



Lutherische
Theologische
Hochschule

Arbeiten zu Theologie und Leben der
lutherischen Kirche in Geschichte und Gegenwart

Christoph Barnbrock | Christian Neddens (Hrsg.)

Fides, Confessio & Pietas

Studien zur Wirkungsgeschichte der Reformation



Glauben und Bekennen

Fides, Confessio & Pietas

Glauben und Bekennen

Arbeiten zu Theologie und Leben der lutherischen Kirche
in Geschichte und Gegenwart

Herausgegeben von Gilberto da Silva und Christian Neddens
im Auftrag der Fakultät der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel

Band 1

Christoph Barnbrock | Christian Neddens (Hrsg.)

Fides, Confessio & Pietas

Studien zur Wirkungsgeschichte der Reformation

Festgabe für Ernst Koch zum 90. Geburtstag



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

© 2021 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeiche-
rung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Gesamtgestaltung: Zacharias Bähring, Leipzig
Druck und Binden: Esser printSolutions GmbH, Bretten

ISBN 978-3-374-06792-3 // eISBN (PDF) 978-3-374-06793-0
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Im Dezember 2020 hat Prof. Dr. Ernst Koch D.D. sein 90. Lebensjahr vollenden dürfen. Er kann zurückblicken auf einen Lebensweg, auf dem er mehrere Generationen junger Theologinnen und Theologen ausbilden durfte: als Rektor des Predigerseminars in Eisenach, als Dozent (und Rektor) des Theologischen Seminars in Leipzig, als Honorarprofessor an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena sowie als Dozent an der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel.

Einige von denen, die Ernst Koch auf seinem Lebensweg geprägt hat oder die mit ihm gemeinsam auf seinen theologischen Wegen unterwegs waren und sind, haben sich zusammengefunden, um diesen Band anlässlich dieses runden Geburtstags vorzulegen. Dass die hier vertretenen Autoren unterschiedlichen Generationen, Kirchen und nationalen Kontexten angehören, ist ein Zeichen dafür, wie weitreichend der Einfluss von Ernst Koch bis zum heutigen Tag ist. Er selbst würde sich niemals in den Vordergrund stellen, sondern immer auf die »Sache« der Theologie weisen.

Die »Sache« dieses Bandes haben wir versucht, mit den Stichworten »Fides, Confessio und Pietas« einzufangen. Wie greifen Glaube, Bekenntnis und Frömmigkeit ineinander? Wie führt das eine zum anderen, und wo lassen sich Wechselwirkungen erkennen? So geht es in diesem Band nicht zuletzt um die Wirkungsgeschichte der Reformation.

Ausgehend vom 16. Jahrhundert beleuchten die Autorin und die Autoren das Ringen um das reformatorische Erbe: die Verkündigungs- und Auslegungspraxis, wegweisende Entscheidungen ebenso wie Sackgassen. Dass die Reformation nicht nur in Büchern ihren Niederschlag gefunden hat, sondern ihre Prägekraft weit darüber hinausgeht, wird in den hier zusammengestellten Beiträgen (zum Teil außerordentlich anschaulich) deutlich. Die letzten Beiträge führen schließlich zu Reflexionen über Kirchgebäude und Gottesdienst – und damit an den Ort, wo »Fides, Confessio und Pietas« ihren »Sitz im Leben« haben.

Mit diesem Band eröffnet die Fakultät der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel eine neue Reihe (»Glauben und Bekennen«). Wir danken der Evangelischen Verlagsanstalt, insbesondere Frau Dr. Annette Weidhas, für die Aufnahme dieses Bandes (und der neuen Reihe) in ihr Verlagsprogramm. Dem »Kreis der Freunde und Förderer der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel e. V.«, der Fakultät der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel und der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche danken wir für großzügige Druckkostenzuschüsse zu dieser Publikation.

Inhaltsverzeichnis

Volker Stolle

»HERR, der vnser Gerechtigkeit ist« (Jer 23,6) 9

Robert Kolb

Joachim Mörlin and the Heidelberg »Defamation« of Martin Luther 29

Christoph Barnbrock

Das »zweifache Evangelium« verkündigt. 43

Glenn K. Fluegge

Pastoral Care During the »Age of Orthodoxy« 63

Armin Wenz

Auf Brautschau mit Salomo im Weinberg 79

Benjamin T. G. Mayes

Predestination in Lutheranism after the Formula of Concord 103

Veronika Albrecht-Birkner

Kirchenstreit – Bekenntniskampf – Kirchenkampf – Konfessionsstreit . . 131

Johannes Hund

»Mutua tolerantia« oder »conciliatio«? 173

Werner Klän

Kontinuitäten und Diskontinuitäten im Verhältnis zwischen selbständigen
evangelisch-lutherischen Kirchen und lutherischen Landeskirchen nach
dem II. Weltkrieg 193

Christian Neddens

Rechtfertigung und Sozialfürsorge in Metaphern und Bildern des
frühneuzeitlichen Luthertums 233

Jonathan Rehr

Das Gleichnis vom Schalksknecht bei Simon Musäus
und Johann Sebastian Bach 263

Matthias Richter

Ein feines Theologisches Änigma und Rätzel 293

8 Inhaltsverzeichnis

Johann Anselm Steiger

Johann Arndt und die buchexterne Emblematik. 309

Michael Beyer und Andres Straßberger

»Religio« – zu der verlorenen Figur auf dem Kanzelaltar
der Kirche zu Schönbach 339

Christoph Barnbrock und Hans-Jörg Voigt

»... dass nichts anderes darin geschehe ...«. 359

Jobst Schöne

Theologische Überlegungen zum Kirchbau 381

Autorenverzeichnis 389

Volker Stolle

»HERR, der vnser Gerechtigkeit ist« (Jer 23,6)

1.

Peter von der Osten-Sacken hat wahrscheinlich gemacht, dass fünf Reminiszenzen, in denen Martin Luther eigene Gespräche mit Rabbinern erwähnt, sich alle auf eine einzige Begegnung beziehen.¹ Eine persönliche Auseinandersetzung des Reformators mit Vertretern des Judentums hat demnach nur ausnahmsweise einmal stattgefunden, aber bei ihm doch einen so tiefen Eindruck hinterlassen, dass er später immer wieder darauf zurückkam.

Osten-Sacken hat diese Begegnung als »Thola-Episode«² bezeichnet und damit einen Schlüssel zum Verständnis des Gesprächs in den späteren Schilderungen von 1543 gesucht. Dort heißt es etwa:

»Mir ists auch so gangen, Drey gelerte Jüden kamen zu mir, der hoffnung, sie würden einen newen Jüden an mir finden, weil wir hie zu Wittenberg Ebreisch anfiengen zu lesen, gaben auch fur, Weil wir Christen jre Bücher begünsten zu lesen, solts bald besser werden. Da ich nu mit jnen disputirt, Thetten sie jrer art nach, gaben mir jr glosen. Da ich sie aber zum text zwanck, entfielen sie mir aus dem text und sprachen, Sie müsten jren Rabinen gleuben, wie wir dem Bapst und Doctorn etc. Nu hatte ich barmhertzigkeit mit jnen, gab jnen eine furbitte an die Gleitzleute, das sie umbs Christus willen sie sollten frey zihen lassen. Ich erfur aber hernach, wie sie mir den Christum hatten einen ›Tola‹ genennet, das ist einen gehenckten schecher. Darumb wil ich mit keinem Jüden mehr zu thun haben.«³

¹ PETER VON DER OSTEN-SACKEN, Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas »Der gantz Jüdisch glaub« (1530/31), Stuttgart 2002, 103–110 (WA 20, 569,31–570,12; 53, 461,28–462,5; WA.TR 3, 370,9–21; 4, 517,4–20; 619,20–620,15). Daran schließt sich an: CHRISTOPH BULTMANN, Das Wittenberger christlich-jüdische Kontroversgespräch 1526 und Luthers Betrachtung der Juden, in: Religionen in Bewegung. Interreligiöse Beziehungen im Wandel der Zeiten, Münster 2016, 143–195. – Zu den genannten Erinnerungen kommen noch weitere hinzu (WA 20, 333,28–34; WA 44, 184,16–20).

² OSTEN-SACKEN, Martin Luther (s. Anm. 1), 103.

³ Von den Juden und ihren Lügen. 1543; WA 53, 461,28–462,3.

Zu beachten ist, dass Luther in diesem Fall gar kein Gesprächsthema angibt, sondern vom »Text« spricht und konkret auf eine Äußerung von jüdischer Seite im Nachgang zu der Begegnung verweist.⁴ Mit der Bezeichnung Jesu als Tola (Gehängter) nahmen die jüdischen Gelehrten die Deutung der römischen Hinrichtung am Kreuz im Sinne der jüdischen Pfählung eines Gesteinigten (Dtn 21,23) auf, die sich schon bei Paulus findet (Gal 3,13). Die heftige Reaktion Luthers verwundert deshalb zunächst. Wenn die von Osten-Sacken benannte Episode erst eine Nachwirkung war,⁵ dann erklärt sich der Vorgang aufgrund des Vorausgegangenen. Die Begegnung selbst aber ging offenbar vonseiten der Besucher aus und endete eigentlich durchaus friedlich, wenn auch beiderseits sichtlich enttäuscht.⁶ So fragt sich, wie es im Anschluss daran zu dem plötzlichen Umschwung kam.

Nun berichtet Luther bei früheren Gelegenheiten, bei denen er auf diese Episode zu sprechen kommt, durchaus auch darüber, worüber man damals diskutiert hatte. Demnach hat bei dem Gespräch selbst der Gottesspruch eine zentrale Rolle gespielt, mit dem Jeremia einen davidischen König angekündigt hat, der für Israel und Juda eine neue staatliche Existenz in Gerechtigkeit bringen wird, für die Gott selbst in seiner Gerechtigkeit als Garant eintreten werde (Jer 23,5–6). Während der zeitgenössische König den Namen Zedekia (צדקיהו) trug, der ihm von Nebukadnezar verliehen worden war (2 Kön 24,17), sollte der angekündigte König, der seiner Aufgabe wirklich gerecht werden könnte, den Namen »Jhvh unsere Gerechtigkeit« (יהוה צדקנו) tragen.⁷

Für Luthers Verständnis dieses Gottesspruches ist entscheidend, dass er sich auf den hebräischen Text stützt. Die Vulgata liest »Dominus iustus noster«. Die Septuaginta setzt einen anderen Text voraus, in dem das Tetragramm (sonst mit κύριος wiedergegeben) wahrscheinlich gar nicht vorkam oder aber den Na-

⁴ Mit dieser Darstellung stimmen die Tischreden von Anfang Januar 1537 (Nr. 3512; WA.TR 3, 370,10–17), von Mitte 1540 (Nr. 5026; WA.TR 4, 619,21–620,12) und vom Mai 1541 (WA.TR 4, 517,10–20) überein, die alle das Thola-Thema (Jesus Christus als Gehängter/Gekreuzigter) erst mit dem Geleitbrief in Verbindung bringen, den Luther nach dem Gespräch ausstellte, und zwar ohne Vorwurf der Schmähung Christi gegen seine Besucher, sondern aus »barmherzigkeit« und »umbs Christus willen«.

⁵ Ein Zusammenhang mit Luthers Auslegung von Ps 109, in der das Thema des gehängten Verbrechers ebenfalls begegnet (WA 19, 607–608), ist schon von der zeitlichen Abfolge her fraglich, da die der Königin von Ungarn gewidmete Auslegung der »Vier Psalmen« erst Ende des Jahres erschien. Luther hatte diese Auslegung zwar wohl schon im März begonnen, aber die Bearbeitung von Psalm 109 erfolgte wohl später. Das Thola-Thema ist auch gar nicht durchgehend für Luthers Erinnerungen an das Gespräch mit den drei Rabbinern charakteristisch. Und in seiner Predigt über Jer 23 vom November 1526 wirft Luther das Fluchen des Gehängten nicht etwa den Juden vor, sondern dort werden »alle Secten und Rottengeister« dessen bezichtigt (WA 20, 572,13–15).

⁶ Das lässt sich aus den empfindlich-gereizten Reaktionen danach schließen.

⁷ D. h. »meine« Gerechtigkeit wird zu »unsere« Gerechtigkeit; der Bezug auf den König als Einzelperson wird auf sein Volk erweitert. Allerdings ist die Namensetymologie von Zedekia nicht eindeutig; das Jod kann Personalsuffix sein, aber auch ein Bindevokal.

mensgeber bezeichnete (»der Herr wird ihn nennen«). Jedenfalls wird als Name des angekündigten Königs »Josedek« (Ιωσεδεκ) angegeben.⁸ Dabei ist eine Tendenz zu erkennen, durch historisierende Verortung mögliche messianische Erwartungen abzuschwächen.⁹

Nur auf der Basis des hebräischen Textes stellt sich die Frage, ob »unsere Gerechtigkeit« als Apposition oder als Prädikat zu verstehen ist.¹⁰ Obwohl vergleichbare Namen für eine Satzaussage sprechen: »Jhvh ist unsere Gerechtigkeit«, setzt Luther sich mit Nachdruck dafür ein, dass der angekündigte König selbst den Namen »Jhvh« (יהוה) tragen solle, also als Gott bezeichnet werde, dem dann zusätzlich das Epitheton »unsere Gerechtigkeit« beigelegt werde. So übersetzt er 1532: »HERR, der vns gerecht macht«, und 1545: »HERR, der vnser Gerechtigkeit ist«.¹¹ Und als Name verstanden bleibt »HERR« artikellos.

Diese sprachliche Grundlage ist auch dafür entscheidend, dass Luther gerade an dieser Stelle in ein Gespräch mit jüdischen Gelehrten eintritt, auch wenn Osten-Sacken diesen Gesichtspunkt in seine Erörterungen gar nicht einbezieht.¹² Luther will mit ihnen über den hebräischen Text sprechen, wird von seinen Gesprächspartnern jedoch in seiner Auffassung nicht bestätigt. Falls man diesen Passus als authentisch ansehen kann,¹³ berichtete Luther schon in einer Predigt zu Ostern 1526:

»Da [sc. Jer 23,5–6] stehet es auch klerlich, das Davids gewechs in einer person vereiniget, sol zwo natur haben, eine menschlich von Davids fleisch und blut, die ander Göttlich, die er von ewigkeit vom Vater gehat unnd steht hie der grosse name Gottes Jehova, den alle juden bekennen müssen, das er allein der Göttlichen maiestat gehöret, ich habe auch diesen text den juden offtmals für die nasen gehalten, das

⁸ Dass mit dieser ungewöhnlichen Namensform der König Zedekia (Σεδεκίας) gemeint ist (so: FOLKER SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*, MJSt 9, Münster 2001, 213.267.298), scheint eher unwahrscheinlich, da dieser sonst mit seinem korrekten Namen bezeichnet wird.

⁹ Vgl. GERBERN S. OEGEMA, *Der Gesalbte und sein Volk*, SIJD 2, Göttingen 1994, 45.

¹⁰ Selbst wenn Luther in seiner Vorrede auf das Alte Testament von 1523 den lateinischen Text zur Grundlage seiner Übersetzung macht: »HERR vnser gerechter« (WA. DB 8, 30,27), setzt seine Argumentation doch den hebräischen Text voraus; denn die Hervorhebung in Großbuchstaben ergibt sich ja aufgrund des Tetragramms.

¹¹ Die Propheten alle deutsch. 1532; WA.DB 11 I, 264; Bibel 1545; a. a. O., 265.

¹² CHRISTOPH BULTMANN geht zwar auf den Text Jer 23,6 ein, lässt die für Luthers Verständnis grundlegende grammatische Entscheidung aber völlig außer Acht (BULTMANN, *Kontroversgespräch* [s. Anm. 1], 143–144).

¹³ Diese Predigt liegt erst in einem Druck von 1552 vor. In Rörers Nachschrift finden sich zwar Ausführungen zur Gottheit Christi (WA 20, 336) und ein Hinweis auf den »Samen Davids« (2 Sam 7,12; WA 20, 337,25–27), es fehlen aber Bezüge auf Jer 23,6 und auf das Zusammentreffen mit jüdischen Gelehrten. Es kann sich also um eine Ausschmückung durch den Herausgeber Georg Buchholzer (1503–1566) handeln; dann wäre der Berliner Propst allerdings äußerst sachkundig vorgegangen.

Dauids Sohn, Christus, were almechtiger ewiger Gott, dan hie stünde Jehova, haben mir nichts können drauf antworten.«¹⁴

Luther betont nachdrücklich (»offtmals« ist wohl intensivierend zu verstehen, kaum zeitlich) die Besonderheit gerade der Bezeichnung Gottes als »Jhvh« und geht als sicher davon aus, dass diese Gottesbezeichnung hier diesem Spross Davids als Name zugeeignet wird.

Jedenfalls ging Luther im November desselben Jahres 1526 in einer Predigt bei seiner Auslegung von Jer 23,6 auf diese Begegnung ein. Nachdem er die Bedeutung des hebräischen Gottesnamen »Jhvh« erläutert hat, erinnert er sich:

»Die weil nu die heilige schriftt und die Jüden selbs, dazu auch die heiligen Veter und alle Schreiber uberein stymmen, das dieser nahme allein und eygentlich der Göttlichen Majestet zugehört, So haben wir hie ym Propheten Jeremia ein mechtigen starcken stos wider die Jüden und gar ein trefflichen grossen trost für uns christen: denn da wird gantz krefftiglich gegruendet dieser artickel unsers glaubens, das Christus ein warer natürlicher Gott sey. Ich hab selbs mit den Jüden davon geredt, auch mit den allergelertisten, wilche die Bibel so wol wusten, das auch kein buchstaben drynne was, sie verstundens, und hab ihn disen spruch fürgehalten. Aber sie kunden nichts widder mich auffbringen. Zu letzt gaben sie diese antwort und sagten, sie gleubten yhrem Talmud, das ist yhrer auslegung, die sagte nichts von Christo, und der selbigen auslegung müsten sie folgen.«¹⁵

Auf philologischer Ebene ergibt sich also keine Einigung über das Textverständnis mithilfe grammatischer Klärung. Vielmehr stellt Luther bei seinen Gesprächspartnern ein Vorverständnis fest, das einen Rahmen für mögliche Verständnisse vorgibt, den er kurz mit dem Begriff »Talmud« bezeichnet. Dabei wird der Eindruck erweckt, die Argumentationsweise sei bei ihnen ebenso durch die Tradition gelenkt, wie Luther es in der Kirche seiner Zeit erlebt. Er selbst aber will sich in seinem reformatorischen Protest vorurteilsfrei auf die Schrift gründen.¹⁶

Nun ist für Luthers Verständnis jedoch ganz ausschlaggebend, dass er ein wörtliches Verständnis des Gottesspruches ausschließen muss. Denn durch den angekündigten König soll ja »Juda Hilfe erfahren und Israel in Sicherheit wohnen«. Luther trifft deshalb auch seinerseits eine hermeneutische Vorentscheidung:

¹⁴ Predigt über Gen 3,15 am Ostermontag 1526; WA 20, 333,28–34. (WA bietet am Ende: »haben wir ...«; W² 3, 658 wohl richtig: »mir«).

¹⁵ Predigt über Jeremia 23,6–8 vom 25.11.1526; WA 20, 569,25–36.

¹⁶ Vgl. seine Erklärung vor Kaiser und Reich 1521 in Worms. Er wisse sich »überwunden durch die von mir angeführten Stellen der Schrift und mein Gewissen gefangen durch Gottes Wort« (»victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis dei«; WA 7, 838,6–7).

»Drümb zwinget dieser Text aber eins, das er rede von eim geistlichen reich. Denn es ist kein reich so mechtig, das seinen unterthanen mit dem schwerd hat können eine solche sicherheit und fried verschaffen.«¹⁷

Dieses Argument ist offensichtlich nicht stichhaltig. Denn Gott hat ja in der Geschichte Israels wiederholt erwiesen, dass er seinem Volk sehr wohl ohne Schwert und Gewalt geschichtsmächtig helfen kann. Die konkreten Adressaten müssen keineswegs in einem übertragenen Sinne verstanden werden. Gerade der klare Israelbezug spricht gegen Luthers Auslegung. Er selbst setzt jedoch voraus, dass mit dem Kommen Christi die spezielle Israelgeschichte ihr Ende gefunden habe. Er will die göttliche Herrschaft Christi auf die weltweite Kirche beziehen.

Allerdings sieht Luther seine Auslegung insofern als voraussetzungslos allein auf den Text bezogen an, als er diesen Text nicht nur in seinem direkten Zusammenhang betrachtet, sondern in einen gesamtbiblischen Kontext einordnet und demzufolge einen Ausgleich mit dem Neuen Testament herstellt, in dem der Spruch Jesu überliefert wird, dass die ganze Schrift von ihm zeuge (Joh 5,39). Damit steht für Luther fest, dass mit dem angekündigten König Jesus Christus gemeint ist. Dies Kanonverständnis und der damit von ihm angenommene weite Textzusammenhang nötigten ihn demnach zu der übertragenen Deutung auf das geistliche Reich Christi. Da Gottes Ankündigung bei Jeremia im Neuen Testament nicht aufgenommen wird, versucht Luther eine Verbindung zu Röm 1,3 herzustellen, indem er das dortige Stichwort »Samen« (semen) mit dem Begriff »gerechter Spross« (germen iustum) bei Jeremia gleichsetzt.¹⁸ Wenn auch die terminologische Brücke fehlt, sieht Luther doch eine vorstellungsmäßige.

Erst recht kann Luther bei seiner Auslegungsweise diesen Namen dann nicht von der Einzelperson auf »Juda und Jerusalem« übertragen, wie es Jer 33,16 doch geschieht; denn dann würde der Unterschied zwischen Gott und Menschen ja überhaupt aufgehoben. Deshalb ändert er dort das Pronomen, so dass der Name ebenfalls auf den Spross Davids hinweist: »Vnd man wird jn [!] nennen, Der HERR, der vnser Gerechtigkeit ist.«¹⁹

¹⁷ WA 20, 568,12–14.

¹⁸ Die entsprechenden Ausführungen finden sich in der Predigt vom November 1526; WA 20, 549,9–551,24. In seiner Schrift von 1523 hatte Luther Jer 23,5–6 noch nicht in seine Überlegungen einbezogen; dort begnügte er sich mit den über das Stichwort »Samen« miteinander verbundenen Stellen Gen 3,15;22,18; 2 Sam 7,12–14 (WA 11, 316,5–320,20), ebenso in seiner Osterpredigt von 1526 (Rörers Nachschrift; WA 20, 324,4–327,28). – Eine christologische Deutung von 2 Sam 7 hatte Luther schon in seiner Weihnachtspostille von 1522 vorgetragen (Epistel zum Christtag Hebr 1,1–12, zu V. 5; WA 10 I 1,168,16–171,12), allerdings ohne eine Verbindung zu den anderen »Samen«-Belegen herzustellen.

¹⁹ Jer 33,16, in: Bibel 1545; WA.DB 11 I, 305. – In der Septuaginta ist der Abschnitt VV. 14–26 ausgelassen. Die Vulgata überträgt das Pronomen aus dem hebräischen Text:

In seiner Genesisvorlesung kommt Luther dann wieder auf sein Gespräch mit Juden über Jer 23,6 zu sprechen. Die Bibel berichtet: Jakob nannte die von ihm zuvor als »Bethel« bezeichnete Stätte (Gen 28,19) bei seinem späteren Besuch »El-Bethel« (Gen 35,7). Diese Gottesbezeichnung »El« unterscheidet Luther nun von »Jhvh«:

»Wir disputieren mit Juden über Benennungen solcherart wegen der Stelle Jeremia 23 und 33: ›Und dies ist der Name, mit dem sie ihn nennen werden: Herr unsere Gerechtigkeit‹. Von daher bemühen wir uns zu beweisen und davon zu überzeugen, dass der Spross Davids oder der Messias, von dem nach Zubilligung aller diese Stelle zu verstehen ist, notwendig wahrer Gott sei.«²⁰

Luther spricht von einem gegenwärtigen Gespräch offenbar, weil ihn die frühere Erfahrung weiter beschäftigt. Dabei setzt er Einvernehmen darüber voraus, dass bei Jeremia von einem Messias die Rede sei. Die Meinungsverschiedenheit ergibt sich daraus, dass die jüdische Seite andere Vorstellungen von der messianischen Zeit hat als Luther und Luther gerade die Gottesbezeichnung »Jhvh« auch als Name des Messias reklamiert.

Luther ahnte, als er mit den Rabbinern sprach, kaum, dass auf jüdischer Seite gerade die messianische Deutung von Jer 23,5–6 polemische antichristliche Aspekte implizierte.²¹ Im Hochmittelalter war die an dieser Stelle bezeugte davidische Abstammung des Messias als Argument gegen die christliche Lehre von der Gottessohnschaft Christi eingesetzt worden. »Wenn ihr (Christen) sagt, Jesus sei nicht der Sohn des Josef (sondern Gottes), dann steht er in keiner Beziehung zu dieser Genealogie (der Abstammung von David).«²² Zudem seien mit dem Kommen Jesu für Israel keineswegs die angekündigten friedlichen Zeiten angebrochen.²³ Luthers Verständnis des Namens stand in direktem Gegensatz

»et hoc est quod vocabit eam Dominus iustus noster.« – Luther versteht an dieser Stelle sowohl 1532 als auch 1545 – anders als Jer 23,6 – »HERR« mit Artikel.

²⁰ »Disputamus igitur cum Iudaeis de eiusmodi appellationibus propter locum Ieremiae capite 23. et 33.: ›Et hoc est nomen, quod vocabunt eum Dominus iustitia nostra‹. Unde nos studemus probare et convincere, quod germen Davidis sive Messias, de quo omnes concedunt hunc locum intelligendum esse, necesse sit esse verum Deum« (WA 44, 184,16–20).

²¹ Später erwähnt Luther Jer 23,6 als Aspekt antichristlicher jüdischer Polemik (Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi. 1543; WA 53, 583,21); seine Kenntnis beruht allerdings auf Angaben aus der Sekundärliteratur.

²² Zitat aus Nizzahon vetus bei: MALKA ROSENTHAL, David Redivivus. Studien zur jüdischen Erlösungsidee in Sicht und Bild des 13. Jahrhunderts, in: Wenn der Messias kommt. Das jüdisch-christliche Verhältnis im Spiegel mittelalterlicher Kunst, hrsg. v. LIESELOTTE KÖTZSCHE/PETER VON DER OSTEN-SACKEN, VIKJ 16, Berlin 1984, 27–76, dort 49.

²³ Vgl. den ganzen Abschnitt 28 in: The Jewish-Christian debate in the high Middle Ages. A critical edition of the Nizzahon vetus / introduction, translation, and commentary by DAVID BERGER, Northvale, NJ u. a. 1996, 60–62.

zur traditionellen jüdischen Ansicht über die Person des Messias und musste auf seine Gesprächspartner sehr überraschend und sogar befremdlich wirken.

Das führte dann offenbar zu der von Osten-Sacken herausgestellten »Thola-Episode«, die sich im Nachgang zum Gespräch abspielte. Denn diese wird durchaus verständlich, wenn man sie im Kontext der Namensdiskussion sieht. Die Bezeichnung Jesu als »Gehängter«, die ja schon von Paulus mit ausdrücklichem Zitat von Dtn 21,22–23 aufgenommen wurde (Gal 3,13), versteht Luther nur deshalb als blasphemische Beschimpfung, weil sie nicht mit dem Bekenntnis zur Gottheit Jesu verbunden ist. Wenn Jesus nur als Mensch gesehen wird, wird es höchst diffamierend, ihn als Verbrecher zu titulieren. Das macht Luthers Auslegung von Gal 3,13 in seiner Großen Galatervorlesung von 1531 deutlich.²⁴

Die Beschäftigung mit dem hebräischen Bibeltext initiierte also ein Gespräch mit jüdischen Gelehrten. Es blieb aber ein kurzer Versuch, weil die unterschiedlichen hermeneutischen Horizonte nicht geklärt wurden. Auf rein philologischer Basis konnte eine Verständigung nicht erreicht werden, weil Sprache als solche eine gewisse Offenheit lässt, Texte zu verstehen. Denn es erfolgt immer eine Übersetzung von einer Sprachwelt in eine andere.

Andere Erwähnungen Luthers von seiner eigenen Erfahrung mit jüdischen Gelehrten sind zu allgemein gehalten, um genauere Schlüsse zuzulassen. Allerdings nennt er in zwei Tischreden die Schriftstelle Jer 23,6 als ein Gesprächsthema.²⁵ Auch die Bemerkung in Luthers Brief »Wider die Sabbather« passt gut zu der Anekdote, die Luther im November 1526 in seiner Predigt über Jer 23,6 erzählt, ohne diesmal eine bestimmte Schriftstelle zu nennen:

»Denn wo man sie gleich mit der schriftt überweiset, so fallen sie von der schriftt auff jre Rabinen und sagen, Sie müssen jren Rabinen gleuben, gleich wie jr Christen (sprechen sie) ewrem Bapst und Decreten gleubet. Solches haben sie mir selbs geantwort, da ich auch ein mal mit jnen disputirt und die schriftt wider sie füret.«²⁶

Dasselbe trifft auf die Notiz in seiner Schrift »Vom Schem Hamphoras« zu:

»Auch thetten mir selbs die drei Jüden, so bey mir waren, eben also, wo ich sie zum text dringen wolt, sprachen sie, Sie müsten jren Rabinen gleuben, wollten mir keines Texts gestehen.«²⁷

²⁴ WA 40 I, 432–452. »Paulus bene munivit sua verba: factum maledictum non pro se, sed nobis. Emphasis in: »Nobis.« Christus innocens« (a. a. O., 433,3–4). »Et hic vides, quam necesse sit articulus: filium Dei Christum« (a. a. O., 441,2). »Lex, mors, ira ut destruerentur, *mus* divina potentia *sein*; dare vitam in seipso, *das mus* divinitas« (a. a. O., 441,5–6).

²⁵ Tischrede Nr. 5026 vom Sommer 1540; WA.TR 4,620,2–3, und Tischrede Nr. 6190; WA.TR 5,529,13–19.

²⁶ Wider die Sabbather. 1538; WA 50, 313,2–6.

²⁷ Vom Schem Hamphoras. 1543; WA 53, 589,17–19.

Dagegen fällt Luthers Bemerkung zu der biblischen Wendung »dass sie fallen« (Jes 28,13) deutlich allgemeiner aus:

»Sie machen sich nicht auf und setzen einen Fuß vor den andern, sondern stürzen von einen Irrtum in den andern, weil sie den Pfad der Wahrheit verlassen haben, so fallen sie dauernd Hirngespinsten und Irrtümern anheim, wie ich es bei hochgelehrten Juden erlebt habe.«²⁸

Es fällt auf, dass Luther die exegetische Diskussion über das Verständnis von Jer 23,6 fast durchweg im Diskurs mit Juden verortet; soweit ich sehe, weicht er nur in seiner Vorrede auf das Alte Testament von 1523²⁹ und in seiner Predigt am Ersten Advent 1534 von dieser Linie ab.³⁰ Selbst wenn er in seinen Judenschriften, die er ja an christliche Leser richtet, auf diese Begegnung zu sprechen kommt, äußert er sich nur grundsätzlich, nennt aber die Schriftstelle nicht, um die es konkret ging.³¹

An die Beschäftigung mit dem hebräischen Bibeltext werden hohe Erwartungen geknüpft. Während die jüdischen Gesprächspartner aufseiten der Wittenberger Reformatoren eine Offenheit für das Judentum vermuten, hofft Luther auf ihre Bekehrung zum christlichen Glauben. Er teilt einen entsprechenden Gesprächsausschnitt gleichsam protokollarisch mit:

»Zum Schluss sagte Samaria [sc. einer der drei Rabbiner]: Wir freuen uns, dass ihr Christen unsere Sprache lernt und unsere Bücher wie die Genesis und die andern lest; das gibt Hoffnung, dass ihr alle Juden werdet. – Nichts davon! Wir hoffen, dass ihr Christen werdet. Und an uns [die Tischgenossen 1540] gewandt sagte er: Ich glaube, dass noch viele Juden sich bekehren werden; Christus vermag viel.«³²

²⁸ »non proficiunt, ambulant, sed ruunt ex uno in alium errorem, quia amiserunt viam veritatis, ideo semper in figmenta et errores incidunt, sicut ego expertus sum cum doctissimis Iudaeis« (Jesajavorlesung. 1527–1530; WA 31 II, 162,26–28).

²⁹ WA.DB 8, 30,19–28.

³⁰ Darin heißt es (Nachschrift Rörers): »Sed Christus aufert peccatum et donat iustitiam, das ist Christi color natus, das er uns sol helffen, ut Ieremias ait cap. 23. »Dominus iustificator noster« i. e. unser herr, der uns gerecht sol machen« (WA 37, 611,23–26). Dieser Name gibt die unveränderliche Naturfarbe seines Trägers an, bezeichnet gleichsam seine Gene.

³¹ Dies ist insofern bemerkenswert, als Luther sonst durchgehend mit einem festen Kanon von Schriftstellen argumentiert. In seiner Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« ist die Anekdote sogar in einen anderen Kontext hineingestellt, nämlich in den Diskurs über Gen 49,10 (WA 53, 450,19–462,15).

³² »Postremo Samaria: Nos laetatur, quod vos christiani discitis nostram linguam et legitis nostros libros ut Genesin et reliquos; spes est futuros vos omnes Iudaeos. – Nihil est! Nos speramus vos futuros christianos. Et ad nos conversus: Ego credo, inquit, plures Iudaeos adhuc convertendos esse, Christus potest multa« (WA.TR 4, 620,4–8). – Als Anliegen der jüdischen Gesprächspartner begegnet dieses Motiv dann auch in dem bereits zitierten Bericht in: Von den Juden und ihren Lügen; WA 53, 461,28–31.

Im Diskurs mit Juden erhofft Luther offenbar, eine Einsicht wecken zu können, die er bei der christlichen Gemeinde als unmittelbar gegeben annimmt. So schreibt er in seiner Vorrede über den Propheten Jeremia:

Der Prophet »weissagt von Christo vnd seinem Reich, sonderlich im xxij. und xxxj. Cap. Da er gar klerlich von der Person Christi, von seinem Reich, vom neuen Testament, vnd vom ende des alten Testaments weissagt.«³³

Die Besonderheit des Gottesnamens »HERR« (יהוה) muss diesem Leserkreis gegenüber nicht hervorgehoben werden; Luther spricht einfach von »Christus«; denn er setzt bei der Lektüre im angesprochenen Kreis den gesamtbiblischen Kontext voraus.³⁴ Unübersehbar versteht er von diesem seinem Ansatz aus Gottes Gerechtigkeit auch im Alten Testament als dessen rettende und rechtfertigende Gerechtigkeit, wie seine Formulierung im Relativsatz unmissverständlich macht, und nicht etwa als richtende und verurteilende Gerechtigkeit. Auch der alttestamentliche Fromme glaubte in Luthers Verständnis bereits an die fremde Gerechtigkeit Christi.

Die solenne dogmatische Definition, die Luther schon im Alten Testament entdeckt zu haben meinte, schloss allerdings nicht aus, dass später selbst im Kreis der Anhänger der Reformation durchaus noch eine genauere Klärung erarbeitet werden musste, jedoch nicht unter dem Gesichtspunkt, ob Christus wahrer Gott (»HERR«) ist, sondern ob hinsichtlich »unsrer Gerechtigkeit« zwischen seiner göttlichen und menschlichen Natur unterschieden werden dürfe. Die Konkordienformel begründete dann eingehend, dass nicht nur der »HERR« unsere Gerechtigkeit sei, sondern auch der »gerechte Sproß Davids« (Jer 23,5–6).³⁵ Das dogmatische Interesse in diesem Horizont war deutlich von dem in christlich-jüdischen Diskurs unterschieden. Jetzt ging es darum, dass Christus unsere Gerechtigkeit sei als »ein wirkliches historisches Geschehen und zugleich ein Geschehen mit einer Heilsbedeutung für die gesamte Menschheit«.³⁶

³³ Vorrede über den Propheten Jeremia. Bibel 1545; WA.DB 11 I, 193.

³⁴ Johannes Calvin übernahm Luthers Übersetzung und Interpretation von Jer 23,6. Sowohl in der Erstausgabe seiner *Institutio* von 1536 als auch in der Überarbeitung von 1539 beruft er sich darauf, jedoch, um die Einheit Gottes und die Trinität sowohl aus dem Alten als auch aus dem Neuen Testament in der Auseinandersetzung mit Servet zu belegen (Nachweis bei: ACHIM DETMERS, *Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin*, JuChr 7, Stuttgart 2001, 252.283). An beiden Stellen wird aber der Hintergrund des christlich-jüdischen Gesprächs sichtbar, indem Calvin auf die jüdische hohe Bewertung des Tetragramms eingeht und die Juden mit Luther der Inkonsistenz bezichtigt, wenn sie diesen Gottesnamen dem Messias nicht zubilligen.

³⁵ FC Epit. 3; BSELK, 1234–1235. – Andreas Osiander befand sich mit seiner Position, unsre Gerechtigkeit allein auf die göttliche Natur zu beziehen, philologisch eigentlich näher am Wortlaut des Bezugstextes als die sich durchsetzende Wittenberger Front.

³⁶ FRIEDRICH JACOB, *Von Christi Tat und unserem Tun. Zur Interpretation von Artikel III und IV der Konkordienformel*, in: *Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel*, hrsg. v. JOBST SCHÖNE, Erlangen 1978, 49–63, dort 54.

2.

Allerdings verdrängte diese innerchristliche Fragestellung nicht den ursprünglichen Sitz im Leben ungeachtet des Misserfolgs, den Luther erfahren hatte. Schon Melanchthon markiert diese Schriftstelle als Argument für die Gottheit Jesu ausdrücklich im Gespräch mit Juden.

»Wenn die Juden diese Belegstelle [sc. Jer 33,16] auch listig parieren, dennoch ist es leicht, sie zu widerlegen. Denn der Prophet sagt klar und deutlich, dieser Messias sei zu nennen, d. h. anzurufen in dem Glauben, dass er selbst Gott ist, der uns gerecht macht.«³⁷

Jer 23,5–8 behielt weiterhin seinen besonderen Platz im biblischen Diskurs mit Juden. Denn trotz der frustrierenden Erfahrung Luthers bot gerade dieser Text eine Basis für eine weitere Auseinandersetzung. Dieser Schriftabschnitt wird zwar im Neuen Testament nirgends aufgegriffen,³⁸ hatte aber – mit seinem Hintergrund in der Nathanweissagung (2 Sam 7,12–15) – in der jüdischen Literatur als eine der Spross-David-Stellen durchaus seine Wirkungsgeschichte in messianischer Interpretation; daran konnte man anknüpfen.³⁹ Gerade das von Luther so negativ beurteilte Vorverständnis aufseiten seiner jüdischen Gesprächspartner bot eine Brücke für ein Gespräch miteinander, die fortan genutzt wurde. Unter der hermeneutischen Vorgabe einer messianischen Perspektive ließen sich jüdische und christliche Vorstellungen ins Gespräch miteinander bringen, während es über das Verständnis des Tetragramms, wie Luther angesetzt hatte, nicht gelungen war.⁴⁰ Jenseits der karikierenden polemischen Ebene bot der

³⁷ »Etsi autem Iudaei hoc testimonium verteratorie eludunt, tamen facilis est eorum refutatio. Clare dicit Propheta ipsum Messiam vocandum, id est, invocandum esse hac fide, quod ipse sit Deus, iustificator noster« (Loci praecipui theologici. 1559; Melanchthons Werke in Auswahl II/1, Gütersloh 1952, 196,12–23; Zitat dort 19–23). – Melanchthon folgt hier der Textfassung, die Luther voraussetzt. In seinen Loci von 1521 hatte er die Schriftstelle Jer 23,6 noch im Kontext des Bekenntnisses von Nicäa als Beleg für die Gottheit Christi angeführt, und zwar im Wortlaut der Vulgata (Loci communes. 1521; Melanchthons Werke in Auswahl II/1, 61,3–11).

³⁸ Dafür könnte die nicht-messianische Interpretation der Septuaginta zumindest mit beigetragen haben. Vgl. demgegenüber das Zitat von Jes 7,14 bei Matthäus (1,23) im Wortlaut der LXX (παρθένος), wobei einige Handschriften entsprechend im zweiten Satzteil den Plural in den Singular »korrigieren«.

³⁹ »Spross« (צמח) wird schon im Targum sowohl Jer 23,5 als auch Jer 33,15 mit »mšjh« wiedergegeben (BHS z. St.). – Zur frühen messianischen Interpretation des »Sprosses Davids« bzw. der »Gerechtigkeit« (Jer 23,5) vgl. Ps 132,17; 4Q174 Kol III,12; Hen(aeth) 46,3–5; TestXII Juda 24,1–6; siehe dazu: OEGEMA, Der Gesalbte (s. Anm. 9), 49.112.133.209.280.

⁴⁰ Bei Luther stand die trinitarische Frage im Vordergrund, die sich mit dem Namen verband, den er für einzigartig hielt, wenn er daneben auch die rabbinische Auslegungstradition kannte und berücksichtigte (Wider die Sabbater. 1538; WA 50, 334,

Rahmen des jüdischen Traditionsgutes die Basis für ein verständnisvolleres Gespräch. Und in diesen weiterhin geführten Diskurs ging Luthers Deutung des Namens in nachhaltiger Weise ein.

1600 ließ sich in Halberstadt der Talmudlehrer Gerson ben Meir Biberach (1567–1622) taufen, der dabei den Namen Christian Gerson annahm. Gerson legte über diesen seinen Schritt eingehend Rechenschaft ab. Und dabei führt er als Argument dafür, dass der Messias schon nach dem vorchristlichen Schriftzeugnis als »wahrer GOTT vnd GOTTes Sohn«⁴¹ erwartet wurde, auch Jer 23,6 an:

»Das sechste Zeugniß stehet in diesen Worten/da der Prophet spricht: Diß wird seyn Name seyn / daß man jhn nennen wird / Jehova / vnser Gerechtigkeit. Diese Weissagung verstehet nicht allein der Thalmud / sondern auch R. David Kimchi/ vnd R. Abba / vom dem Messia. Dieweil jhn dann Gott abermal Jehova / welcher vnser Gerechtigkeit ist/ nennet/so muß er warer Gott seyn.«⁴²

Wenn die Jeremiastelle auch nicht die vorderste Position einnimmt,⁴³ so ist der Anschluss an Luthers Interpretation doch deutlich sowohl von der grammatischen Entscheidung bei der Übersetzung des Namens als auch von der Verbindung zu Jer 33,16 her. Die jüdischen Gelehrten werden daneben als Gewährsleute für ein messianisches Verständnis der prophetischen Ankündigung als solcher (»Weissagung«) genannt, bestätigen jedoch nicht die Namensdeutung.

Die von Gerson angegebene Stelle im Talmud macht seine Argumentationsweise deutlich:

»Ferner sagte Rabba im Namen R. Joḥanans: Dereinst werden die Frommen nach dem Namen des Heiligen, gepriesen sei er, genannt werden, denn es heißt: *jeden, der sich nach meinem Namen nennt, und den ich zu meiner Ehre geschaffen, gebildet und gemacht habe*. Ferner sagte R. Šemuél b. Naḥmani im Namen R. Joḥanans: Drei werden nach dem Namen des Heiligen, gepriesen sei er, benannt, und zwar: die Frommen, der Messias und Jeruśalem. Die Frommen, wie wir bereits gesagt haben. Der Messias, denn es heißt: *und dies wird sein Name sein, mit dem man ihn benennen wird: der Herr ist unsere Gerechtigkeit*. Jeruśalem, denn es heißt: *ringsum achtzehn-*

1–27), während es den jüdischen Gelehrten um die Charakterisierung und Identifizierung der messianischen Zeit ging, in der der gerechte bzw. echte Spross Davids die Herrschaft übernehmen wird.

⁴¹ CHRISTIAN GERSON, Der Jüden Thalmud fürnembster Inhalt vnd Widerlegung (Goslar 1607), Gera ³1613, 390.

⁴² GERSON, Thalmud (s. Anm. 41), 395.

⁴³ Zuvor hat Gerson zu Ps 2,7, Dan 2,34.44, 7,13 und Sach 14,16 nachgewiesen, dass diese Schriftstellen von anerkannten jüdischen Lehrern messianisch gedeutet werden, und seinerseits aus den Aussagen selbst erschlossen, dass dem Messias jedes Mal Göttlichkeit zugeschrieben werde; er lässt dann eine Reihe weiterer Stellen in eben demselben Sinn folgen (a. a. O., 390–398). – Der Hinweis auf David Kimchi (1160–1235) bleibt ohne Literaturverweis.

*tausend, und heißen wird die Stadt fortan: daselbst [šama] der Herr, und man lese nicht šama, sondern šema [ihr Name].*⁴⁴

Die drei angeführten Schriftstellen, Jes 43,7, Jer 23,6 und Ez 48,35, sprechen demnach von der Verleihung des Gottesnamens als Zeichen einer besonders engen Zugehörigkeit zu Gott, heben jedoch den Messias nicht in einer exklusiven Einzigartigkeit seiner Göttlichkeit hervor.

Diese Auslegungstradition wird prominent gestützt, indem sie auf Jochanan ben Sakkai, den für den Fortbestand des Judentums nach dem Jüdischen Krieg grundlegenden Lehrer des 1. Jahrhunderts, zurückgeführt wird und als Gewährsmänner Rabbah bar Nachmani (gest. 330), Amoräer in Babylonien und Schüler von Rab Jehuda, und Samuel bar Nachmani, Amoräer der dritten Generation in Palästina, angegeben werden.⁴⁵ Messianische Diskussionen waren gerade für die tannaitische Zeit charakteristisch, also für die frühe Zeit der Neuformierung des Judentums, blieben aber durch die Tradierung lebendig. Die Argumentation verfolgt dabei die Strategie, das messianische Thema von einer exceptionellen Einzigartigkeit auf eine normale Ebene des allgemein Gültigen herabzustufen.

Weiter weist Gerson auf einen Midrasch zu Klagelieder 1,16 hin:

»Wie heisst der König Messias. Nach R. Abba bar Kahana ist Jehova sein Name s. Jerem. 23, 6: »Und dies ist der Name, mit dem man ihn nennen wird: Ewiger, unsre Gerechtigkeit!« Denn R. Levi hat gesagt: Es ist gut für ein Land, wenn es den Namen seines Königs und dieser den Namen seines Gottes führt. Es ist gut für ein Land, dessen Name wie der Name seines Königs lautet, wie es heisst Ezech. 48, 35: »Und der Name der Stadt soll von nun an sein: Dort ist der Ewige!« und der Name seines Königs wie der Name seines Gottes, wie es heisst Jerem. 23, 6: »Und dies ist der Name, mit dem man ihn nennen wird: Ewiger, unsre Gerechtigkeit.«⁴⁶

Beide Gewährsleute⁴⁷ teilen die Meinung, dass es um eine Bezeichnung der engen Zugehörigkeit zu Gott geht, ohne den Messias über seine Funktion als König hinaus auszuzeichnen. Auch hier werden Jer 23,6 und Ez 48,35 unter der Voraussetzung zusammengebunden, dass die Vokalisation von šama in šema geändert werden muss. Es handelt sich also um eine sehr alte Interpretation, die sowohl im babylonischen als auch im palästinischen Bereich tradiert wurde. Das Schriftwort Jer 23,6 behielt seinen Platz im christlich-jüdischen Diskurs.

⁴⁴ bBB 75b; zitiert nach der Übersetzung von LAZARUS GOLDSCHMIDT, Der Babylonische Talmud 8, Berlin 1933, 212.

⁴⁵ Dabei wird der entscheidende Begriff »Name« in Ez 48,35 erst durch eine Änderung der Vokalisation eingebracht.

⁴⁶ EkhaR zu Thr 1,16; zitiert nach: Der Midrasch Echa Rabbati, ins Deutsche übertragen von AUGUST WÜNSCHE, Leipzig 1881, 87.

⁴⁷ R. Abba bar Kahana und R. Levi zählen zu den palästinischen Amoräern des späten 3. Jahrhunderts.

Johann Gerhard (1582–1637) führt diese Stelle in einer Reihe jüdischer Auslegungen an, die eine Übertragung des Gottesnamens auf den Messias belegen.⁴⁸ Abraham Calov (1612–1686) führt dann sogar eine Reihe von insgesamt zehn Belegen aus jüdischen Targumen und Midraschim dafür an, dass auch jüdische Gelehrte meinen, dass an dieser Stelle von dem Messias die Rede sei.⁴⁹ Und dies geschieht ausdrücklich unter der Absicht, die eigene Überzeugung von der Einheit des Glaubens der Christen mit dem der Patriarchen, Propheten und allen Gläubigen des Alten Testaments auch Juden der eigenen Zeit gegenüber zu vertreten.⁵⁰ Jedenfalls zeigt man sich eingehend über die Auslegung auf der anderen Seite informiert. Und Johann Andreas Quenstedt (1617–1688) zieht Jer 23,6 nicht nur als Belegstelle für die Gottheit Christi heran,⁵¹ sondern stellt zudem ausdrücklich die Frage, ob man diese Lehre denn allein schon aus dem Alten Testament begründen könne.⁵² Und er bejaht sie gerade auch unter dem praktischen Gesichtspunkt, »den modernen Juden die Gottheit Christi zu erweisen«.⁵³ Das weist darauf hin, dass es einen persönlichen Austausch gegeben hat. Und das lässt sich an folgendem Beispiel auch anschaulich machen.

Der Orientalist Esdras Edzard (1629–1708) in Hamburg hatte es sich zur Aufgabe gemacht, Juden im christlichen Glauben zu unterrichten. Am 6. Juni 1676 ließ sich einer seiner Schüler, der Jude Jacob Melamed,⁵⁴ mit seiner Frau und sechs Kindern in der Michaeliskirche taufen. Dabei nahm er den neuen Namen David Hieronymus an und legte ein Bekenntnis ab, das er auch in Druck erscheinen ließ.⁵⁵

⁴⁸ JOHANN GERHARD stellt entsprechende Belege sowohl aus den Targumim als auch aus dem Talmud und den Midraschim zusammen (Loci Theologici [1610–1625], Locus IV De persona et officio Christi, Caput V De divina Christi natura; Ausgabe Preuß [1863] I, 467). – Unerwähnt bleibt, dass diese Zuschreibungen des Gottesnamens dem Messias durchaus nicht exklusiv gelten.

⁴⁹ ABRAHAM CALOV, *Systema Locorum Theologicorum*, Tomus III, Wittenberg 1659, Articulus III. De Filio Dei, Caput II. De Deitate Filii Dei, Quaestio I. An Messias in Vet. Testam. promissus sit verus DEUS?, 418.

⁵⁰ CALOV, *Systema* (s. Anm. 49), 414.

⁵¹ JOHANN ANDREAS QUENSTEDT, *Theologia didactico-polemica, sive systema theologicum* (1685), Tomus I, Wittenberg 1691, Caput VII. De cognitione Dei revelata Et primo de Dei nominibus, 276.

⁵² QUENSTEDT, *Theologia* (s. Anm. 51), Caput IX. De Deo, Quaestio IV, 361.

⁵³ »ad convincendos modernos Judaeos Deitatem Christi« (QUENSTEDT, *Theologia* [s. Anm. 51], 362).

⁵⁴ Melamed ist Berufsbezeichnung (Lehrer), nicht Familienname. Jacob, in der Nähe von Lemberg geboren, gibt selbst an, sechs Jahre in Krakau, fünf Jahre in Wien und vierzehn Jahre in Hamburg als Rabbiner unterrichtet zu haben. Er gehörte also wohl zu den Juden, die vor den Kosaken-Pogromen aus Galizien und Polen nach Hamburg geflohen waren.

⁵⁵ DAVID HIERONYMUS, gewesener Jüdischer Rabbi, genand Jacob Melamed, Gewisser Glaubens Grund/ Aus Göttlichem Mund Der heiligen Schrifft erkand/ Imgleichen Aus den Alten Jüdischen Rabbinern angewand/ Und In seiner Bekehrung aus dem Judenthum zum Christenthum öffentlich in Hamburg bekand, Gedruckt im 1676ten Jahre

Darin gibt Jacob auf die Frage: »Wo beweisest du daß er [sc. der HERR Meßias] ein wahrer GOTT ist?« die Antwort: »Aus dem Propheten Jeremia Cap. 23, 5/6. Siehe / es kommt die Zeit/spricht der HERR daß ich dem David ein gerecht Gewächs erwecken will/und soll ein König seyn/der wol regieren wird/Recht und Gerechtigkeit auff Erden anrichten. Zu derselbigen Zeit sol Juda geholfen werden/und Israel sicher wohnen/und das wird sein Nahme seyn/daß man ihn nennen wird HERR/der unser Gerechtigkeit ist. Da steht im Grund-Text JehovaZidkenu, das ist sein höchster Nahme/so allein GOTT dem HErrn selbst gegeben wird und keiner Creatur.«

Aufgrund eines Einvernehmens, das er zwischen jüdischen und christlichen Auslegern darüber feststellt, dass der Gottesspruch bei Jeremia messianisch zu deuten ist, stellt sich ihm die Frage, ob dieser Messias bereits gekommen und wie die messianische Herrschaft zu verstehen ist. Als weitere Belegstellen führt er Jes 42,8, Jes 9,6 und Ps 110,1 an, jeweils mit Hinweisen auf den hebräischen Wortlaut.

Die vorliegende Situation bringt es mit sich, dass auf die Angabe neutestamentlicher Stellen verzichtet wird. Allein schon aus dem Alten Testament soll sich das Christusbekenntnis erschließen, als Bekenntnis eben zu dem Messias Israels. Als ausschlaggebend gilt das rechte Verstehen der Bibel Israels. Der Jude tritt, indem er sich taufen lässt, in den Kreis der wahren Israeliten ein, die schon in alttestamentlicher Zeit an den kommenden Christus geglaubt haben, und wendet sich zugleich von seinem bisherigen Schriftverständnis ab, bekennt, »daß der Juden Lehre in vielen Stücken falsch / ihre Außlegung falsch« ist. Mit Luthers Auslegung, die sich in der Übersetzung niederschlägt, ist zugleich Luthers Verständnis des alten Israels verbunden. Die Kirche umschließt bereits die Menschen, die seit Adam und Eva an den verheißenen Messias glaubten (vgl. CA 7: »ecclesia perpetuo mansura«). Insofern bekannte dieser Jacob, zum wahren Glauben seiner biblischen Vorfahren zurückzukehren.

Noch nach 150 Jahren erfüllte die Hoffnung, mit der Luther an dieser Stelle einmal so wenig ermutigend in das christlich-jüdische Gespräch eingestiegen war,⁵⁶ sich in Einzelfällen durchaus.

(ohne Paginierung); mit dem Abschnitt: Öffentliches Lob und Bekäntniß/ welche ich gethan habe zu Hamburg in der neuen St. Michaelis Kirchen in der Neustadt [...] vermittelst der treuen/ guten Christlichen Unterweisung und Information Des [...] Herrn Esdras Edzardi, der Heil Schrifft Lic. [...].

⁵⁶ Das Scheitern wird bei Luther wohl auch damit zusammenhängen, dass er in das Gespräch keine so weite Kenntnis der jüdischen Literatur einbringen konnte wie Edzard in seine Gespräche mit Jacob. Offenbar verlagerte sich bei Luther die Gesprächsthematik ja sehr schnell von der Schriftinterpretation weg zu der bei Juden aufgrund ihrer Begegnungsgeschichte mit Christen stark belasteten Jesusfrage. Denn Luther konnte nicht darauf eingehen, dass seine Gesprächspartner sich auf ihre Autoritäten beriefen (ganz anders etwa als in der Leipziger Disputation mit seinen altgläubigen Gegnern).

3.

Dann aber trat eine Veränderung im christlich-jüdischen Gespräch ein. Für die Arbeit des Institutum Judaicum in Halle wurde der erste dort 1728 gedruckte Traktat *אור לעת ערב* (Licht zur Abendzeit; Zitat Sach 14,7) richtungsweisend. Diese Anleitung zu einem freundlichen Glaubensgespräch mit Juden hatte der Gothaer Pfarrer Johann Müller (1649–1727) verfasst, der auf dem Titel als *יהונן קמחי* (Jochanan Kimchi) erscheint.⁵⁷ Er bringt den Namen »Jhvh unsere Gerechtigkeit« erst im fünften Kapitel ins Gespräch ein, in dem er das zuvor Besprochene abschließend lehrhaft zusammenfasst.⁵⁸

Die Funktion dieses Hinweises auf Jer 23,6 und 33,16 hat sich damit grundlegend geändert. Erst nachdem der gedachte Gesprächspartner namens Samuel bereits zu einem Bußgebet hingeführt worden ist, wird aufgrund der hermeneutischen Vorgabe, dass diese Schriftstellen messianisch zu deuten sind, für die Göttlichkeit des Königs Messias argumentiert. Das Gespräch hatte unter dem Ausgangsgedanken, dass für Israel noch unerfüllte Verheißungen bestehen, das Ziel verfolgt, die derzeitigen Juden zur Buße zu führen und damit auf die zu erwartende Erfüllung der Verheißungen vorzubereiten. Hier war also eine eschatologische Perspektive an die Stelle der protologischen bei Luther getreten, der seine Gesprächspartner zum alten Glauben schon Adams und auch Israels zurückführen und nicht etwa auf eine neue Verheißungserfüllung ausrichten wollte. Und dieser Blickwechsel hatte im Gespräch mit Juden nicht mehr vor allem auf die bereits im Alten Testament bezeugte Gottheit des Messias abgehoben, sondern auf das dort angekündigte Sühneleiden des Messias, also vor allem auf Jes 53.⁵⁹

Die Schrift des Gothaer Pastors führt in eine Zeit, die der Jubilar als »Übergangszeit« beschrieben hat. Er zitiert Ernst Salomon Cyprian (1673–1745), zu der Zeit Konsistorialrat in Gotha, der von sich bezeugt hatte, es sei ihm gegangen »wie einem, der in der mittleren Etage eines Hauses wohnt, welchen von unten der Rauch, von oben herab aber das verschüttete Wasser incommodiret«. ⁶⁰ Während die offizielle Kirchenpolitik in Sachsen-Gotha sich

⁵⁷ Mit der Übersetzung seines Namens Müller (*קמח* = Mehl) hoffte er leichteren Zugang zu jüdischen Lesern zu gewinnen, da Kimchi auch der Name berühmter jüdischer Gelehrter war.

⁵⁸ JOHANN MÜLLER, *אור לעת ערב*, Halle 1728, 44r–45r. – Vgl. CHRISTOPH RYMATZKI, Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728–1736), Hallische Forschungen 11, Tübingen 2004, 86–99.463–467.

⁵⁹ Davon handelte das entscheidende 4. Kapitel in Müllers Traktat. – Schon der Titel des Traktats weist ja programmatisch auf das Ende dieser Zeit und Welt hin.

⁶⁰ ERNST KOCH, Kirchenleitung in Übergangszeiten. Zum Lebenswerk von Ernst Solomon Cyprian (1673–1745), in: *Einträchtig Lehren*. FS Jobst Schöne, hrsg. v. JÜRGEN DIESTELMANN u. WOLFGANG SCHILLHAHN, Groß Oesingen 1997, 286–298, Zitat mit Nachweis dort 297.

für die Erneuerung der traditionellen Kirchlichkeit einsetzte, drängten andere Kräfte einerseits in Richtung Pietismus, andererseits in Richtung Aufklärung. Dass hier in Gotha die Juden besonders in Blick waren, zeigt das Vorwort zur Bibelausgabe von 1712.⁶¹

Doch Luthers Sicht war so geläufig, dass sie noch erstaunlich lange Zeit nachwirkte. Die Sendboten des Hallischen Instituts brachten sie immer wieder ins Gespräch.⁶² Und die Spur lässt sich noch bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts verfolgen. Nach seiner Taufe zu Neujahr 1854 in Breslau richtete der ehemalige Rabbiner Israel Pick (1826 geboren und 1859 in Palästina verschollen, wo er eine Zufluchtsstätte für seine judenchristliche Gemeinde suchte) ein Wort an sein Volk, in dem er unter den gegen den Christusglauben von jüdischer Seite aus vorgebrachten Argumenten auch aufführte, »daß aus Jer. 23,5.6 nicht hervorgeht, daß der Messias Gott und Mensch zugleich sein werde, indem er heißt: ›Gott, unsre Gerechtigkeit‹.«⁶³ Deutlich ist hier Luthers Deutung im Sinne der Gottheit des Messias aufgenommen. Offensichtlich hatte die Antikritik die Kritik überdauert. Denn etwa zur selben Zeit wurde auf christlicher Seite Jer 23,6 zwar weiter in der Formulierung von Luthers Übersetzung zitiert, aber in einem anderen Sinn, nämlich um eine traditionelle Übereinstimmung zwischen Juden und Christen über die »Persönlichkeit« des Messias gegenüber der modernen jüdischen Erwartung einer messianischen Zeit ohne personale Zentralgestalt festzustellen; Luthers Betonung der absoluten Einzigartigkeit des Messias war vergessen.⁶⁴

⁶¹ ERNST KOCH, Bibellektüre in Schwellenzeiten im Spiegel von Bibelvorreden zwischen 1681 und 1712, in: Wortlaute. FS Hartmut Günther, hrsg. v. WOLFGANG SCHILLHAHN u. MICHAEL SCHÄTZEL, Groß Oesingen 2002, 269–288, dort 277–285.286–287. Der vorbildliche Umgang der Juden mit der Tora wird aufgrund der Schilderung Gersons genannt (a. a. O., 280). Luthers gesamtbiblische Hermeneutik steht hinter der Hervorhebung der dritten Kapitel in der Genesis, dem Johannesevangelium und dem Römerbrief (a. a. O., 282); denn damit ist der Christusglaube Adams mit dem Lehrer Israels Nikodemus und dem »Aufrichten des Gesetzes« durch die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit für Juden und Heiden verbunden und als die Mitte der biblischen Botschaft herausgestellt.

⁶² Vgl. etwa Callenbergs Bericht über ein Gespräch eines Studenten am 26. Dezember 1730, in dem es auch um Jer 23,6 ging (MARTIN SCHMIDT, Judentum und Christentum im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Kirche und Synagoge, hrsg. v. KARL HEINRICH RENGSTORF u. SIEGFRIED VON KORTZFLEISCH, II, Stuttgart 1970, 87–128, dort 111).

⁶³ ISRAEL PICK, Ein Wort an mein Volk, gesprochen in der Hofkirche zu Breslau am 1. Januar 1854, Köln a. Rh. ³1892, 27.

⁶⁴ Uebereinstimmung des Judenthums und Christenthums in der Lehre vom Messias. Die Persönlichkeit des Messias, Dibre Emeth oder Stimmen der Wahrheit an Israeliten und Freunde Israels. Ein Monatsblatt, hrsg. v. J. C. HARTMANN, 4 (Frankfurt an der Oder 1848), 73–82.89–99.109–117.125–131.141–148.173–181.190–199; dort 80.95–96. Die messianische Auslegung im Talmud (bBB 75b) und bei David Kimchi werden vorbehaltlos herangezogen (109–111.125), ohne zusätzlich die Göttlichkeit Christi anzumerken. – Biografie von Missionar Johann Christoph Hartmann (1801–1887) bei: JOHANN F. A. DE LE ROI, Geschichte der evangelischen Judenmission II, Leipzig ²1899, 97–98.

Doch war ein Traditionsabbruch noch nicht vollständig erfolgt. Friedrich Adolf Philippi (1809–1882), der selbst jüdischer Abstammung war, nahm in seiner »Kirchlichen Glaubenslehre« Luthers Deutung von Jer 23,6 noch einmal auf und verband das Bekenntnis zur Davidsohnschaft Jesu, »wie denn der Messias schon von den Propheten als Davids Sproß, der andere David, bezeichnet war«, mit dessen Gottessohnschaft: »aber er ist auch Jehova Zidkenu, der Herr, der unsere Gerechtigkeit ist Jerem. 23, 6, der ewige Sohn Gottes, der Herr der Herrlichkeit, der König des Himmels.«⁶⁵

Und Julius Sturm (1816–1896), Pfarrer in Bad Köstritz und spätrömantischer Dichter⁶⁶, ließ in seinem »Lieder-Echo der Messiasnamen« die Bezeichnung »Adonaj Zidkenu« ganz im Verständnis Luthers widerklingen:

»Mein Herz ruht selig in dem heil'gen Namen / ›Jehova, unsere Gerechtigkeit‹. / Vor Allen, die noch kommen und schon kamen, / Bleibt dieser Einem nur geweiht - // Und das bist Du, der einzig sündenlose, / Denn Du hast als gerecht uns dargestellt; / Aus Liebe kamest Du aus Gottes Schooße, / Und gabst Dein Blut für uns als Lösegeld.«⁶⁷

4.

Luthers Ansatz trat jedoch unaufhaltsam immer mehr in den Hintergrund. Selbst die lange Wirkungsgeschichte des Traktats von Müller bedeutete nicht etwa, dass damit auch der darin noch aufgenommene Gottesspruch bei Jeremia weiter eine signifikante Rolle im Gespräch mit Juden spielte. So berichtet Franz Delitzsch (1813–1890), Pastor Carl Becker (1803–1874) habe ihn »zuerst das Volk lieben gelehrt, aus dem der Heiland stammt«, und ihn für das Gespräch mit Juden vorbereitet. »Den Anfang im Rabbinischen machte ich mit dem Traktat Or leeth ereb, ›Licht am Abend‹, den Missionar Becker mit mir las.«⁶⁸ Dennoch stützt Delitzsch sich in seiner Schriftargumentation auf Jer 23,6 nicht mehr als ein dogmatisch eindeutiges Zeugnis, sondern als eine vorläufige Glaubenserkenntnis auf dem geschichtlichen Weg zur endgültigen Erkenntnis hin.⁶⁹

⁶⁵ FRIEDRICH ADOLF PHILIPPI, Die Lehre von Christi Werk (Kirchliche Glaubenslehre 4/II), Stuttgart 1863, 345 (gleichlautend dann wieder: Gütersloh ³1885, 342–343). – Philippi empfing 1829 die Taufe in Leipzig und war seit 1851 Professor für Neues Testament in Rostock.

⁶⁶ RICHARD HECKNER, Art. Sturm, Julius (Karl Reinhold), in: LLex 11, 273.

⁶⁷ JULIUS STURM, Israelitische Lieder, eingeführt von Franz Delitzsch, Halle 1867, 107.

⁶⁸ FRANZ DELITZSCH (Autobiographie 1883, Rückübersetzung aus dem Norwegischen), SaH 27 (1890), 147–152, dort 148.149. – Zu Missionar Carl Becker s. VOLKER STOLLE, Ein ungenutztes Erbe, BIMS 3, Groß Oesingen 1986, 20–25.

⁶⁹ »Jeremia nennt ihn ›Jahve unsere Gerechtigkeit‹ (23,6), weil Gott der gerechtmachende ihm [sc. dem Künftigen] wie seinem erkorenen Heiligtum (33,10) innewohnt«

Er ordnet die Ankündigung Jeremias in den historischen Kontext der Zeit dieses Propheten ein. Die Verheißung sei im Zusammenhang der zweiten Namensnennung Jer 33,16 zu interpretieren und beziehe sich auf die Rückkehr aus dem babylonischen Exil, betreffe also die spezielle Geschichte Israels. Demzufolge stellt Delitzsch als »Grundton ihrer Tröstungen« dies heraus, »daß Gott die Gefangenschaft seines Volkes wenden und ihm das Land zu freiem Besitz und Verkehr zurückgeben wird«. ⁷⁰ Der König trägt seinen Namen,

»weil nun Jahve als der gerechtmachende, vom Banne der Sündenschuld und Sünden knechtschaft erlösende, ihm einwohnt, so wie Jerusalem צדקנו ה' heißt, weil nun Jahve als der gerechtmachende, sündenvergebende (Jes. 33,24) und sittlich erneuernde in ihr seine Wohnung hat«. ⁷¹

Der Name verliert seine spezifische Bedeutung als Bezeichnung der Gottheit des Messias und schließt unter Gottes rettendem Eingreifen den Repräsentanten des Volkes mit seinem Volk als ganzem zusammen.

Delitzsch verfolgte mit seinem letzten Buch »Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge« (1890) ausdrücklich die Absicht, »dem Institutum Judaicum das Compendium einer Concordia fidei, unseren Missionaren ein Vademecum als Vermächtnis zu hinterlassen«. ⁷² Er wollte also mit seiner Interpretation eine neue Grundlage für das christlich-jüdische Gespräch schaffen. Das hieß natürlich auch, Luthers Ansatz abzulösen.

Ein neues Geschichtsbewusstsein ging von einer Entwicklung auch des Glaubensbewusstseins aus, dass nämlich die rechte Christuserkenntnis erst langsam gereift sei, bis sie im Neuen Testament voll zum Durchbruch gekommen sei. ⁷³ Luthers Verständnis des Alten Testaments hatte einmal ein christlich-jüdisches Gespräch angestoßen, das lange Zeit tatsächlich verfolgt wurde, aber unter diesem neuen Zeitgefühl so nicht länger möglich war. Denn die Vor-

(FRANZ DELITZSCH, Christentum und jüdische Presse. Selbsterlebtes, Erlangen 1882, 53). Hier wird der bei Jeremia zweimal genannte Name (gemeint ist natürlich Jer 33,16!) bedeutungsmäßig auf eine einheitliche Linie gebracht, indem von einer dem Messias und dem Volk Israel in Gestalt des Tempels »innewohnenden« Gegenwart Gottes gesprochen wird. Der Zusammenhang macht klar, dass Delitzsch hier nicht an die Gottheit Jesu denkt, sondern eine heilsgeschichtlich vorläufige Aussage formuliert.

⁷⁰ FRANZ DELITZSCH, Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1890, Gießen 1992, 126.

⁷¹ DELITZSCH, Weissagungen (s. Anm. 70), 126.

⁷² DELITZSCH, Weissagungen (s. Anm. 70), Vorwort.

⁷³ Was CHR. ERNST LUTHARDT (1823–1902), Delitzsch' Freund und Kollege in Leipzig, zur Begründung der Trinitätslehre im Alten Testament feststellt, gilt natürlich auch für die Göttlichkeit Christi: »Da diese Lehre zu den heilsnothwendigen Fundamentalartikeln gehört, so muß sie, nach Lehre d. protest. Dogmat., schon den alttest. Gläubigen bekannt u. in der alttest. Schrift mit vollkommener Deutlichkeit gelehrt sein« (Kompendium der Dogmatik, Leipzig ²1866, 72). »Aber dieser Schriftbeweis ruht fast durchweg auf unrichtiger oder gewaltsamer Exegese u. überh. auf e. ungeschichtl. Anschauung, welche den

aussetzung, dass der christliche Glaube den Frommen im alten Israel in der Sache schon vollständig, wenn auch im Ausdruck nicht immer ganz deutlich, offenbart war, galt ja nicht mehr. Damit aber verlor auch Luthers Auslegung von Jer 23,6 ihre theologische Bedeutung.⁷⁴

Die konfessionellen lutherischen Theologen im 19. Jahrhundert setzten hermeneutisch anders an als Luther und die ihm folgenden Theologen der Reformations- und der Barockzeit. Die syntaktische Entscheidung war auf hermeneutischem und nicht auf philologischem Gebiete gefallen.⁷⁵ Und die jüdische Sicht, die den Anknüpfungspunkt für dieses Gespräch gebildet hatte, war von dieser Wende nicht betroffen und konnte sich weiterhin behaupten.⁷⁶

Der hier dargestellte Ausschnitt aus der Auslegungsgeschichte von Jer 23,6 zeigt, wie eng in der theologischen Arbeit die praktische Anwendung mit der philologischen Interpretation des Schrifttextes verbunden sein kann. Und dabei ist unübersehbar, dass diese Verknüpfung sich erheblich sowohl auf die Theologie als auch im jüdisch-christlichen Gespräch auswirkte.

allmählichen Gang der Offenbarung verkennt« (a.a.O., 73). Damit hatte sich Luthers Argumentation erledigt.

⁷⁴ WILHELM RUDOLPH (1891–1987) setzte sich immerhin noch mit der damals nur noch von ganz wenigen Alttestamentlern vertretenen attributiven Deutung auf die Göttlichkeit des Messias auseinander (Jeremia, HAT 12, Tübingen ²1958, 135). – Die Revision der Lutherbibel von 1984 fügte bereits an beiden Stellen den Artikel hinzu: »Der HERR unsere Gerechtigkeit«, und bezog diesen Namen Jer 33,16 auf »es«, also auf Juda und Jerusalem. Die Lutherbibel 2017 bietet an beiden Stellen »Der HERR ist unsere Gerechtigkeit«, jetzt eindeutig als Satzaussage. Das Verständnis von »unsere Gerechtigkeit« als Apposition, das Luther durch die Übersetzung als Relativsatz unterstrich, ist also heute aufgegeben.

⁷⁵ Delitzsch erklärte die grammatische Frage, ob eine Apposition oder ein Nominalsatz vorliege, sogar für unerheblich (DELITZSCH, Weissagungen [s. Anm. 70], 127 FN 1).

⁷⁶ Die messianische Auslegung von Jer 23,5–6, verbunden mit dem Verständnis des Namens als Satzaussage »Der Herr ist unser Heil« oder »Der Ewige ist unsere Gerechtigkeit«, findet sich noch bei MICHAEL FRIEDLÄNDER, Die jüdische Religion (1936), Basel 1971, 60.128.

Robert Kolb

Joachim Mörlin and the Heidelberg »Defamation« of Martin Luther

The boundaries between Reformed and Lutheran churches were defined early on in a series of conflicts on several fronts, the most important of which concerned the Lord's Supper. The early attacks on Martin Luther's teaching on the presence of Christ's body and blood in the elements of bread and wine and on the power of the promise expressed in the Supper – most notably from Andreas Bodenstein von Karlstadt, Johann Oecolampadius, and Ulrich Zwingli – set the agenda for those debates.¹ The subsequent clashes over aspects of the doctrine of the sacrament of the altar refined the public teaching of both confessions.²

But not all the disputes took place, strictly speaking, on the level of doctrine. The authority that most in the Wittenberg circle were ascribing to Martin Luther and the Augsburg Confession attracted the critique of several, including some who had studied earlier at the University of Wittenberg, such as Zacharias Ursinus (1534–1583) and Christoph Herdesian (1523–1585).³ A different kind of Reformed reaction to Luther came in 1564 in the colloquy between theologians from the Electoral Palatinate and the Duchy of Württemberg. »Protocols« issued by each side brought these discussions to the public despite the parties' previous agreement not to publish such accounts.⁴ In their counter-report to

¹ AMY NELSON BURNETT, *Debating the Sacraments. Print and Authority in the Early Reformation*, Oxford/New York 2019.

² IRENE DINGEL, *Von der Wittenberger Reformation zum Luthertum. Konfessionelle Transformationen*, in: WOLFGANG THÖNISSEN/JOSEF FREITAG/AUGUSTINUS SANDER (eds.), *Luther: Katholizität & Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen*, Paderborn/Leipzig 2016, 239–260. On the specific disputes, cf. IRENE DINGEL, *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, QFRG 63, Gütersloh 1996, e.g., 234–245, 264–278, 369–400; as well as IRENE DINGEL, *Calvin in the Context of Lutheran Consolidation*, in: *R&RR* 12 (2010), 155–187, and IRENE DINGEL, *Calvinism at the Borders of the Empire. Johannes Wigand and the Lutheran Reaction to Calvinism*, in: AMY NELSON BURNETT (ed.), *John Calvin, Myth and Reality. Images and Impact of Geneva's Reformer*, Eugene, OR 2011, 139–161.

³ IRENE DINGEL, *Ablehnung und Aneignung. Die Bewertung der Autorität Martin Luthers in den Auseinandersetzungen um die Konkordienformel*, in: *ZKG* 105 (1994), 35–57.

⁴ ERNST BIZER, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert*, Darmstadt 1962 [1940], 335–352.

that issued by the Württemberg theologians, the Heidelberg party repeated a rumor purported to have originated with Philip Melanchthon. According to the rumor, Melanchthon, who had died in 1560, recounted that shortly before his death, Luther had told his colleague that he had erred in opposing Sacramentarian teaching on the Lord's Supper.⁵ The superintendent of the churches of Braunschweig, Joachim Mörlin, issued a sharp rejoinder, demonstrating that this was »public defamation« (Landtlügen).

Mörlin counted himself a devoted disciple of Luther.⁶ Born the son of an arts instructor at the university of Wittenberg in 1514, he had left the city at seven years of age when his father was called to serve as a parish pastor. In 1532, he returned to his hometown as a student and entered quickly into the circle close to both Luther and Melanchthon. In 1539 he became Luther's »Kaplan«, probably helping his mentor with duties at the town church.⁷ His expanded edition of Luther's Small Catechism⁸ and his guide to reading Luther⁹ demonstrate his concern for bringing Luther's legacy to all levels of the church. Following Luther's death, Mörlin had entered the lists on multiple occasions against those whom he viewed as misrepresenting his mentor and what he taught, most famously in the Osiandrian controversy.¹⁰

⁵ The Württemberg theologians first published: »Protocoll Des Gespra[e]chs zwischen den Pfa[e]lzischen vnd Würtembergischen Theologen/ im Aprill des 1564. Jars zu Maulbrunn gehalten. Aller dings dem Originalj gleichlautend/ on zusatz vnd abbruch getrewlich von den Würtembergischen Theologen/ so gedachtem Colloquio beygewonet/ in Truck verfertigt. Vrsach vnd Bericht/ würdt der Christlich Leser in der Vorred vernehmen. Getruckt zu Tübingen 1565.« The Palatine theologians replied quickly with their own annotated version: »Protocoll Das ist/ Acta oder Handlungen des Gespraechs zwischen den Pfa[e]ltzischen vnd Würtembergischen Theologen/ von der Vbquitet oder Allenthalbentheit des Leibs Christi/ vnd von dem buchsta[e]bischen verstand der wort Christ/ Das ist mein Leib/ec. Im April des Jars 1564 zu Maulbrunn gehalten. Item/ Der Wirtembergischen Theologen von gemeldetem Gespräch desselben jares außgangener Bericht. Samt Der Pfa[e]ltzischen Theologen warhafftigem vnd beständigem Gegenbericht/ darauß Zusehen / wie geneidter der Wirtembergischen Theologen so hoch betewerter Bericht mit dem Protocoll vnd der warheit stimme. Heidelberg 1565.«

⁶ On Mörlin's life, see JÜRGEN DIESTELMANN, Joachim Mörlin, Luthers Kaplan – Papst der Lutheraner. Ein Zeit- und Lebensbild aus dem 16. Jahrhundert, Neuendettelsau 2003.

⁷ Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, EMIL SEHLING (ed.), Leipzig/Tübingen 1902–, 1,1, 709, the Kirchenordnung for Wittenberg of 1533, states that the pastor of the town church should appoint three »caplan« to assist with pastoral duties; »caplan« is here used as a synonym for »diacon«.

⁸ Enchiridion. Der Kleine Catechismus Doc. Martini Lutheri/Sampt der Haustafel/in mehr Fragestu[e]ck vorfasset, Magdeburg/Leipzig 1560.

⁹ Wie die Bu[e]cher vnd Schrifften/des tewren vnd Seligen Manns Gottes D. Martini Luthers nu[e]tzlich zu lesen Fu[e]r einfeltige frome Pfarherrn vnd andere Christen Liebhaber vnd Leser/der Bu[e]cher D. Martini Lutheri [...], Eisleben 1565.

¹⁰ MARTIN STUPPERICH, Osiander in Preussen, 1549–1552, Berlin/New York, 1973, passim; TIMOTHY J. WENGERT, Defending Faith, Lutheran Responses to Andreas Osiander's Doctrine of Justification, 1551–1559, Tübingen 2012, passim.

Mörlin had also sharply rejected the views of the Lord's Supper propagated by Albert Hardenberg, preacher at the Bremen cathedral, and in that connection he composed the »Lüneburg Declaration« in July 1561. In this document the Lower Saxon churches rejected Hardenberg's views, along with the positions on the Lord's Supper of the Frankfurt Recess of 1558 and the Evangelical princes' diet in Naumburg earlier in 1561. Mörlin composed the »Declaration« shortly after the diet. Its statement repeated the texts of the Augsburg Confession, the Apology, and the Smalcald Articles on the Lord's Supper and affirmed that

»the bread and wine in the Supper, where it is held according to Christ's institution, are the true, essential body and blood of Christ, not as if the bread and wine were transformed, but that under the bread and wine or in the bread and wine the true essential and natural body of Christ Jesus are truly present, distributed with the hand, and received with the mouth, by believing and unbelieving Christians. All Sacramentarians, old and new, are, on the other hand, rejected and condemned.«¹¹

The previous year Mörlin had come to the defense of Tilemann Heshusius in a conflict in Heidelberg over electoral Palatine policy and teaching regarding the Lord's Supper. Mörlin issued a severe critique of Philip Melanchthon's attack on Heshuius's position. That attack had come in the publication of a memorandum that Melanchthon prepared for the new Palatine elector, Friedrich III. Heshuius had run afoul of Friedrich's plans to move the Palatinate in the direction of a spiritualizing doctrine of the Lord's Supper. Through one of his courtiers, who had married a niece of Melanchthon, Friedrich requested a private opinion from Melanchthon on the conflict between Heshusius and Friedrich's own theologians. Melanchthon's reply not only criticized Heshusius's use of Luther's language in regard to the presence of Christ's body and blood in the Supper. Melanchthon also sarcastically referred to Mörlin's repetition of Luther's teaching as he had heard Mörlin express it at the Colloquy in Worms in 1557.¹² Melanchthon's memorandum was leaked by the Palatine court into print, and several friends of Heshusius responded.¹³ Mörlin's defence of Heshusius placed him in clear, open antagonism to the new theologians whom Friedrich was bringing to his court in Heidelberg and to his university.¹⁴

¹¹ Erklerung aus Gottes wort/ vnd kurtzer bericht / der Herren Theologen/ Welchen sie der Erbarñ Sechsischen Studte Gesanten/ auff dem Tag zu Lu[e]neburg/ im Julio des 61. Jars gehalten/ fu[e]rnehmlich auff drey Articekl gethan haben. [...], Jena 1562, C4a.

¹² CR 9, 961–962.

¹³ ROBERT KOLB, The Critique of Melanchthon's Doctrine of the Lord's Supper by his »Gnesio-Lutheran« Students, in: IRENE DINGEL, et al., Philip Melanchthon. Theologian in Classroom, Confession, and Controversy, Göttingen 2012, 236–262.

¹⁴ MÖRLIN, Auff den Bericht vnd Radtschlag/ So vnter dem namen des Herrnn Philippi Melanthonis zu Heidelberg gedruckt vnd ausgegangen ist/ Antwort vnd Bericht [...]. S.l., 1560.

The debates between the theologians from the Palatinate and those from Württemberg at the Colloquy in Maulbronn focused largely on the latter party's use of the communication of attributes of the two natures of Christ and the omnipresence of his human nature to support the Lutheran teaching on the presence of Christ's body and blood in the Lord's Supper. In 1564 the theologians coming to prominence in Heidelberg were still searching for definition of their position, but that its tone and approach would be largely shaped by John Calvin's perspective was certainly clear after the promulgation of the Heidelberg Catechism the previous year. The Palatinate's confessional position was consolidated two years later with the Electoral court's adoption of Heinrich Bullinger's »*Confessio Helvetica Posterior*«.¹⁵ Mörlin did not share the passion of the Württemberg theologians for defending the true presence of Christ's body and blood in the Lord's Supper by means of the Christological argument. It is true that his critique of Osiander's theology had focused in large part on the faulty understanding of the two natures of Christ in his Königsberg colleague's teaching on justification. However, in a letter of 26 April 1566, he, like most North German contemporaries,¹⁶ thought this line of defence of the true presence of Christ's body and blood in the sacrament unnecessary; these theologians relied on a literal interpretation of Christ's words to provide the foundation for their view of Christ's sacramental presence.¹⁷ Some five years later Wittenberg defenders of Crypto-Philippist theology sharply criticized theses Mörlin had on the communication of attributes issued in Königsberg as bishop of Samland, perhaps in part because Mörlin had criticized their newly published Catechism.¹⁸ But in 1565 the issue uppermost in Mörlin's mind was not how to defend Luther's teaching of the Lord's Supper most effectively but rather how to correct misimpressions of that teaching, the serious misimpression that struck him immediately upon reading the Palatine report on the colloquy.

When this challenge arose to what Mörlin was certain had been Luther's teaching to the end, it is not surprising that he took the opportunity to attempt

¹⁵ On the doctrine of the Lord's Supper and Christology of the »*Confessio Helvetica Posterior*«, see ERNST KOCH, *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior*, Neukirchen-Vluyn 1968, 108–137, 293–313.

¹⁶ THEODOR MAHLMANN, *Das neue Dogma der Lutherischen Christologie. Problem und Geschichte seiner Begründung*, Gütersloh, 1969, 19–61.

¹⁷ INGE MAGER, *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel*, Göttingen 1993, 470. Theologians in Braunschweig-Wolfenbüttel appealed to Mörlin's critique of »ubiquity« in 1585, cf. DINGEL, *Concordia controversa* (as footnote 2), 458, n. 202.

¹⁸ JOHANNES HUND, *Das Wort ward Fleisch. Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567 bis 1574*, Göttingen 2006, 364–366, 238. Cf. Mörlin's preface in MARTIN CHEMNITZ, *Treuhertzige Warnung des Martini Kemnitzj Wieder den Neuen Calvinischen Catechismum der Theologen zu Wittenberg, Königsberg 1571*, in: IRENE DINGEL (ed.), *Controversia et Confessio. Theologische Kontroversen 1548–1577/80. Kritische Auswahl*, Göttingen, 2008–, 8, 290–302, Mörlin's preface, 297.

to straighten out the public record on what Luther actually held regarding the true presence of Christ's body and blood in the sacrament. From the Frankfurt book fair Mörlin had obtained a copy of the Heidelberg Protocol. In it he found a section »that seared my heart like a fire«. The authors of the Protocol claimed, in Mörlin's words,

»that Luther, the holy Man of God, shortly before his death, at the time two days before he wanted to depart from Wittenberg for the last time, to go to Eisleben, became such a Sacramentschwärmer of the same kind as the Heidelberg theologians.«¹⁹

Mörlin reproduced what the Heidelberg report had asserted: Luther had told Melanchthon that he had »done too much in regard to the matter of the sacrament.« Philip had replied that Luther should aid the church and bring the truth to light. He should publish a gentle treatise, stating the Wittenberg opinion clearly.

»Doctor Luther is supposed to have answered to this, ›I have agonized a great deal over this matter. But I do not want to make our entire teaching fall under suspicion. Therefore, I will commend the matter to our dear God. You all do something after my death.«²⁰

Melanchthon was also said to have reported that on another occasion Luther had thought that the ancient church fathers held a position on the Lord's Supper closer to Zwingli's than to his own.²¹

Although he had earlier criticized Melanchthon for the position that he had expressed on the Lord's Supper in his 1559 memorandum to Friedrich III, Mörlin commented in 1565, »that is what Philip is supposed to have said to some honest and trustworthy people.« Melanchthon had allegedly begun such a document – as Luther had allegedly urged him to do fourteen years earlier – shortly before death took him, Mörlin reported without giving this allegation credence. What the Braunschweig superintendent wrote was designed to raise doubts about the veracity of the Heidelberg report, not about Melanchthon. Mörlin found it »an abominable, shameless malevolence of the devil« to invent such a story from the closed mouth of Luther, who »lay dead under the earth in his bed of rest.« Such is what one could expect from the followers of Carlstadt and Zwingli, who, as Korah, Dathan and Abiron betrayed Moses (Num 16:1–35), had betrayed Luther with their desire not only to abolish the papal mass but

¹⁹ Wider die Landtlu[e]gen/ der Heidelbergischen Theologen, Eisleben, 1565, A2a. The treatise was issued in three editions that year by Petri and not subsequently republished as a separate work, VD16 M5893-M5895.

²⁰ Wider die Landtlu[e]gen (as footnote 19), A2a–b; cf. Protocoll (Heidelberg) (as footnote 5), 217.

²¹ Protocoll (Heidelberg) (as footnote 5), 217a–b.

also to take away »the holy Testament of our dear Lord and Savior Jesus Christ.«

Mörlin provided readers with a review of the three differing interpretations of the words of institution, »das ist mein leib«, held by Ulrich Zwingli, Johannes Oecolampadius, and Andreas Bodenstein von Karlstadt, that Luther had set forth in his »On the Lord's Supper, Confession« of 1528.²² The Heidelberg theologians had indeed argued for a spiritual presence of Christ in the Lord's Supper, Mörlin recognized. He regarded that as a deceptive way of rejecting the bodily presence of the crucified Christ. Mörlin defended Luther's position, »not because of Luther's person«, but because God had called him to bring pure teaching on all the articles of faith to light in the last days of a perishing world. Mörlin regarded the Heidelberg claim »both regarding Philip and especially regarding Luther as »a crude, fat, shameless, slick lie« from those who blaspheme the Lord's Supper.²³ Against the idea that Luther conceded that the ancient fathers had held a view closer to Zwingli's, Mörlin pointed to the patristic studies of Tilemann Heshusius and »my dear coadjutor Martin Chemnitz«, his right-hand man in Braunschweig. They had demonstrated that the ancient fathers had held the view that Luther taught.²⁴ However, Luther had not based his interpretation of Scripture on the ancient fathers since he had bound the pope hand and foot by showing that councils and fathers are of no use apart from Scripture and should not be cited against Scripture or himself in a shameful and malicious fashion, as he had experienced.

The Heidelberg theologians had maintained that Luther had simply repeated the scholastic doctrine of Christ's presence in the Lord's Supper, not in the form of transubstantiation but in that of consubstantiation as taught by Pierre d'Ailly in the early fifteenth century.²⁵ Luther knew d'Ailly's view, but he rejected all interpretations of the presence of Christ in the sacrament that tried to explain it in Aristotelian »substantial« terms.²⁶ The Heidelberg theologians were trapped in their own Aristotelian world. Luther's understanding of the true, genuine presence of Christ's body and blood did not fit into any of Aristotle's categories of presence. Therefore, the Palatine clerics could not imagine ano-

²² Wider die Landtlu[e]gen (as footnote 19), A2b-A3b. Cf. MARTIN LUTHER, Vom Abendmahl Christ, Bekenntnis, WA 26, 263,29-266,7.

²³ Wider die Landtlu[e]gen (as footnote 19), A3b-A4b.

²⁴ On the patristic battleground on which sixteenth century Lutheran and Reformed theologians conducted their arguments, see GOTTFRIED HOFFMANN, Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melanchthon Legitimationsstrategien in der inner-reformatorischen Auseinandersetzung um das Herrenmahl, OUH.E 7, Göttingen 2011; ESTHER CHUNG-KIM, Inventing Authority. The Use of the Church Fathers in Reformation Debates over the Eucharist, Waco 2011, and IRENE DINGEL, Das Streben nach einem »consensus orthodoxus« mit den Vätern in der Abendmahlsdiskussion des späten 16. Jahrhunderts, in: DAVID C. STEINMETZ (ed.), Die Patristik in der Biblexegese des 16. Jahrhunderts, Wolfenbütteler Forschungen 85, Wiesbaden 1999, 181-204.

²⁵ Wider die Landtlu[e]gen (as footnote 19), A4b-B1a.

²⁶ WA 6, 508,7-26.

ther kind of presence, one that Luther himself regarded as beyond human categorization and analysis. The Heidelberg theologians were unable to grasp that Luther had simply left Aristotle completely behind and asserted the presence of Christ's body and blood as a sacramental presence that defied all human theory.

Mörlin continued by rejecting the suggestion that Luther could have taken biblical teaching so lightly that he would have suppressed the truth to conceal something false that he had taught. Furthermore, still expressing doubt that Melancthon had actually told this story, Mörlin asserted that even if Philip had been of that opinion, it would not throw suspicion on the biblical position that Luther had defended.²⁷

A barrage of counter-evidence to the Heidelberg misrepresentation of Luther's understanding of Christ's presence in the Lord's Supper in the closing days of his life followed. With references from the first printing of the Jena edition of Luther's Works, Mörlin presented proof that Luther had opposed the »Schwärmerei« of those who rejected the true presence of Christ's body and blood in the bread and wine of the sacrament in his very last days on earth. Luther departed Wittenberg on 23 January 1546, Mörlin reported, and therefore, the conversation that the Heidelberg theologians had »invented« would have taken place on 22 January, the Friday after the second Sunday in Epiphany. On that Sunday Luther had preached his last sermon in Wittenberg. A citation from the text of that sermon denounced the »Schwärmer, sectarians, and papists«. Luther specifically singled out those who contend that in the sacrament of the altar only bread and wine are received, condemning their refusal to listen to the Father's beloved Son when he says, »this is my body«. ²⁸ On the trip to Eisleben Luther preached on 26 January, »that is, four days after the supposed conversation with Philip«, on Acts 9, the conversion of Paul, specifically condemning those who »denigrate the sacrament in Switzerland and the Anabaptists in the Low Countries«. ²⁹ In addition, in his last sermon, preached on 14 February in Eisleben, Luther criticized the false disciples of Christ, Arius and Pelagius,

»and now in our own time the Anabaptists and Sacramentarians and all Schwärmer and all rabble-rousers, who cannot be content with what God has made and arranged and cannot let things be as he ordained them.« ³⁰

Luther had also stated »a few days before his blessed end in the presence of many trustworthy, highly-respected people« that he wanted to write three treatises before he died, one against the University of Leuven, a second against the »silver jurists, who do nothing but fire up their princes and lords against each

²⁷ Wider die Landtlu[e]gen (as footnote 19), B1b–B2b.

²⁸ Wider die Landtlu[e]gen (as footnote 19), B2b–B3a, cf. WA 51, 133,10–18, 20–40.

²⁹ Wider die Landtlu[e]gen (as footnote 19), B3a–b, cf. WA 51, 140,10–19.

³⁰ Wider die Landtlu[e]gen (as footnote 19), B3b–B4a, cf. WA 51, 188,13–23.

other and created all sort of misfortune«, and the third against those who denigrate the sacrament.³¹

There followed in Mörlin's text the text of a Latin letter (with German translation) to Jakob Probst in Bremen, dated 17 January 1546, in which Luther rejoiced over Probst's opposition to the Sacramentarians and paraphrased Psalm 1, »blessed is the man who does not take the wrong path in the counsel of the Sacramentarians nor stands in the way of the Zwinglians, or sits in the seat of the Züricher.«³² In his last three weeks Luther had not said a word about reversing his teaching on any point. He had assured Justus Jonas in his last moments that he remained faithful to what he had taught. Mörlin also reprinted a citation from Luther's »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis« of 1528, in which he pointedly rejected the »Sacraments- vnd Tauffsschwermer«.³³

Mörlin then turned to comment on his own deteriorated relationship to Melanchthon. They had had a warm relationship from Mörlin's student days into the mid-1550s. Melanchthon had praised Mörlin's critique of the teaching of Andreas Osiander and recommended Mörlin for several positions. But in 1557 their relationship suffered in the continuing tensions between the Preceptor and those of his students – including some of the brightest and best – who objected to his defense of the Leipzig Proposal of 1548. They held it to be a compromise of Luther and his teaching in the face of papal pressure. Feeling betrayed, many of these students became increasingly bitter in their criticism. Melanchthon's resentment against what he felt was deliberate misunderstanding and betrayal by these students frayed many personal relationships. In early 1557 Mörlin had led an effort to reconcile Melanchthon and those faithful to him with these critics in the so-called Colloquy of Coswig. Melanchthon greeted this effort with suspicion, and the negotiations came to naught. Later in 1557, at the imperially-sponsored Colloquy of Worms, Mörlin had sided with these critics in insisting on clear lines of public teaching among the Evangelical theologians. Thus, Melanchthon's bitterness over what he perceived as Mörlin's infidelity soured their relationship.³⁴

Nonetheless, Mörlin struggled to honor the memory and reputation of the Preceptor who had meant very much to him. As he neared the end of his refutation of the Heidelberg »defamation« of Luther, he confessed that his heart was deeply saddened at Melanchthon's »fall«. It troubled him extremely deeply, but the celebrations of Melanchthon's person and ministry in the five years since his death were deceiving the youth.³⁵ Therefore, it was necessary to speak out in this fashion. Nonetheless, he could not believe that Philip had regarded such

³¹ Wider die Landtlu[e]gen (as footnote 19), B4a.

³² Wider die Landtlu[e]gen (as footnote 19), B4b–C1b, cf. WA Br 11, 263–264.

³³ Wider die Landtlu[e]gen (as footnote 19), C2b–C3a.

³⁴ Cf. the account in KOLB, *The Critique of Melanchthon's Doctrine* (as footnote 13), 249–250.

³⁵ Cf. ROBERT KOLB, *Memoria Melanchthonia 1560. The Public Presentation of Philip Melanchthon at his Death*, in: IRENE DINGEL (ed.), *Memoria – theologische Synthese* –

a fictional tale as true and then kept it to himself for the fourteen years following Luther's death. Mörlin then cited a letter from Melanchthon to the physician in Breslau Johann Crato, 21 March 1560,³⁶ which recounted a conversation twenty years earlier. Melanchthon had referred several Greek and Latin fathers who had called the bread and wine of the Supper a sign (*signum*) or (*figuram*) against a transformation of the elements. Luther's colleague wrote that Luther himself had expressed satisfaction with what he had also encountered in Augustine and Tertullian, Mörlin interpreted, an interpretation of »figura« as a »figura geometrica«, that is, no mere two-dimensional, representative sign, but a figure with something there.³⁷

As he concluded his appraisal of the Heidelberg claim that Luther had abandoned his opposition to their position, Mörlin raised the question of why this report surfaced at this point in time. Melanchthon had not made it public in the fourteen years between the deaths of the two colleagues. Thus, he found the telling of this tale by the Heidelberg theologians »a shameless, belligerent, despicable lie« that ended all possibility of Christian fellowship with such people. Those who believed such deception would have to face their judge.³⁸ This pamphlet ended with a longer section from Luther's »Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sacrament«³⁹ and Melanchthon's message to Heinrich Bullinger from 31 August 1544 that Luther's »new initiation of war« had ended his hopes for peace between the churches and prevented him writing on the Lord's Supper with moderation.⁴⁰

The response to the Heidelberg Protocol issued by the Württemberg theologians took note of Mörlin's »refutation« of the claim that Luther had abandoned his position on the presence of Christ in the Lord's Supper.⁴¹ Subsequent to the

Autoritätenkonflikt. Die Rezeption Luthers und Melanchthons in der Schülergeneration, Tübingen 2016, 89–102.

³⁶ Mörlin cited JOHANNES PINCIERUS (1521–1591), *Antidotum adversus enthusiastarum, metusiastarum & syusiastarum cavillos & calumnias, in causa eucharistia*, Accesserunt etiam Philippi Melanthonis de eadem re aliquot epistolae, Basel 1561. The only letter in CR or MBW from Melanchthon to Crato in March 1560 is dated 25 March 1560 and contains nothing regarding the Lord's Supper of this sort.

³⁷ Wider die Landtlu[e]gen (as footnote 19), C3a–C4a.

³⁸ Wider die Landtlu[e]gen (as footnote 19), C4a.

³⁹ Wider die Landtlu[e]gen (as footnote 19), C4a, cf. WA 54, 141,17–26, 154,6–11, 157,3–7.

⁴⁰ Wider die Landtlu[e]gen, C4a (as footnote 19); cf. MBWR 4, 122, Nr. 3671; CR 5, 475, Nr. 3023.

⁴¹ Christliche vnd in Gottes Wort gegründte Erklerung/ Der Württembergischen Theologen Bekannttnuß/ von der Maiestet des Menschen Christi/ zu der Gerechten des Vaters/ vnnd der warhafftigen Gegenwertigkeit seines Leibs vnd Bluts im heiligen Abendmal. Zu erleütterung vnd Apologi des Maulbrunnischen jetzundt in Truck gefertigten Protocols/ vnd darauß hievor gezogenen Berichts auch zu ableinung vnd widerlegung der Heydelbergischen Theologen vngegründten Gegenberichts, Tübingen 1565, CLXX–CLXXI.

published report of the 1565 references to Luther's rejection of his earlier stand on the presence of Christ's body and blood in the Lord's Supper, Palatine theologians continued to use the story on occasion when they wanted to claim Luther as their own. A certain climax in the polemic over the Lord's Supper between Lutheran and Reformed theologians took place with the publication of the Formula of Concord in the Book of Concord in 1580 and the ensuing reactions to it from Reformed critics.⁴² In 1581, in his »Christian Admonition«, a critique of the Formula of Concord on its articles on the Lord's Supper and Christology, Ursinus, a leading theologian at the court of Friedrich III, did not relate the story out of his own conversations with Melanchthon. Instead, he claimed that it had come from reports regarding Alexander Alesius (1500–1565), a professor in Leipzig, who had wished to publish this account but was prevented from doing so by his Leipzig colleague, Johannes Pfeffinger.⁴³ The details of Alesius' report had come from a pastor, Johannes Pfulmann. Albert Hardenberg had offered the story as part of his defense before the council. The report had been confirmed by two representatives from the city council of Bremen, Erhardt von Langen and Johannes Schlönggrabe, when Friedrich III sent an inquiry to the Bremen city council.⁴⁴ They had traveled to Wittenberg to ask Melanchthon whether this account of Luther's doubts about what he had taught on Christ's presence in the sacrament was true. The envoys recounted that Melanchthon had said that he would not deny it.⁴⁵

In 1583 and 1584 four related studies, bound together as the Apology of the Book of Concord, authored by Martin Chemnitz, Timotheus Kirchner, and Nikolaus Selnecker, answered the early criticism of the Formula. In a response to Christoph Herdesian's »history of the Augsburg Confession«, Selnecker did not mention the Heidelberg claim of a last-month conversion by Luther away from his position on the presence of Christ in the Supper in his chronological report of 1545,⁴⁶ but the conclusion of his entire refutation of Herdesian was a reprint

⁴² DINGEL, *Concordia controversa* (as footnote 2), 101–412, 647–687.

⁴³ It is true that Pfeffinger opposed any advance of a spiritualizing view of the Lord's Supper; as rector of the university he ended the teaching career of Viktorin Strigel there because of Strigel's »crypto-Calvinist« views; cf. ROBERT KOLB, *Die theologische Pilgerschaft von Viktorin Strigel Vom »gnesiolutherischen« Hoftheologe zum »calvinistischen« Professor*, in: HERMAN J. SELDERHUIS/MARTIN LEINER/VOLKER LEPPIN (eds.), *Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters*, Göttingen 2013, 81–82.

⁴⁴ On the controversy over the Lord's Supper in Bremen, see DINGEL, *Concordia controversa* (as footnote 2), 352–412.

⁴⁵ ZACHARIAS URSINUS, *De libro Concordiae quem vocant, A quibus Theologis, nomine quorundam Ordinum Augustanae Confessionis, edito, Admonitio Christiana [...]*, Neustadt in the Palatinate 1581, 236–237. The larger account of Alesius's position on the Lord's Supper is found on pp. 234–240; cf. DINGEL, *Concordia controversa* (as footnote 2), 608.

⁴⁶ *Gründliche Warhafftige HISTORIA. Von der Augspurgischen Confession/ Wie die Anno 1530. geschrieben/ Keyser Carolo vbergeben/ vnd von der verwandten Stenden*

of Mörlin's *Against the Defamation of the Heidelberg Theologians*.⁴⁷ Selnecker introduced Mörlin's work with his own critique of Ursinus's repetition of the story in his *Christian Admonition* of 1581. He had cited the report by the pastor named Johannes Pfulmann, who had studied in Leipzig and was said to have heard Alexander Alesius in 1563 relate the story of Luther's change of mind in late January 1546. Selnecker noted that in an affidavit sent to the Lutheran Elector of the Palatinate Ludwig VI, the son and successor of Friedrich III, Pfulmann had denied that he had heard or reported this story. Mörlin's treatise was being reprinted in order to set the record straight for Selnecker's readers.⁴⁸

In 1607 the professor and church leader in Zurich Rudolf Hospinian (1547–1526) repeated the story of Luther's change of position on the Lord's Supper in his critique of the Book of Concord, »Concordia Discors«; he rendered the account exactly from Ursinus's account in his *Admonitio Christiana*. He then continued with an ambiguous statement of what Melancthon believed that Luther taught concerning the critical issues at stake in the polemic of the early seventeenth century.⁴⁹

Wittenberg professor Leonhard Hutter (1563–1616) responded to Hospinian with his corrective and extensive rehearsal of the history and impact of the Book of Concord, »Concordia Concors«, in 1614. In it he discussed briefly the »mendacium Calvinisticum« regarding Luther's alleged change of mind regarding the Lord's Supper before his last journey to Eisleben. Hutter noted that from the »Crypto-Calvinists« in Wittenberg came only silence in response to the Palatine claims: no denial, but no affirmation. Hutter ended this brief report with a note that »Dr. Joachim Mörlin refuted this lie in thorough fashion.«⁵⁰

Modern scholarship has given almost no credence to the story of Luther's change of mind on the Lord's Supper that the Palatine theologians reported and

vnd zugethanen / im Artickel vom H. Abendmal/ je vnd allwege verstanden/ vnd in öffentlichen Religionsßhandlungen/erkleret vnd vertidiget worden: Auch was das Gegenteil je vnd allweg dawider fu[e]rgenommen vnd attentiret. Item: Von der Concordia / so Anno 1536. zu Wittemberg/ von gedachtem Artickel auffgerichtet/ Jetzund deducirt biß zum ende deß 1561. Jahrs: Wider deß gedichten/ vnauffrichtigen Ambrosij Wolfij gefelschete historiam/ so er dauon in die gantze Christenheit außzusprengen/ sich vermessentlich verstanden. Gestellet durch etliche hiezu verordnete Theologen. Leipzig 1584, 345. On p. 429, Selnecker explained that Luther was rejecting transubstantiation when he used the accepted expression »figura geometrica« in regard to Christ's presence in the Lord's Supper, and nothing more.

⁴⁷ Gründliche Wahrhafftige Historia (as footnote 46), 504–519.

⁴⁸ Gründliche Wahrhafftige Historia (as footnote 46), 503.

⁴⁹ RUDOLF HOSPINIAN, *Historiae Sacramentariae Pars altera: De origine et progressu controversiae sacramentariae de Coena Domini inter Lutheranos, Ubiquistas & Orthodoxos, quos Zuinglianos seu Caluinistas vocant, exortae ab Anno nati in carne Christi Saluatoris M.D.XVII. isque ad Annum M.DC. II. Deducta: in qua etiam de origine et progressu vbiqvitatis & Libri Concordiae àgitur*, Zurich 1607, 200b–202a.

⁵⁰ LEONHARDT HUTTER, *Concordia concors. De origine et progressu formulae Concordiae ecclesiarum confessionis Augustanae, Liber Unus [...]*, Wittenberg 1614, 25a.