mikhtav ahavah* zu identifizieren ist, hatte ihr Mann laut Auskunft der Frau jedoch bereits zu Beginn des Jahres von einem Adligen am Ort erhalten.⁶⁵

Wetzlars Gespräch mit Widmann hatte zunächst die Nächstenliebe zum Thema. Beide Männer beklagten, dass es keine Nächstenliebe mehr in der Welt gäbe, und waren sich einig, dass dieses Gebot jedem Mitmenschen galt,

⁶¹ Z. B. LB fol. 142^v, 168^r.

⁶² Vgl. den Bericht der Missionare in: AFSt/H K 57, fol. 126^r, der eine Christin zitiert, die ehemals in Celle lebte „Sie erwähnte auch eines Juden, namens *Isaac Wetzlar* in der Stadt Zelle, welcher, als sie noch daselbst gewohnet öfters zu ihnen gekommen, und nebst dem Handel auch ein gutes Gespräch gepflogen, als er einmal des Abends sich allzulange aufgehalten, habe er um Erlaubnis gebeten, daß er beyseite in die Kamer treten dürffe, und als er solches gethan, hätte sie wahrgenomen, daß er auf seinen Knien sein Abendgebet verrichtet hätte. Sie habe auch sonst von ihm rühmen hören, daß er vor anderen ein aufrichtiger Jude sey, und vom Christenthum schon eine ziemliche Erkenntniß habe, daher sie uns riethe, wenn wir dahinreisete, daß wir ihn besuchen möchten.“ Vgl. ebd.: fol. 144^r, wo über die Juden in Celle berichtet wird, dass einige von ihnen „reich [sind], sonderlich der *Wetzlar*, welcher auch der gelehrteste und beste seyn soll.“

⁶³ Freylinghausen, 1731.

⁶⁴ Callenberg, 1731b. Der Titel *Mayse bukh* suggeriert, dass es sich um die bekannte, gleichnamige jiddische Erzählsammlung handelt, welche unter Juden sehr beliebt war und in der Frühen Neuzeit seit dem Erstdruck 1602 in Basel häufig nachgedruckt wurde, u. a. in Amsterdam 1701 und 1723, Frankfurt am Main 1708 und Homburg (vor der Höhe) 1727.

⁶⁵ AFSt/H K 55, fol. 174^r. Bevor *Mikhtav ahavah* in Halle in mehreren Auflagen erschien, war es 1703 bereits einmal in Frankfurt an der Oder gedruckt worden.

nicht nur Mitgliedern der eigenen Religionsgemeinschaft.⁶⁶ Nach einer Diskussion über das Wesen Gottes und den Messias sprachen sie anschließend über die richtige Art und Weise, Gott zu dienen. In diesem Kontext zitierte Wetzlar Baḥya ibn Pakudas *Ḥovot ha-levavot* (Herzenspflichten), ein Hauptwerk der mittelalterlichen Ethik des spanischen Judentums.⁶⁷

Die Begegnung mit Widmann muss Wetzlar nachhaltig beeindruckt haben, denn mehrere Themen aus seinem Gespräch mit dem Missionar finden sich im *Libes briv* wieder. So äußerte Wetzlar bei der Unterhaltung, dass Juden den „Christen viel zu danken [hätten, weil (R.V./A.S.)] sie [...] schutz von ihnen“ haben.⁶⁸ Im *Libes briv* erklärt er später entsprechend, dass er aus diesem Grund ein Gebet für „unsere Majestät, den König – seine Macht werde erhöht – und seine Berater und alle Obrigkeiten“ verfasst habe.⁶⁹ Vor allem reagierte Wetzlar im *Libes briv* auf die häufig in den Tagebüchern der Missionare zu findende Ansicht, dass die Juden keinen Gottesdienst mehr hätten, „durch den [sie] Anteil an der kommenden Welt erwerben könnten,“ da sie „keine Opfer mehr bringen können.“⁷⁰ Dem hält er entgegen, dass die Juden den Gottesdienst im Gebet verrichteten.⁷¹ Das Gebet als Ersatz für die Opfergabe kommt auch im Gespräch mit Widmann zum Ausdruck. Als dieser die

⁶⁶ Ebd.: fol. 174^v. Vgl. die jiddische Musarschrift *Brantshpigl* (Krakau 1596), in der der Autor Moses Henoah Altschul ebenfalls betont, dass das Gebot der *gemilut hasadim* dazu verpflichte, nicht nur Juden Gutes zu tun, sondern auch Nichtjuden („manen oder weiber. aflu ainem goi oder gojo“); Riedel 1993: 221. Die Schriften des klassischen Judentums beziehen die Nächstenliebe hingegen nicht auf Andersgläubige oder Feinde; vgl. dazu die Quellenbelege in Noort u. a. 1994: 716–722.

⁶⁷ AFSt/H K 55 fol. 174^r–177^r. Widmann nahm den Namen des Buches falsch als *זוכה הלבנה* auf. *Ḥovot ha-levavot* ist das ethisch-religiöse Werk, das Wetzlar im *Libes briv* am häufigsten zitiert. Es war die zentrale jüdische Quelle für seine Überlegungen zu Frömmigkeit und religiöser Praxis. Vgl. die zahlreichen Empfehlungen, dieses Buch zu studieren, und die vielen inhaltlichen Referenzen: LB: fol. 125^f, 129^r–130^r, 136^v–137^v, 141^r, 142^r, 144^r, 146^r, 159^v, 167^v, 171^v–172^v, 174^r–175^r, 177^r, 181^f. Vgl. zu Wetzlars Beschäftigung mit *Ḥovot ha-levavot* auch ebd.: fol. 136^v–137^r. Das ursprünglich im späten 11. Jahrhundert auf Judeo-Arabisch verfasste Werk wurde etwa hundert Jahre später von Jehuda ibn Tibbon ins Hebräische übersetzt und erstmals 1489 in Neapel gedruckt. Es folgten zahlreiche weitere Ausgaben, u. a. in jiddischer Übersetzung (Amsterdam 1716). Siehe zu seinem Verfasser Fußnoten 9 und 10 der Übersetzung des LB.

⁶⁸ AFSt/H K 55, fol. 174^v.

⁶⁹ LB fol. 138^r.

⁷⁰ LB fol. 152^f. Diese Argumentation findet sich z. B. in der Missionsschrift *ספר ההנחך* (Buch der Erziehung); Calvör 1733: 3^r–4^v sowie Haselbauer 1730: 51 und 92. Das Opfer war auch in den Gesprächen der Missionare mit Juden häufig Thema; z. B. AFSt/H K 56, fol. 225^v–226^r und AFSt/H K 57, fol. 61^r und 93^f.

⁷¹ LB fol. 153^r und 178^vf.

Frage aufwarf, wie ein Jude denn Buße tun könne, um seine Sünden und den bösen Trieb (*jezer ha-ra*) zu überwinden, antwortete Wetzlar mit der Kraft des Gebets um Vergebung:

Ich schreie zu Gott und spreche: Du bist ein *el rachum* [gnädiger Gott], du weißt daß ich mir selbst nicht helfen kann, ich bin dein geschöpf, du hast mich gemacht, darum stehet meine hülffe allein bey dir. Also suche ich Gottes gnad.⁷²

Widmann besuchte Celle im darauffolgenden Jahr, 1733, wiederum, dieses Mal gemeinsam mit seinem Reisegefährten Johann Andreas Manitus. Zwar kam es zu keinem erneuten Gespräch mit Wetzlar, der geschäftlich verreist war, aber die Missionare trafen auf Wetzlars Sohn sowie einen Schwiegersohn und einen Schwager, denen sie weitere Schriften gaben: Den erwähnten Katechismus *Yoreh de'ah*, außerdem die jiddische Übersetzung des Römerbriefs⁷³ und einen sogenannten „jüdischen Brief“, wobei es sich möglicherweise wieder um *Mikhtav ahavah* handelte. Aus dieser Begegnung erfahren wir außerdem, dass Wetzlar die Bücher, die er bei Widmanns erstem Besuch erhalten hatte, noch in seinem Besitz hatte.⁷⁴ Die Missionare interpretierten es offensichtlich als Erfolg, dass jener die Schriften „in guter Verwahrung“ behielt.⁷⁵ Allerdings deutet die Tatsache, dass er sie „in seinem Spinde verschlossen“ hielt und sein Sohn zögerte, ein Buch von den Missionaren anzunehmen,⁷⁶ darauf hin, dass Wetzlar die Verbreitung dieser Texte nicht guthieß. Dies hinderte ihn jedoch nicht daran, sich selbst intensiv mit diesen Werken auseinanderzusetzen. Wetzlars eigene Lektüre und seine Gespräche mit den Missionaren formten seine innerjüdische Sozialkritik in entscheidender Weise, wie der Vergleich des *Libes briv* mit ausgewählten Missionschriften zeigt.

4. *Libes briv* und Missionschriften im Dialog

Wetzlar besaß nachweislich sechs Schriften des Institutum Judaicum: *Mikhtav ahavah*, *Or le-et erev*, *Lev banim*, *Meise Buch*, *Yoreh de'ah* und den *Römerbrief*. Ob er bei späteren Besuchen der Missionare in der Region Hannover in den 1730er und 1740er Jahren oder auf seinen ausgedehnten Geschäftsreisen

⁷² AFSt/H K 55, fol. 176^v.

⁷³ Callenberg 1733a. Zur jiddischen Übersetzung des Römerbriefs, siehe Siluk 2021.

⁷⁴ Vgl. die Berichte der Missionare in AFSt/H K 56, fol. 214^f. und AFSt/H K 57, fol. 144^f.

⁷⁵ Ebd.: fol. 144^f. Vgl. AFSt/H K 56, fol. 214^f.

⁷⁶ Ebd.

weitere Missionswerke erhielt, wissen wir nicht.⁷⁷ Die Nähe des *Libes briv* zu Johann Müllers *Mikhtav ahavah* sticht besonders hervor.⁷⁸ Müller gilt als Wegbereiter der Halleschen Judenmission. Seine einflussreichen Schriften, die in Halle verlegt wurden, prägten nicht nur das literarische Profil des Instituts, sondern waren auch für die Argumentation der reisenden Missionare richtungweisend.⁷⁹ Wetzlar war mit zwei Schriften Müllers vertraut, den populären Werken *Or le-et erev* und *Mikhtav ahavah*, der 1747, kurz vor Vollendung des *Libes briv* zudem in fünfter Auflage erschien.⁸⁰ Wetzlars Titel lehnt sich eindeutig an *Mikhtav ahavah* an, was auf Hebräisch ebenfalls ‚Liebesbrief‘ heißt. Beide Werke sind Sendschreiben, die gängige Bezeichnung im 18. Jahrhundert für Schriften zu aktuellen gesellschaftlichen Themen, die im Briefstil verfasst waren. Dieses Genre, das häufig in der Halleschen Judenmission eingesetzt wurde, reicht bis zu den Anfängen des Christentums zurück.⁸¹ Im Judentum waren Sendschreiben vor allem in der Haskalah populär.⁸² Eine weitere Übereinstimmung besteht entsprechend dem gemeinsamen Titel in der Zentralität des Gebots „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (Lev. 19,18). So erklären Müller wie Wetzlar, dass die Nächstenliebe das Fundament ihrer freundschaftlichen Ratschläge sei. Gleich zu Beginn seines *Libes briv* betont Wetzlar den hohen Stellenwert der Nächstenliebe im Judentum:

[D]ies ist ein כלל גדול oder die große Hauptregel in unserer heiligen Torah, die nicht nur von allen Gelehrten Israels, sondern von allen Gelehrten der Welt anerkannt wird. Hillel ging noch weiter, da einer zu ihm kam und zum Judentum konvertieren wollte unter der Bedingung, dass er ihn die ganze Torah lehrt in der Zeit, welche er stehend auf einem Bein aushalten kann. Darauf sagte ihm Hillel [...] in Übersetzung: „Was du nicht

⁷⁷ Von den Missionsreisen nach 1737 sind keine Reisetagebücher überliefert und die Berichte des jeweiligen Institutsleiters lassen Namen von Personen und Orten regelmäßig aus.

⁷⁸ Für einen detaillierten Vergleich der beiden Schriften siehe Voß 2015b.

⁷⁹ Rymatzki 2004: 86–99, 154–164.

⁸⁰ Ein kurze Zusammenfassung des Inhalts von *Or le-et erev* und *Mikhtav ahavah* findet sich bei Rymatzki 2004: 463–468.

⁸¹ Zu den judenmissionarischen Sendschreiben gehören z. B. die paulinischen Briefe des Neuen Testaments, die im 18. Jahrhundert in Halle ins Jiddische übertragen und als Missionsschriften verteilt wurden. Weitere Beispiele aus der Halleschen Mission sind Müller 1729 (auch bekannt als „Kleines Sendschreiben“ im Unterschied zu *Mikhtav ahavah*, für den Callenberg die Bezeichnung „Großes Sendschreiben“ prägte); *Mikhtav ha-ger*, AFS/H Q 59, o. J.

⁸² Aus der Berliner Haskalah ist v. a. Naphtali Herz Wessely: *Divrei shalom ve-emet* bekannt. Siehe Wessely [1782] 2014. Siehe auch Friedländer 1788: 1–7; Euchel 1782; Homberg 1788; Friedländer 1799. Ein älteres jüdisches Beispiel ist etwa Maimonides 2002. Hebräische Ausgabe: Maimonides 1952.

magst, sollst du deinem Freund nicht antun, dies ist die ganze Torah, das andere ist nur ein Kommentar und muss gelernt werden.“⁸³

Wetzlar betrachtete die Nächstenliebe als das Gebot, dessen Erfüllung der Erfüllung aller Gebote gleichkomme; die Nächstenliebe sei daher „Endzweck“ und höchste Pflicht der menschlichen Existenz.⁸⁴ Auch Müller betont in *Or le-et erev* neben der Gottesliebe die Nächstenliebe als zentral für ein rechtschaffenes Leben.⁸⁵ Darin stimmten beide, Wetzlar wie Müller, mit dem Begründer des lutherischen Pietismus, Philipp Jakob Spener (1635–1705) überein, der in seinem Sendschreiben *Pia desideria oder Hertzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen* konstatierte: „Freylich bestehet eines glaubigen und durch den glauben seligen menschen gantzes leben und erfüllung der Göttlichen gebotte in der liebe.“⁸⁶ Dies meint das Doppelgebot von Gottesliebe und Nächstenliebe, das im Christentum ähnlich wie bei Wetzlar als „das höchste und größte Gebot“ verstanden wird, das alle anderen Gebote in sich vereint.⁸⁷

Im Pietismus wurde die Pflicht handlungsleitend, den Nächsten bei der Förderung seines Heils zu unterstützen, und bildete eine zentrale Motivation auch für die Judenmission. So forderte bereits Spener in einem Gutachten von 1702, dass man den Juden nicht mit Hass, sondern mit Nächstenliebe begegnen solle.⁸⁸ Entsprechend begründete der Leiter des Institutum Judaicum, Johann Heinrich Callenberg (1694–1760) das Hallesche Unterfangen:

Da GOtt der HErr Befohlen: du sollst deinen Nächsten lieben, als dich selbst; hat er uns die Pflicht aufgelegt, wie anderes Ubel, also insonderheit die Irthümer, welche einen an der Erlangung des ewigen Heils hindern, von unserem Nebenmenschen nach Möglichkeit abzuwenden, oder da er darin steckt, ihm daraus zu helfen [...]. Wollen wir nun auch, was GOtt will; so muß ein jeder, welcher zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen, und, da er im Gehorsam der Wahrheit beharret, die ewige Seligkeit gewiß erwarten kan, nach seinem Beruf und Stand, und wie ihm GOtt dazu Gelegenheit verleihet, sich äußerst dahin bemühen, andern dazu behülflich zu seyn, daß sie ebenfalls zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, derselben gehorsam, und mithin der Seligkeit fähig werden.⁸⁹

⁸³ LB: fol. 126^v.

⁸⁴ Ebd.: fol. 133^r, 134^r, 136^r.

⁸⁵ [Müller] 1728: 33^v–34^v.

⁸⁶ Spener 1979: [111] 257.

⁸⁷ Mat 22, 34–40. Vgl. auch Mat 7,12 sowie Lk 6,31–36, Mk 12,28–31, Mat 22,40, Joh 4,20–21, Römer 13,8–10, Gal 5,13–15.

⁸⁸ Wallmann 2012: 179f. Spener sprach sich darin gegen jede Zwangsmaßnahme oder unfreundliche Behandlung der Juden aus.

⁸⁹ Callenberg 1750: 3f.

Entsprechend prägte diese Absicht etliche Missionswerke, die aus der Druckerei in Halle stammten. So verspricht *Yoreh de'ah* seinen Lesern, den „lieben Juden“ (אהובי בני ישראל), dass die Lektüre ihre „Augen erleuchten“ werde, um ihre Seele zu retten. „Wir משיחיים [Christen]“, setzt der Autor fort, „wollen euch mit תפילה [Gebet] beistehen.“⁹⁰ Ähnlich beginnt *Lev banim* mit dem Wunsch, dem jüdischen Volk solle nur „Gutes und Frieden für seinen ganzen Samen“ widerfahren.⁹¹ Auch für Müller und Wetzlar war es ein Akt der Nächstenliebe, das Seelenheil ihrer jüdischen Leser zu befördern. Beide Autoren betonen: Beherrigten diese ihre wohlmeinenden Ratschläge, würden sie erlöst werden. Für Müller lag diese Erlösung freilich in der Anerkennung der Messianität Jesu, für Wetzlar in der Ankunft des jüdischen Messias. Wetzlar erklärt, so

schreibe ich meine einfache und bescheidene Meinung nur, um mir die Hoffnung zu machen, dass wir endlich von unserem langen Exil erlöst werden und auch meinesgleichen, meine Brüder, zu ermuntern, mir mit der Hilfe Gottes, gesegnet sei Er, zu helfen, „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ zu erfüllen.⁹²

Der *Libes briv* weist weitere inhaltliche Übereinstimmungen mit *Mikhtav ahavah* sowie Müllers ausführlicherem *Or le-et erev* auf. So postuliert Müller in *Or le-et erev*, dass das Ende des jüdischen Exils von der Buße der Juden abhängt, die allerdings nur möglich sei, wenn sie den bösen Trieb überwinden. Da dieser jedoch Teil der menschlichen Natur sei, argumentiert er ähnlich wie Widmann in seinem Gespräch mit Wetzlar, sei eine vollständige Buße und damit auch die göttliche Vergebung als Vorbedingung für die Erlösung aus eigener Kraft unerreichbar.⁹³ Hier wie auch in *Mikhtav ahavah* erläutert Müller, dass aus diesem Teufelskreis nur ausbrechen könne, wer den leidenden Messias aus Jesaja 53 anerkennt.⁹⁴ Zwar wird Jesus nicht namentlich erwähnt, aber es ist klar, dass die stellvertretende Sühne menschlicher Sünden durch seinen Kreuzestod gemeint ist. In der Einleitung zur jiddischen Übersetzung des Römerbriefs wird bekräftigt, „was der Inhalt und die Essenz von diesem ganzen Brief ist, nämlich die Hauptsache davon ist, zu zeigen,

⁹⁰ Zeltner u. a. 1733: Einleitung.

⁹¹ Freylinghausen 1731: Titelblatt: דורש טוב לעם ישראל ומדבר שלום לכל זרעו.

⁹² LB: fol. 183^vf. Siehe auch ebd.: Titelblatt und 126^v. Bei [Müller] 1732: fol. 1^v, 3^r und 12^v.

⁹³ [Müller] 1728: fol. 46^v–47^r, 49^f. Die Buß- und Sündenlehre findet sich v. a. in Kap. 3. Vgl. AFS^t/H K 55, fol. 176^v.

⁹⁴ [Müller] 1732: fol. 3^r; [Müller] 1728: Kap. 4. Die gleiche Argumentation lässt sich auch bei Calvör finden; Calvör 1733: fol. 1^r–4^v.

dass die Sündenvergebung und das Leben in der kommenden Welt vom Messias kommen müssen.⁹⁵

Zwar teilte Wetzlar die Annahme, dass der Mensch sich vom bösen Trieb nicht allein befreien könne, aber er fand in *Hovot ha-levavot* den Rat, trotz der vermeintlichen Unmöglichkeit, Vollkommenheit zu erreichen, nicht von der Bemühung zur Besserung abzulassen. Denn sobald man dies tue, gebe man dem bösen Trieb nach.⁹⁶ So müsse der Mensch sich insbesondere unermüdlich anstrengen, das Gebot der Nächstenliebe zu erfüllen:

Allein dieser Vers – wie ich es für mich empfinde – ist, mit Gottes Hilfe, genauso wie es in dem heiligen Buch *Hovot ha-levavot* ausführlich steht, eine feine kluge Anstiftung und Verhinderung des bösen Triebs.⁹⁷

Zum Schluss des Kapitels zur Frage nach der Überwindung der Sünde präsentiert Wetzlar schließlich seine Lösung des Dilemmas, die ohne Konversion zum Christentum, wie von Müller impliziert, auskommt:

Ich hoffe und bete zu Gott, gesegnet sei Er in Seiner großen Barmherzigkeit und Gnade, dass Er mir dies zurechnet, als hätte ich den Vers „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ vollkommen erfüllt. Es sollte die Besserung meiner Seele sein, und Gott wird alles zum Guten wenden.⁹⁸

Es ist bezeichnend, dass Wetzlar bei seiner Suche nach Antworten auf das Bußproblem nach ‚Ärzten‘ unter den Lebenden und Verstorbenen, d. h. in ihren Büchern, forschte.⁹⁹ So ist auch in *Mikhtav ahavah* häufig die Rede von Arznei und Heilung. Müller erklärt insbesondere die Bedeutung der Leiden Jesu mit medizinischer Metaphorik aus Jes. 53,4–5: „Durch seine (des Messias, der unsere Krankheit trug) Striemen, ist uns Heilung widerfahren.“¹⁰⁰

Auch die Metapher vom jüdischen Volk als einer Herde Schafe aus Jes. 53, die bei Müller eine Rolle spielt, verwandte Wetzlar. In *Mikhtav ahavah* ist Jesus der Hirte, der die irrende Herde der Juden sammelt und sie aus ihrer

⁹⁵ וואש דער תוכן אונ' דאש מהות פון דיזם גאנצן בריב איזט, נעמליך דער עיקר דא פון איזט צו צייגן דש דיא כפרת החטאים אונ' היי עולם הבא מוזן הער קומן בזכות המשיח; Callenberg, 1733a.

⁹⁶ LB: fol. 137^r. Vgl. die hebräisch-deutsche Ausgabe von *Hovot ha-levavot* von Stern 1856: 20–22.

⁹⁷ LB: fol. 137^v.

⁹⁸ Ebd. Vgl. Voß 2015b: 8f.

⁹⁹ LB: fol. 136^v.

¹⁰⁰ ; בהברתו נרפא לנו דורך זיין (דעו משיח דער אונגור קראנקהייט טרוג) שטרימן איז אונג היילונג ווידרפארן [Müller] 1732: fol. 9^f. Siehe auch ebd.: fol. 3^r.

Sünde errettet.¹⁰¹ Wetzlar diene das Sprachbild ebenfalls als Erklärung für das Elend der Diaspora, aber er nutzte es im Gegensatz zu Müller nicht als eine Mahnung an das gesamte jüdische Volk, sondern zur Kritik am Rabbinerstand. Die Rabbiner sind in Wetzlars Sicht die Hirten, die für das gottgefällige Leben ihrer Herde verantwortlich sind. Daher gibt Wetzlar ihnen die Schuld am Sittenverfall unter den Juden, da sie ihre Pflicht vernachlässigten, Moral zu predigten, und so die ihnen anvertrauten Schafe in vielerlei Hinsicht nicht hüteten.¹⁰² Anderen biblischen Zitaten in *Mikhtav ahavah* stellt Wetzlar Verse gegenüber, die eine gegensätzliche Lesart plausibel machen. Auf Müllers Argument, Jes. 59,2 beweise, dass die Sünden Israels für den Verlust der göttlichen Gnade verantwortlich seien, antwortet er mit Vers 20 aus demselben Kapitel, der das Potenzial zur Aussöhnung mit Gott durch die Buße unterstreicht.¹⁰³

Mit dieser Strategie widersprach Wetzlar einer christlichen Lesart der Bibel, welche die Juden in den Schoß des Christentums führen sollte, und setzte der missionarischen Argumentation eine alternative Deutung des Exils entgegen. Wetzlar vertrat die Überzeugung, dass die messianische Erlösung durch eine grundlegende Reform der jüdischen Gesellschaft realisiert werden könne, die den frommen und rechtschaffenen Lebenswandel jedes Einzelnen zum Ziel hatte.¹⁰⁴ Er berief sich auf die talmudische Aussage

unsere[r] Weisen, dass „der Sohn Davids nicht kommen wird, bis die Generation völlig böse oder ganz gut ist.“ Ich hoffe, es werden sich nicht nur alle Weisen und Rabbiner des Landes und alle Gemeindeführer, sondern alle, die es können, ertüchtigen und befeißigen, alles, was sie mündlich tun können, auch öffentlich zu schreiben und helfen, die bösen Hirten zu eliminieren oder zu verbessern. Infolgedessen sollte auch der Lehrplan für das Torah-Studium, der Gottesdienst und das Verrichten guter Taten in der Weise, die Gott, gesegnet sei Er und Sein großer Name, wohlgefällig ist, verbessert werden. Aufgrund dieser Verdienste werden wir die Prophezeiung [nach Secharia 14,9] erleben: „An jenem Tag wird der Herr der Einzige sein und Sein Name der Einzige“.¹⁰⁵

Wo die Missionsschriften die jüdische Messiaserwartung als vergeblich darstellten und die Anerkennung der christlichen Wahrheit als einzige Möglichkeit der Erlösung zuließen, zeigte Isaak Wetzlar seiner Leserschaft im

¹⁰¹ Ebd.: fol. 8^rf.

¹⁰² LB: fol. 184^v–187^r.

¹⁰³ Ebd.: Titelblatt.

¹⁰⁴ Ebd.: fol. 138^v, 157^r, 162^v, 178^r und 184^r. Vgl. Voß 2015b: 9.

¹⁰⁵ LB: fol. 187^f. Wetzlar bezieht sich auf bSan 98b. Er empfiehlt halachische Werke wie R. Josef Karos *Shulḥan arukh*, *Oreh ḥayyim* und die Mischna-Traktate *Berakhot* und *Shabbat* sowie etliche Musarbücher (z. B. *Menorat ha-ma'or*, *Ḥovot ha-levavot* und *Shevet musar*) als nützliche Lektüre; ebd.: fol. 167^v.

Libes briv einen eigenen, genuin jüdischen Heilsweg auf. Damit wandte er sich gegen die Ziele der protestantischen Missionsbestrebungen, ohne jedoch alle ihre Inhalte zu verwerfen, warb er doch selbst für die pietistische Erneuerung der jüdischen Gesellschaft.

5. Adaption pietistischer Ideen im *Libes briv*

Wetzlars Reformprogramm weist eine Nähe zum lutherischen Pietismus auf, die sich sowohl in parallelen Ansichten als auch in der Aneignung pietistischer Ideen und Frömmigkeitspraxis niederschlägt. So hat der *Libes briv* in seinem argumentativen Aufbau eine gewisse Ähnlichkeit zur wichtigsten und außerordentlich populären Reformschrift jener Bewegung, Spener's *Pia desideria*.¹⁰⁶ Beide Werke bieten eine Analyse des als desolat empfundenen Zustands ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft, die mit einer umfangreichen, insbesondere gegen die Eliten gerichteten Sozialkritik verbunden wird. Beide Autoren schlagen zur Behebung der diagnostizierten Missstände eine Reihe von Reformmaßnahmen in verschiedenen Bereichen vor – Erziehung, Gottesdienst, geistlicher Stand bzw. Rabbinat und Lebenswandel.

Diese umfassende gesellschaftliche Erneuerung verknüpften Wetzlar wie Spener mit endzeitlichen Hoffnungen. Im Pietismus war der Chiliasmus, also der Glaube an die Wiederkehr Jesu und die Errichtung des tausendjährigen Reichs auf Erden, stark verbreitet. Nicht zuletzt motivierte er auch die pietistische Judenmission, da mit der erwarteten Wiederkehr Jesu u. a. die vorhergesagte Bekehrung der Juden verbunden wurde.¹⁰⁷ Diese eschatologische Hoffnung korrelierte mit Wetzlars eigener Erwartung des Messias und der Erlösung des jüdischen Volkes. Während Wetzlar mit der Umsetzung seiner Reformpläne den Prozess der messianischen Erlösung beschleunigen wollte, nahm Spener die Erfüllung der biblischen Prophezeiungen hingegen unabhängig von menschlichem Handeln an.¹⁰⁸

Eine Übereinstimmung zwischen Wetzlar und vielen Pietisten seiner Zeit besteht außerdem in ihrer antiklerikalen Einstellung. Wetzlars Kritik an den Vorstehern der jüdischen Gemeinden und den Rabbinern konnte kaum härter ausfallen. Die Juden, wettet er, werden „von unseren Hirten nicht als

¹⁰⁶ Bereits zu Lebzeiten Speners, zwischen 1675 und 1699, wurde das Werk neunmal aufgelegt. Zahlreiche weitere Auflagen erschienen nach seinem Tod. Vgl. Blaufuß 1979: 58–67.

¹⁰⁷ Greisiger 2006. Siehe außerdem Schrader 1988 und Friedrich 1988.

¹⁰⁸ Spener beruft sich auf biblische Stellen, die die Bekehrung der Juden vorhersagen (Röm. 11, 25f., Hos. 3, 4f.) sowie den Fall des päpstlichen Roms verheißen (Offenb. 18 und 19). Vgl. Wallmann 1990: 46f. Wetzlar verweist auf Jes. 59, 20, Jer. 23 (LB: Titelblatt), Ezechiel 34 und Sacharja 11 (ebd.: fol. 187°).

Menschen und nicht einmal als Schafe in Acht genommen, sondern als das Vieh und wilde Tiere aufgezogen.¹⁰⁹ Den Rabbinern wirft Wetzlar vor, dass sie sich nicht um die Moral und die religiöse Unterweisung ihrer Gemeinden sorgten und in den seltenen Fällen, in denen sie doch Predigten hielten, täten sie dies, „allein um ihre Gelehrsamkeit und ihren intellektuellen Scharfsinn zu zeigen.“¹¹⁰ Die Schuld an dieser misslichen Lage gibt Wetzlar den Gemeindevorstehern, die ungeeignete Rabbiner anstellten und von ihnen nicht verlangten, die Kindererziehung, den ordnungsgemäßen Ablauf des Gottesdienstes sowie das ethisch-religiöse Verhalten der Gemeindeglieder zu überwachen.¹¹¹ Die gleichen Ressentiments gegenüber Obrigkeiten und Klerus finden sich im pietistischen Schrifttum jener Zeit. Das bekannteste Beispiel ist freilich *Pia desideria*. Dort wirft Spener den weltlichen Herrschern vor, dass sie sich „umb das geistliche durchaus nicht bekümmern, sondern [...] darvon halten, es gehe sie nichts an als das zeitliche.“¹¹² Aber auch die Geistlichen waren Ziel seiner Kritik:

Wie es nun in dem weltlichen Stande betrübt gnug außsiehet, auch so mögen wir Prediger in dem geistlichen stande nicht läugnen, daß auch dieser stand gantz verderbt seye, und also von unsern beyden obern ständen, die meiste verderbnuß unter die gemeinde ausbreche.¹¹³

Spener verlangte, ähnlich wie Wetzlar, von den Pfarrern, Moral zu predigen und den Glauben in ihren Gemeinden zu stärken.¹¹⁴

Wetzlars Reformvorschläge weisen weitere Ähnlichkeiten zum religiösen Programm Speners auf. Wie für Spener waren auch für ihn die Frömmigkeit jedes Gläubigen und sein untadeliger Lebenswandel von Bedeutung. Die sogenannte *praxis pietatis*, die innere Überzeugung im Glauben, die sich im äußeren Tun manifestiert, war ein zentrales Element der lutherischen Erweckungsbewegung und wird von Wetzlar an verschiedenen Stellen im *Libes briv* thematisiert.¹¹⁵ Sie war das leitende Prinzip seiner Erziehungsreform, denn die Juden müssten wissen, „woran sie glauben sollen“ und „wie ein

¹⁰⁹ LB: fol. 185ʳ.

¹¹⁰ Ebd.: fol. 185ʳ.

¹¹¹ Ebd.: fol. 186ʳf.

¹¹² Spener 1979: 155.

¹¹³ Ebd.: 156f.

¹¹⁴ Ebd.: 149–155.

¹¹⁵ Zur *praxis pietatis* siehe Gleixner 2005; Albrecht/Lehmann 2004.