

Der „Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend“
(1839 – 1852) im Kontext der deutschen protestantischen
Judenmission im 19. Jahrhundert

Torben Rakowski
Missionsstr. 3-5
29320 Hermannsburg

Mai 2007

Inhaltsverzeichnis

1. Vorwort

1.	Vorwort	1
----	---------	---

2. Darstellung der Quellen und Forschungsgeschichte

2.1	Archivgut / Handschriftliche Quellen	2
2.2.	Jahresberichte (JB)	3
2.3.1.	Die erweckliche (Missions-) Presse	6
2.3.2.	„Der Freund Israels“ (FIB)	7
2.3.3.	Das Missions-Blatt des RWVI (MBRW)	8
2.3.4.	Neueste Nachrichten aus dem Reiche Gottes (NNRG)	9
2.3.5.	„Dibre Emeth oder Stimmen der Wahrheit an Israeliten und Freunde Israels“ (DE)	9
2.4.	Der Aussagewert der angegebenen Quellen	10
2.5.	Forschungsgeschichtlicher Überblick	11

3. Überblick über die Geschichte der protestantischen Judenmission

3.1.	Luther	15
3.2.	Altprotestantische Orthodoxie und Pietismus (Spener, Halle und die Brüdergemeine)	16
3.3.	Angelsächsische Judenmission	21
3.4.	Der Beginn der deutschen protestantischen Judenmission im 19. Jahrhundert	26

4. Die Situation der Juden in Nordwestdeutschland

4.1.	Emanzipation und Judentaufen	31
4.2.	Die rechtliche Situation nach den Befreiungskriegen	32
4.3.	Die Lage der jüdischen Gemeinden	35
4.4.	Die jüdische Gemeinde in Lehe	38

5. Die Vorgeschichte und der lokale Rahmen des Vereins von Freunden Israels in Lehe und Umgegend

5.1.	Das Umfeld des Vereins in Lehe	40
5.2.	Vorgeschichte des Vereins	43

6. Die Statuten und die offizielle Anerkennung des Vereins von Freunden Israels in Lehe und Umgegend

6.1.	Die Statuten und die „Doppelstrategie“ des Vereins	45
6.2.	Die Anerkennung des Vereins 1841	52

7. Biographien und Wirken der Missionare des Vereins von Freunden Israels in Lehe und Umgegend

- 7.1. Johannes Neander 53
7.2. Gottlob Sehrwald (1812 – 1847) 58

Exkurs 1: Sehrwalds „Briefe über Judenthum und Christenthum“ 64

- 7.3. David A. Hefter 84
7.4. Drei Missionare – viele Gemeinsamkeiten. Typische Züge 94

8. Die Unterstützer des Vereins von Freunden Israels in Lehe und Umgegend und „Kontaktnetz“ des Vereins

- 8.1. Die Hilfsvereine in Landringhausen und Sievern 97
8.2. Der Bremer Verein von Freunden Israels 99
8.3. Judenmission in Ostfriesland 104
8.3.1. Die Juden in Ostfriesland 105
8.3.2. Die Ostfriesische Evangelische Missionsgesellschaft (OEMG) 106
8.3.3. Die Wirksamkeit der Leher Missionare in Ostfriesland 109
8.3.4. Wirkungskreis des Vereins von Freunden Israels in Lehe und Umgegend in Ostfriesland 118
8.3.5. Fazit 120
8.4. Der Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend und die Judenmission in Kurhessen 121
8.4.1. Das Entstehen der Judenmission in Kassel 121
Exkurs 2: Louis Gaussens Rede über die Bekehrung der Juden 122
8.4.2. „Ansprache und Bitte“ (1844/45) 133
8.4.3. Statuten des Evangelischen Vereins von Freunden Israels in Kurhessen 136
8.4.4. Wirksamkeit des Vereins und seine Beziehung zum Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend 139
8.4.5. Fazit und Ausblick 142
8.5. Minden – Ravensberg und Detmold 143
8.6. Die Hansestädte Hamburg und Lübeck 145
8.6.1. Hamburg 145
8.6.2. Lübeck 147
8.7. Die Unterstützer des Vereins von Freunden Israels in Lehe und Umgegend in Skandinavien
8.7.1. Christiansfeld 148
8.7.2. Der Verein der Freunde Israels in Stavanger 151
8.7.3. Fazit 157
8.8. Unterstützung von Heidenmissionsvereinen für den Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend 157
8.9. Zusammenfassung 164

9. Das allmähliche Ende des Leher Vereins

9.	Das allmähliche Ende des Leher Vereins	165
<u>10. Gesamtfazit: Sichtung und Einordnung der Forschungsergebnisse</u>		
10.	Gesamtfazit: Sichtung und Einordnung der Forschungsergebnisse	168

Anhänge

Anhang 1 die	Ludwig Harms und die Judenmission – zugleich ein Beitrag zur Diskussion um die Bedeutung der Eschatologie beim späten Harms	
	1. Ludwig Harms, ein Gegner der JM?	175
	2. Reaktionen auf die Äußerungen von L. Harms	178
	3. Die Äußerungen von L. Harms zur JM nach 1861	184
Anhang 2	Karten	
	1. Jüdische Gemeinden in Ostfriesland (Entwurf: Sebastian Bonk)	190
	2. Jüdische Gemeinden im Landdrosteibezirk Stade um 1844 / 45 (Entwurf W. Meiners)	191
	3. Jüdische Gemeinden im ostfriesisch – oldenburgischen Raum um 1803 (Entwurf W. Meiners)	192
Anhang 3	Alphabetisches Verzeichnis der Spender des Vereins von Freunden Israels in Lehe und Umgegend	193
Anhang 4:	Verzeichnis der kontaktierten Archive und Bibliotheken	225
Anhang 5:	Bibliographie	232
Anhang 6:	Abkürzungsverzeichnis	246

1. Vorwort

Die (norddeutsche) JM des 19. Jahrhunderts ist bisher kaum erforscht (vgl. 2.5.).

Damit findet ihr Dasein als „Stiefkind“ (Aring) im deutschen Protestantismus auch in ihrer kirchengeschichtlichen Forschung eine Fortsetzung.

Von Anfang an sah sich die protestantische JM Vorwürfen und Kritik aus verschiedensten Lagern ausgesetzt, und dennoch gab es kleine Gruppen, die angeregt durch die biblischen Verheißungen (v.a. Hos 3,4.5.; Röm 11,25.26) es für ihre christliche Pflicht hielten, dem Volk Jesu von Nazareth, dem erwählten Volk Gottes, Israel, Jesus Christus als seinen Messias zu verkünden.

Diese Arbeit versteht sich daher auch als Schließung einer Forschungslücke, wobei im Folgenden der kleinste der drei wichtigsten deutschen Judenmissionsvereine (Berlin, Köln, Lehe¹) in der Zeit von 1839-1860 im Kontext der deutschen protestantischen JM im 19. Jahrhundert vorwiegend anhand von Quellen dargestellt wird. Durch die Untersuchung des Kontextes soll dabei das besondere Profil des VFILU deutlich werden.

Dabei wird sowohl nach den Motiven der JM dieser Zeit als auch nach den Bedingungen, in denen sich diese Form christlich – jüdischer Begegnung ereignete, gefragt. Besonders das spezielle Profil des Lehrer Vereins von Freunden Israels sowie dessen Beziehungen zu ähnlichen Gesellschaften sollen dabei dargestellt werden, da sich hier Querverbindungen innerhalb der EB aufzeigen lassen. Auch die Gründe der Entstehung und des Endes sowie die Missionare und deren Tätigkeit sollen beleuchtet werden.

Es handelt sich bei dieser Arbeit um eine bewusst kirchengeschichtliche, die sowohl einen Aspekt jüdisch – christlicher Begegnung im 19. Jahrhundert als noch mehr einen bisher kaum beachteten Ausschnitt der norddeutschen EB darstellen möchte. Die systematisch – theologische Diskussion nach der Berechtigung der JM – gerade auch nach Auschwitz – soll hier nicht angesprochen werden, obgleich in der verwendeten Sekundärliteratur (besonders Aring und Brandau) vielfach darauf hingewiesen wird.

Die Abkürzungen erfolgen – soweit nicht anders im Anmerkungsverzeichnis (Anhang 6) angegeben - nach IATG².

2. Darstellung der Quellen und Forschungsgeschichte

In diesem Abschnitt sollen die für das Erstellen der Masterthese *wesentlichen* Quellen und die *maßgebliche* Sekundärliteratur vorgestellt und bewertet werden.

2.1. Archivgut / Handschriftliche Quellen

Umfangreiche Recherchen in kirchlichen und staatlichen Archiven² haben letztlich drei große für diese Arbeit verwertbare Quellen ausfindig gemacht.

Bei zwei Quellen handelt es sich um von staatlichen Stellen, dem Stader Konsistorium und der Landdrostei in Aurich, angelegte Akten. Die Stader Akte umfasst 108 Blätter, ist durchgehend paganiert und enthält Aktenstücke von März 1841 bis Februar 1852. Anlass für das Anlegen der Akte³, war das Gesuch des VFILU im März 1841 um Genehmigung und Bestätigung des Vereins. Die Akte enthält den diesbezüglichen Schriftwechsel zwischen dem Ministerium der geistlichen und Unterrichts-Angelegenheiten, dem Stader Konsistorium und der Kirchenkommission des Amtes Lehe (Bl. 1-15)⁴.

Die Auricher Akte⁵, angelegt 1841, umfasst 15 nummerierte Bögen. Das erste Schriftstück (Bl. 1), ein Brief des Stadtpredigers Warnz (?) an die Auricher Landdrostei, berichtet von der Taufe eines Juden, die aber nicht im Zusammenhang mit dem VFILU zu stehen scheint. Anders die übrigen Schriftstücke, die sich alle mit Fragen des Aufenthalts und der Arbeit der Missionare Neander und Sehrwald in Norden und Emden beschäftigen⁶. Die Akte schließt Ende Mai 1843.

Beide Akten geben Zeugnis vom Konflikt zwischen JM und den rationalistisch gesinnten staatlichen Autoritäten.

Von den beiden bisher genannten Quellen unterscheidet sich das Pb des RWVI in Köln. Denn einerseits besteht es nicht aus mehreren verschiedenen Dokumenten aus unterschiedlichen Zeiträumen, sondern ist ein gebundenes Buch, das fortwährend von 1844-1894 geführt wurde. Es gibt auch nur bestimmte Ereignisse wieder, nämlich die Sitzungen der „Direction“ dieser Gesellschaft. Durchgesehen wurden die Protokolle von 1844 – 1865 besonders im Hinblick darauf, ob und wie Lehe und der RWVI miteinander in Kontakt standen.

Abgesehen von den ersten Protokollen wurden die Sitzungsaufzeichnungen durchnummeriert und mit Datum versehen. Die einzelnen Tagesordnungspunkte, deren Thema in der linken

1 Vgl. FIB Bd. 5 Nr. 9 (April 1849), 271.290.

2 Liste der angeschriebenen Archive siehe Anh. 4.

3 Akte: „Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend“. StA Stade Rep. 83 Stade Nr. 288, Bl. 3, Bl. 17-51 / 53-93 und „restliche Akte“. Akte lag mir nur als Kopie vor.

4 Inhaltlich bedeutend ist hier v.a. der ausführliche Bericht der Kirchenkommission des Amtes Lehe an das Konsistorium. Außerdem wird in der Akte als zweiter Vorgang das Ersuchen des Vereins, Missionar Hefter zum Examen und zur Ordination zuzulassen, dokumentiert (Bl. 94-108). Von besonderer Bedeutung für die Darstellung des VFILU sind die beiden in der Akte befindlichen Jahresberichte des Vereins (2. JB 1841 und 3. JB 1842). Diese wurden auf Grund der Genehmigungsaufgaben an das Konsistorium geschickt. Dabei ist auffallend, dass offenbar nach 1842 keine Jahresberichte mehr an die Behörde in Stade gingen.

5 Akte: Christliche Sachen. Generalia. Acta die Bekehrung der Juden zum Christentum betreffend 1841 sequi. StA Aurich Rep. 15 Landdrostei Aurich 12206. Die Akte lag mir nur als Kopie vor. Dabei ist der obere Rand häufig abgeschnitten.

6 U.a. enthält die Akte das schwerlesbare Protokoll einer Vernehmung der beiden Missionare in Norden 1842 (mit den Unterschriften der beiden Agenten (Bl. 4) sowie den Bericht des Emdener Magistrat an die Auricher Landdrostei, weshalb den beiden Missionaren die Wirksamkeit in der Stadt nicht zu gestatten sei (Nr. 6-10). Da dort das Gesuch tatsächlich negativ beschieden wurde, reicht Sehrwald Widerspruch ein. Sein Schreiben vom April 1843 an den Bürgermeister von Emden findet sich in Abschrift ebenfalls in der Akte (Bl. 11-13).

Spalte angegeben ist (fehlt zwischen Nr. 110 bis 161), sind mit Paragraphenzeichen gekennzeichnet.

Zu den schon genannten handschriftlichen Quellen müssen noch die vier Briefe des Leher Missionars Sehrwald an Johann Hinrich Wichern aus den Beständen des Ar. RH erwähnt werden. Sie zeugen einerseits von der zunehmend engeren Verbindung zwischen Sehrwald und Wichern⁷ und geben ergänzend zu den JB aus Lehe zusätzliche Informationen zum VFILU.

2.2. Jahresberichte (JB)

Die Hauptquelle für die Darstellung des VFILU sind die von dem Verein herausgegebenen Jahresberichte, die bis mindestens 1852 (10. JB) erschienen und einen Umfang von rund 50 Seiten besaßen⁸. Leider sind von dieser Primärquelle nur noch der 2. JB (1841), der 3. JB (1842), der 6. (1846), der 7. (1848) und der 10. JB in Bibliotheken und Archiven auffindbar⁹, obwohl die Auflagenstärke wahrscheinlich einige hundert Exemplare betragen hat¹⁰. Informationen aus dem 1. JB (1840) und dem 5. JB (1845) können zu einem geringen Teil durch Wiederabdrucke bei Steger¹¹ und im MBRW¹² gewonnen werden.

Allen Jahresberichten liegt ein ähnlicher Aufbau zu Grunde: An das Vorwort (das, wenn vorhanden, vom Jahresfest berichtet), schließt sich der auf dem Jahresfest gehaltene allgemeine Bericht an. Dieser beinhaltet zwar auch oft die Entwicklungen der JM im Allgemeinen, hat als Schwerpunkt aber die Wirksamkeit des eigenen Vereins, die Reisen der Missionare, Schriftverbreitung, Nachrichten aus dem Vereinsleben, Korrespondenz mit anderen Vereinen (z.T. Abdruck der eingegangenen Briefe). Hierzu werden häufig Auszüge aus den Tagebüchern der Missionare (mal im Text mal separat als Anhang, so 3. JB) abgedruckt, mit denen sie dem Vereinsvorstand und ggf. den befreundeten Vereinen (OEMG!) Rechenschaft über ihre Arbeit ablegten¹³. In einigen JB aus Lehe ist der Bericht des Bremer Schwesternvereins mit abgedruckt¹⁴. Den Abschluss des Jahresberichtes bilden die Tabellen über Vereinseinnahmen und -ausgaben. Da in den Spenderlisten die Geber namentlich (und teilweise mit Orts- und Berufsangaben) aufgeführt werden, ermöglichen sie einen Rückschluss auf den Wirkungskreis des VFILU.¹⁵

7 Dies wird an den Anreden deutlich: Aus dem „hochgeehrtesten Herrn Kandidat“ (1842) wurde Wichern für Sehrwald der „theure Freund“ (1847) (vgl. Ar. RH, Best. 81 B Nr. 4264).

8 Der 3. JB ist mit 80 Seiten die Ausnahme nach oben, der 7. JB mit nur 32 die Ausnahme nach unten.

9 Standorte: 2. und 3. JB StA Stade, 6. und 10. JB Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt (Halle), 7. JB Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.

10 Dies lässt sich aus einem Brief von Sehrwald an Wichern aus dem Jahr 1845 erschließen, in dem er um einen „Kostenvoranschlag“ für mehrlagige Druckerzeugnisse (Jahresberichte oder doch DE?) in einer Auflage von 1500, 1750 und 2000 Exemplaren bittet. Sehrwald nimmt dabei sowohl Bezug auf das Format der FBRH als auch auf Drucke der Niedersächsischen Traktatgesellschaft, die ihm wohl über Craig (vgl. 8.6.1.) vertraut waren (Ar. RH Best. Nr. 81 B Nr. 4264). Offenbar kam es aber wohl nicht zu einem befriedigenden Angebot; denn nachdem zumindest der zweite, dritte und sechste JB in Lehe bei der Druckerei P.F. Lamberti hergestellt wurden, übernahm 1848 die königliche Hofbuchdruckerei der Gebrüder Jänecke diese Aufgabe.

11 Vgl. Steger, 59.

12 Vgl. MBRW Nr. 6 Juni 1845.

13 Während von den Leher Missionaren keine vollständigen Tagebücher vorliegen, gibt das Tagebuch des in Diensten der BGBCJ stehenden Missionars Ludwig Otto Ehlers (Mai 1829 bis November 1831) Einblicke in die Tätigkeit eines Judenmissionars (vgl. Martens: Ludwig Otto Ehlers. Der Judenmissionar, 5-81).

14 Vgl. 3. JB Lehe (1842), 24-25.

15 Vgl. Spenderverzeichnis im Anh. 3.

In den Jahresberichten der mit Lehe fast von Beginn an kooperierenden OEMG finden sich längere Passagen zum VFILU. Dies ist auch dem Umstand zu verdanken, dass die OEMG ihre Missionsfreunde ausführlich über das Wirken der Partnermissionen informieren wollte. Leider erfolgte ab dem 12. JB 1845/46 eine neue Form der Herausgabe geteilt in eine erste und zweite Abteilung. Berichte über die verbundenen Gesellschaften (damit auch Lehe) geschahen fortan in Abteilung zwei, die von mir nicht beschafft werden konnte¹⁶.

Indirekt ist zu den JB auch noch das Werk J.H. Brauers über „Die Missionsanstalten und Gesellschaften der Evangelischen Kirchen des Europäischen Westlandes“ (1847) zu zählen, da er sich in seiner Darstellung nahezu ausschließlich auf die JB der betreffenden Vereine und Gesellschaften bis 1847 beruft. Seine Arbeit ist hier v.a. die Sammlung der Quellen und nicht deren Auswertung. Die von ihm herausgegebene AMZtg (vgl. 2.3.1.) ist dabei als fortwährende Ergänzung dieses Werkes zu verstehen. In Brauers Darstellung stehen Judenmissions- und Heidenmissionsgesellschaften neben einander (bzw. in der Anordnung wird die JM sogar vor der HM behandelt), was dem Selbstverständnis der JM durchaus entspricht (vgl. Exkurs 2).¹⁷. Dabei werden jeweils die Entstehungsgeschichte, die Arbeitsbereiche, ggf. die Agenten, die Statuten der Vereine / Gesellschaften, die verbundenen (Hilfs-) Vereine, die Einnahmen- und Ausgabensumme der vergangenen Jahre sowie das Verhältnis der Organisationen zur Öffentlichkeit (Jahresberichte, Traktate usw.) genannt.

Zur Beurteilung des Quellenwertes der JB¹⁸ (und Brauers) ist es wichtig zu wissen, welche Funktion sie besaßen; weshalb überhaupt Missionsvereine und der VFILU Jahresberichte herausgaben. Fünf Gründe sind dabei zu nennen:

1. Die staatliche Auflage: Die dem Staat und der Landeskirche zu weiten Teilen suspekten Unternehmungen der Mission und der JM bekamen die Genehmigung, d.h. Erlaubnis ihrer Existenz, überhaupt nur dadurch, dass sie sich bereit erklärten über ihr Handeln und die Verwendung von Spendengeldern dem Staat gegenüber Rechenschaft abzulegen¹⁹. Die JB hatten insoweit einen offiziellen Charakter.
2. Kontaktpflege innerhalb des eigenen Vereins, Informationsquelle für Mitglieder.
3. Kontaktpflege mit anderen Vereinen: Der Kontaktpflege diente der gegenseitige Austausch der JB. Die eingesendeten Exemplare wurden dabei (so z.B. in Stavanger) bei den Missionsversammlungen

16 Weder war diese zweite Abteilung über die einschlägigen Online – Kataloge nachweisbar, noch konnte man mir im StA Aurich diesbezüglich weiterhelfen (Telefonische Anfrage: Paul Wessels).

17 In der Reihenfolge ihres Gründungsdatums werden die Edzardische Juden- und Proselytenkasse (a.a.O., 10-20), die BGBCJ (a.a.O., 20-29), der VFILU (a.a.O., 29-36), der RWVI (a.a.O., 36-44), der Evangelische Verein von Freunden Israels in Kurhessen (a.a.O., 44-47), der Hamburg – Altonaer Verein für Israel (a.a.O., 47f.) und der Verein der Freunde Israels im Großherzogtum Hessen (a.a.O., 48-51) vorgestellt.

18 Abgesehen vom JB des VFILU und der OEMG wurden auch die mir zugänglichen JB der Missionsvereine in Lüneburg, Danzig, Celle, Hannover, Göttingen, Kurhessen, Hamburg und Osnabrück gesichtet, um einen Einblick in die Kontakte des Leher Vereins mit diesen zu bekommen. Doch der Erkenntnisgewinn in den ähnlich wie die Leher JB aufgebauten Schriftstücken war dabei meist recht begrenzt.

19 Vgl. für den VFILU das Genehmigungsschreiben des Ministeriums der geistlichen und

verlesen. Zumindest für die Anfangszeit des Lehrer Vereins ist auch eine breite Streuung der JB belegt²⁰. Auch den Judenmissionsblättern, allen voran dem Basler Freund Israels, wurden JB zugeschickt, wie die entsprechenden Reprinte beweisen.

4. Werbung für Spender: Ein nicht unerheblicher Nutzungszweck der JB für einen sich selbst tragenden Verein war die Gewinnung neuer Mitglieder und Förderer. So sollten die Schilderungen in den Jahresberichten möglichst neue Spender animieren, den Verein zu unterstützen.
5. Glauben weckende und stärkende Literatur: Schließlich erhoffte sich zumindest der VFILU, dass durch die Jahresberichte auch Glauben bei den nicht erweckten Lesern, ob Christ ob Jude, geweckt würde. Besonders zu diesem Zweck wurden die erbaulichen Begebenheiten aus den Reisetagebüchern der Missionare wieder abgedruckt, die an sich kaum einen Informationsgehalt besitzen. An diesem Punkt treffen sich besonders die Interessen des Vereins bzw. der Vereine und der (Juden-) Missionspresse, wie durch den Abdruck gerade solcher „frommer Geschichten“ (und seltener der „harten Fakten“) deutlich wird.

Der Quellenwert der JB ist m.E. insgesamt sehr hoch einzuschätzen, da trotz des berechtigten Interesses an einer positiven Selbstdarstellung (besonders Punkt 4 und 5) keine reine Erfolgsgeschichte geschildert wird. Dies wäre – nebenbei bemerkt - auch nicht möglich, da ein erheblicher Teil der Leser die Missionare (z.B. in Ostfriesland) auf Reisen erlebt hat.

2.3.1. Die erweckliche (Missions-) Presse

Die EB des 19. Jahrhunderts verfügte über zahlreiche Zeitschriften (z.T. von überregionaler Bedeutung), in denen aktuelle und prinzipielle Anliegen dieser Strömung innerhalb des neuzeitlichen Protestantismus besprochen wurden. Auffallend ist hierbei, dass, während der HM auch in nicht Missionsblättern oft Raum zugestanden wurde, die aktuellen Berichte über die JM und hier wiederum der VFILU kaum bis gar nicht vorkommen²¹. Grundsatzartikel zur JM fehlen in diesen Blättern meist ganz.

Auffallend ist auch das Schweigen des SSB in Bezug auf den VFILU und die JM vor 1860, zumal Lehe direkt den Einzugsbereich der Zeitschrift betraf. Dies ist mit hoher Wahrscheinlichkeit auf den überkonfessionellen Zug der JM in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückzuführen, wie auch am VFILU deutlich wird; denn

Unterrichtsangelegenheiten StA Stade Rep. 83 Stade Nr. 288, Bl. 13.

20 So heißt es im 2. JB, das Exemplare u.a. nach Posen, Straßburg, Basel und Stade gingen (vgl. 2. JB Lehe, 6.7). Später wurden auch JB nach Christiansfeld und Stavanger geschickt.

21 So sucht man im Bergedorfer Boten und im Bremer Kirchenboten (herausgegeben von F. Mallet) weitestgehend vergeblich nach den Themen der JM. Ich beziehe mich hier auf die in der Bibliographie genannten Zeiträume. Für die Fragestellung dieser Arbeit ist jedoch eine Meldung im Bremer Kirchenboten (23.5.1841) bemerkenswert, die zur Teilnahme am dortigen Verein für Israel, dem Schwesternverein des VFILU, einlädt (vgl. Bremer Kirchenbote Bd. 14 (1841), 77-79). Der Bremer Verein (vgl. 8.2), getragen besonders durch Mallets Kollegen an St. Stephani, Müller, scheint in der Folge für ein leicht erhöhtes Interesse am Judentum und der JM in Bremen gesorgt zu haben. So finden sich in den Folgejahren noch drei weitere Artikel zu diesen Themen: Über die Synagogeneinweihung in Anklam, bei der zwischen Juden und Christen keine Scheidewand mehr bestehe (a.a.O. Bd. 14 (1842), 4); über die Versammlung des Bremer Vereins für Israel in der Concordia (a.a.O. Bd. 15 (1843), 86) und Dr. Joseph Wolff an die Juden (a.a.O. Bd. 16 (1845), 182-184. In Summa ist aber der Anteil der JM an der Berichterstattung im Kirchenboten erstaunlich gering. Dies verwundert, da eigentlich durch die Verbindung Müller-Mallet, die positive Haltung des Letzteren gegenüber der JM (vgl. MBRW Nr. 6 Juni 1855, 45-48) und nicht zuletzt auch auf Grund der Erfolge des Bremer Vereins eine ausführlichere Behandlung zu vermuten gewesen wäre.

die konfessionell geprägte JM ab 1860 findet durchaus (wenn auch nicht viel) Resonanz im SSB²². Was den VFILU angeht, so schien dem konfessionell lutherisch geprägten SSB hier wohl zu sehr der Ungeist der Union zu wirken, weshalb der Verein schlicht „totgeschwiegen“ wurde²³.

Die reine „Missionspresse“ - auch wenn hier keine konfessionellen Bedenken vorliegen und es sich nicht um „Hausblätter“ (wie das HMB), die primär über ihre eigene Arbeit informieren wollten, handelt – scheint im Allgemeinen auch nicht sonderlich an der JM interessiert gewesen zu sein²⁴.

Einzig die AMZtg berichtet umfassender über die JM. Neben langen Berichten und Grundsatzartikeln über die Mission im Hl. Land, die JM in Amerika, die LSPCJ, BGBCJ und andere kleinere Judenmissionsgesellschaften werden auch unter „Statistisches, Oertliches, Persönliches“ die bekannt gewordenen Judentaufen aus aller Welt verzeichnet und Aktualitäten aus der JM weitergegeben²⁵. Die Berichterstattung über die JM in der AMZtg, die wie in den NRRG (vgl. 2.3.4.) in das Gesamtgefüge der HM eingebettet ist, vermittelt demnach den Lesern einen allgemeinen Einblick in die verschiedenen Bereiche der JM.

2.3.2. „Der Freund Israels“ (FIB)

Ab 1838 erschien in Basel²⁶, herausgegeben vom dortigen „Verein von Freunden Israels“ und besonders verantwortet von E. Bernoulli, „Der Freund Israels. Nachrichten von der Ausbreitung des Reiches Gottes unter Israel“ (Basel 1834-1837) unter dem neuen Titel „Der Freund Israels“ (FIB) für einen weiteren Leserkreis, wobei die Konzeption des Blattes beibehalten wurde (aber neue Nummernzählung). Das Blatt umfasste dabei zwei Bögen (ca. 30 Seiten) und erschien dreimal jährlich (meist Februar, Juni, Oktober).

Der FIB war das am weitesten verbreitete judenmissionarische Blatt und fand Leser im ganzen deutschen Sprachraum. Dieser geographischen Verbreitung entsprach auch die inhaltliche Vielfalt: Sehr ausführlich wurde über die gegenwärtige JM berichtet²⁷.

22 Ab 1861 finden sich Wortmeldungen des sächsischen luth. Hauptmissionsverein (Israel Comite) (SSB 1861, 14f.), Berichte und Predigten von Judenmissionar Becker (SSB 1861, 99f.; 1862, 187f.) und ein Bericht über die vom später in die Renitenz gegangenen Pfarrer Saul begründete JM in Balhorn (SSB 1863, 143f.).

23 Ausnahmen von diesem allgemeinen Zug der Nichtbeachtung der JM bilden der „Der Kirchenfreund“ und das „Zeitblatt für Angelegenheiten der lutherischen Kirche“ (herausgegeben von L.A. Petri). Zwar wird auch hier der VFILU nicht erwähnt, aber die Lage der Juden und die JM haben hier durchaus einen, wenn auch nur kleinen, Raum (vgl. z.B. die Artikel von Lührs über die Rechtsverhältnisse der Juden in Hannover (Kirchenfreund 1837, 101-104.106-108.117-119.121ff.183-190) oder die Aufforderungen an junge Kandidaten der Theologie zur Teilnahme an der JM (Kirchenfreund 1838, 367f.; Kirchenfreund 1839, 172). In Petris Zeitblatt finden sich dabei sogar neben der Mission in Palästina (vgl. z.B. die Artikel über die Gesellschaft für die Sammlung des Volkes Gottes zu Jerusalem (Zeitblatt 1856, 157-167.174f.) und Hl. Land und Judenbekehrung (a.a.O. 1856, 400-402)) auch prinzipielle Aufsätze zu Judentum und JM auf einem recht hohen Niveau (vgl. z.B. in einem Aufsatz von P. Althaus (Celle) den Abschnitt über die allgemeine Judenbekehrung (a.a.O. 1856, 387-391) oder Erweckung und Judenheimkehr (a.a.O. 1857, 14f.) und die Artikel über die Judenfrage (a.a.O. 1862, 297-300) und die Kämpfe und Aussichten des Judentums (a.a.O. 1863, 41-54)). Ähnlich wie im SSB ist aber auch hier der deutliche konfessionelle Zug durch weitgehendes Verschweigen nicht lutherischer Unternehmungen in der JM zu erkennen (vgl. z.B. a.a.O. 1861, 44-47; 1863,248).

24 So finden sich im „Missionsfreund“ und im Basler Evangelischen Missionsmagazin keine Artikel zur JM. Dagegen wird im Calwer Missionblatt gelegentlich über die Mission in Jerusalem und Bischof Gobat berichtet (vgl. z.B. Calwer Missionsblatt 21. Jg. 1848, 3-6.57f.95f.; 22. Jg. 1849, 2-6.39.56.91f.) außerdem liegen als Beilage einmal jährlich die JB des Basler Vereins von Freunden Israels dem Blatt bei.

25 Auch über den VFILU wird berichtet vgl. AMZtg Nr. 8 1845, 119f.

26 Gegen Maser, der 1857 als erstes Erscheinungsjahr des FIB nennt (vgl. Maser, 145).

27 Besonders an der Entwicklung der LSPCJ nahm man großen Anteil. Der FIB war besonders darum bemüht, die JM auf einer „menschlichen“ Ebene und konkret darzustellen. So wurden sowohl Auszüge aus (Reise-)

Stärker noch als das MBRW war der FIB, da er abgesehen von der Proselytenarbeit kaum in der JM aktiv war, auf das Wiederabdrucken von Jahresberichten, Jahresfestberichten und Tagebuchauszügen von Missionaren anderer Gesellschaften angewiesen. Einer Aufgabe, die er sehr gut nachgekommen ist. Für die Fragestellung dieser Arbeit ist der FIB auch besonders deswegen wertvoll, weil Auszüge aus (teilweise nicht erhaltenen) Leher JB hier abgedruckt und so erhalten wurden²⁸. Auch aus den „Anderen Nachrichten“ in der Rubrik „Judenmissionszeitung“ lassen sich Informationen über VFILU (Jahresfeste) und Missionare entnehmen; besonders der Wechsel von Hefter zur LSPCJ ist hier dokumentiert. Da andere (juden-) missionarischen Zeitschriften im FIB erschienene Artikel wieder abdruckten, kam dem FIB eine Leitfunktion in der erwecklichen Presse zu.

2.3.3. Das Missions-Blatt des RWVI (MBRW)

Das MBRW erschien ab Januar 1845 einmal monatlich und umfasste vier zweispaltige Seiten²⁹. Mit seinen Artikeln richtete es sich sowohl an Christen als auch an Juden, die man für das Christentum zu interessieren hoffte. Der Charakter des Blattes war dabei, wie der des FIB, eher populär und weniger wissenschaftlich gehalten (anders DE)³⁰.

Für diese Arbeit ist das MBRW v.a. deswegen von Bedeutung, da es Ausschnitte aus den JB des VFILU, Tagebuchauszüge der Missionare Neander und Sehwald sowie Briefe von

Tagebüchern verschiedener Missionare (Goldberg) als auch Berichte über Proselyten, ihre Bekehrung, Taufe und ihr Schicksal danach abgedruckt. Wie generell in der (Juden-) Missionspresse der Zeit nahm auch die Mission im Hl. Land, die Gründung des protestantischen Bistums und die Arbeit unter den dortigen Juden und Muslimen (Bau der Christuskirche auf dem Zion, Schulwesen, Hospital, Abdruck von Rundbriefen der Bischöfe Gobat und Alexander) mit den Erfolgen, Hindernissen und Rückschlägen viel Raum ein. Die eigene Vereinsarbeit wurde dagegen nur relativ knapp dargestellt. Systematisch – theologische Abhandlungen über das Judentum und die JM kommen kaum vor (Ausnahme: Proselytenpflege).

28 Vgl. z.B. die Auszüge aus dem (wohl verlorenen) 1. JB Lehe (1840) in FIB Bd. 3 Nr. 1 (Februar 1841), 23-27; Auszüge aus dem 5. JB Lehe (1845) in FIB Bd. 4 Nr. 5 (Brachmonat 1845), 171 – 184, aus dem 6. JB Lehe (1846) in FIB Bd. 5 Nr. 1 (Januar 1847), 8-13 und aus dem 8. JB Lehe (1849) in FIB Bd. 6 Nr. 5 (Januar 1851), 156.

29 Erst zwischen 1849 und 1853 wurde die Spaltenzählung eingeführt. Daher werden bei den älteren Belegstellen für das MBRW nur die Nummer (im Jahr fortlaufend von 1-12), Erscheinungsmonat und -jahr angegeben.

30 Großen Raum nahmen Berichte über Missionar Kalthoffs und die Spendeneingänge für den RWVI ein; insoweit erfüllte das MBRW die Funktion einer „Vereinspostille“. Darüber hinaus widmete sich das Blatt auch allgemeineren Darstellungen der JM: Es brachte den Lesern Entwicklungen im Judentum nahe, berichtete über die Wirksamkeit anderer Judenmissionsgesellschaften (besonders der LSPCJ), wobei man sich an Einsendungen und Jahresberichten der entsprechenden Vereine orientierte (meist einfacher Wiederabdruck). Ansonsten finden sich prinzipielle theologische Überlegungen zur JM (vgl. z.B. Die Bedeutung Israels und seiner Zerstreung Nr 7 und Nr. 8 Juli / August 1846) neben missionsgeschichtlichen Exkursen. Besonderer Beliebtheit erfreute sich auch hier die Darstellung von Proselytenschicksalen. Bei Berichten über judenmissionarische Aktivitäten im Ausland nahm wie schon im BMBI besonders die JM in Palästina einen erheblichen Raum ein. Das MBRW sah sich in Kontinuität und Parallelität zum bestehenden BMBI (vgl. MBRW Nr.1 Januar 1845), in dem vor und nach der Gründung häufig über die JM berichtet wurde (zur JM im BMBI vgl. Aring: Christliche Judenmission, 68-70). Zu Bedenken ist, dass das BMBI schon bald ca. 10.000 Abonnenten und entsprechend viele Mehrfachleser hatte (vgl. a.a.O., 73). Breite Kreise der EB wurden so für die JM sensibilisiert. Die Auflage des MBRW ist mir leider nicht bekannt, dürfte aber erheblich niedriger gewesen sein.

Letzterem veröffentlichte³¹. Außerdem dokumentiert das MBRW zugleich mit der Ausweitung der Arbeitsgebiete des RWVI den Rückzug Lehes aus bestimmten Gebieten (v.a. Minden – Ravensberg aber auch Hessen).

2.3.4. Neueste Nachrichten aus dem Reiche Gottes (NNRG)

Anders als beim FIB und dem MBRW handelt es sich bei den NNRG nicht um ein reines Judenmissionsblatt. Im Gegenteil, die 1817 in Berlin gegründete Zeitschrift war primär auf die HM ausgerichtet, berichtete aber auch umfangreich und aktuell über die JM – Lehe erscheint allerdings in der Berichterstattung nicht - und ist insoweit mit dem BMBI vergleichbar. Während sich neben dem BMBI das MBRW jedoch als ein eigenständiges Publikationsorgan der JM in Westdeutschland durchsetzen konnte, gelang der BGBCJ dies nicht³².

2.3.5. „Dibre Emeth oder Stimmen der Wahrheit an Israeliten und Freunde Israels“ (DE)

Zeitgleich mit dem MBRW, wenn auch vollkommen unabhängig davon, erschien ab Januar 1845 zunächst regelmäßig jeden Monat, dann später in unregelmäßigen Abständen DE. Erster Herausgeber des Blattes war der Londoner Judenmissionar J.G. Hartmann, der in Frankfurt / Oder tätig war und dort auch Kontakte zu den Agenten des Leher Vereins besaß, die dort regelmäßig zur großen Messe unter den Juden wirkten (vgl. 7.1.;7.2.). Später schloss sich Johann Friedrich Alexander de le Roi dem Herausgeberkreis an. Wie die meisten anderen (Juden-) Missionszeitschriften war auch DE auf Wiederabdrucke und Einsendungen von Artikeln angewiesen, so gehörte auch der Leher Missionar Sehrwald mit seinen „Briefen über Judenthum und Christenthum“ (vgl. Exkurs 1) zum Autorenkreis dieser Zeitung.

Unter allen Missionszeitungen und sogar unter allen Judenmissionzeitungen um die Mitte des 19. Jahrhunderts nahm DE eine Sonderstellung ein. Denn während die anderen Blätter die „breite Masse“ der Judenmissionsfreunde bedienten, bestand der Adressatenkreis von DE v.a.

31 Aus dem Tagebuche des Missionars Neander, (Nr. 1 bis Nr. 3 Januar bis März 1845), ausführlicher Bericht über den VFILU anhand von Auszügen aus dem *nicht mehr auffindbaren* 5. JB Lehe 1845 (Nr. 6 Juni 1845), Brief von Sehrwald mit Aufruf, sich für Missionsdienst unter Israel zu melden und Bericht über Jahresfest 1845 (Nr. 2 Februar 1846), Todesanzeige für Sehrwald (Nr. 4 April 1847), Missionar Sehrwald (Nr 9 September 1848), Aus den Tagebüchern von Neander in New York (Nr. 10 1848). In den durchgesehenen späteren Jahrgängen wird VFILU nicht mehr erwähnt. Selbst der dritte Missionar Hefter scheint nicht mehr zur Kenntnis genommen worden zu sein. Der letzte JB, auf den sich das MBRW bezieht, ist der 7. JB Lehe 1848. Möglicherweise sind ab da keine weiteren Berichte mehr nach Köln geschickt worden. Dies liegt nahe, da auch das Pb des RWVI zwischen 1846 und 1859 keine Einträge betreffend des VFILU verzeichnet.

32 Zwar gründete der junge August Tholuck als einer von drei Sekretären dieser Gesellschaft 1824 mit „Der Freund Israels, eine Zeitschrift für Christen und Israeliten“ eine eigenständige Zeitschrift, vermutlich die erste deutschsprachige Judenmissionszeitschrift überhaupt (vgl. Maser, 145), die ähnliche Anliegen vertrat wie später das MBRW, doch musste das Blatt mangels Abnehmer bereits nach zwei Jahren eingestellt

in der gebildeten Mittel- und Oberschicht unter den Anhängern der JM; auch Juden aus den gleichen Kreisen sollten erreicht werden; inwieweit dies gelang ist unklar. Das Niveau wie der Gehalt vieler Artikel waren deutlich anspruchsvoller als die meisten Artikel im MBRW und im FIB. Zwar finden sich auch hier zahlreiche Berichte über das Wirken und die Jahresfeste der LSPCJ und den Fortgang des protestantischen Bistums in Jerusalem und der dortigen JM, aber dennoch wurde im Vergleich mit MBRW und FIB weitaus weniger über die aktuelle Entwicklung auf dem „Missionsfeld“ berichtet. Auch die in den anderen Periodika so beliebten Bekehrungs- und Proselytengeschichten kommen nur vereinzelt vor. Es ging nicht primär um die Darstellung der christlichen JM oder gar ihrer Erfolge, sondern um das *Verstehen* des jüdischen Gegenübers; freilich vom Standpunkt der JM aus³³. Die theologischen Aufsätze verfolgen daher zwar ein christlich – apologetisches Interesse, sind jedoch meist weit davon entfernt nur antijudaistische Klischees zu transportieren (wenn auch freilich aus heutiger Sicht einige Äußerungen so zu interpretieren wären). Ein gutes Beispiel wie man sich um das Verstehen des Judentums bemüht hat, ist der vom Leher Missionar Sehrwald verfaßte „Briefwechsel über Judenthum und Christenthum“ (vgl. Exkurs 1).

2.4. Der Aussagewert der angegebenen Quellen

Die dargestellten Quellen sind in den *historischen Tatsachen* als grundsätzlich zuverlässig zu bewerten (auch wenn einzelne kleinere Fehler durchaus auftreten können). Es ist lediglich mit Auslassungen unangenehmer (oder erscheinender unpassend) Umstände zu rechnen; auch wenn diese sogar teilweise in den entsprechenden Quellen abgedruckt werden.

Dagegen ist in der *Art der Darstellung* die Parteilichkeit bzw. Tendenz der Verfasser zu berücksichtigen. Eine kritische Benutzung der Quellen ist damit ohne weiteres möglich. Damit folgt die Behandlung der Quellen der einfachen anthropologischen Einsicht, dass Menschen immer als Subjekte handeln, mithin die von ihnen verfassten Schriften immer subjektiv sind; es gibt daher nur „Abstufungen“ der Objektivität von Quellen. Das auch amtliche Vorlagen davon keineswegs frei sind, zeigt der deutlich antipietistisch geprägte Bericht des Amtes Lehe an das Stader Konsistorium³⁴. Eine prinzipielle „Hermeuneutik des

werden (vgl. ausführlich: a.a.O., 125-145).

33 Der Herausgeber beschreibt in der ersten Nummer des Blattes das Programm der Zeitschrift folgendermaßen: „Diesen Bestrebungen des neuern Judenthums entgegen zu treten, sie in dem rechten Lichte der Offenbarung des Wortes Gottes zu beleuchten, um den Israeliten nicht nur das Verfehlt der Reformationsversuche ihrerer neuern Rabbinen, sondern auch den Geist der Auflösung und Zerstörung und das Gefährliche darin nachzuweisen; die Christen aber mit diesen Bestrebungen bekannt zu machen, um dadurch bei ihnen mehr Liebe und Theilnahme für Israel zu erwecken, das ist der Zweck dieses Blattes“ (DE 1. Jg. (1485) Nr. 1, 4).

34 Vgl. Akte: „Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend“. StA Stade Rep. 83 Stade Nr. 288, Bl. 3-8.

Verdacht“ gegenüber von „Missions-“ bzw. „Judenmissionsliteratur“ ist daher m.E. verfehlt³⁵.

Inhaltlich geht aus den Quellen im Blick auf den VFILU außer seinem Kontext im Horizont der JM des 19. Jahrhunderts v.a. die Geschichte seiner Gründung, seine Statuten, die Arbeit und z.T. die Biographien der Missionare sowie ihre Haltung zum Judentum (Sehrwald), die Auseinandersetzung mit den staatlichen Autoritäten und das Ende des Vereins hervor. Außerdem werden die Verbindungen zwischen Lehe und anderen Judenmissionsvereinen / -gesellschaften aufgezeigt, und die zentralen Anliegen der JM, die mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit auch auf Lehe zutreffen, lassen sich *indirekt* auch aus anderen Quellen als den eigenen JB gewinnen. Begrenzt sind die Quellen zumeist dort, wo es um interne Diskussionsprozesse im VFILU geht, da die Quellen zumeist nur fertige Ergebnisse bzw. Auswirkungen dokumentieren. Eine natürliche Begrenzung ergibt sich auch aus dem Fehlen mancher Quellen (v.a. der Leher JB), was nur teilweise durch andere Dokumente (v.a. die Missionspresse) kompensiert werden kann.

2.5. Forschungsgeschichtlicher Überblick

Allgemein zur JM ist bis heute das dreibändige Opus magnum von Johann de LeRoi „Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet“ (1884 – 1892) *das* deutschsprachige Standardwerk. Er stellt darin die JM seit der Reformation bis in die 1890er Jahre hinein auf Primärquellen fußend umfassend dar. Auch der VFILU und seine Missionare (besonders Neander) finden hier Berücksichtigung. Die Stärke von LeRois Werk ist sein Blick für das Ganze der JM und die verwendete Materialfülle. Klarer Nachteil dieses Standardwerks (1974 Wiederabdruck durch das Zentralantiquariat der DDR) ist sein Alter. So findet, dem Erscheinungsjahr entsprechend, nicht nur der weitere Fortgang der JM keine Berücksichtigung, sondern auch später zugänglich gewordene Quellen und Forschungen konnten natürlich nicht verwendet werden. Auch die Bewertung judenmissionarischer Aktivitäten erfolgt selbstverständlich aus dem Blickwinkel eines Judenmissionars des 19. Jahrhunderts, der sich allerdings, wie man dem Werk anmerkt, um eine objektive Darstellung bemüht.

In Summa bleibt für die Forschung der Wunsch nach einem neuen Standardwerk zur JM, das sich auf dem aktuellen Forschungsstand befindet und auch die weitere Entwicklung der JM (besonders die JM während des 3. Reiches und die Diskussion um die JM nach 1945 wären hier zu erwähnen) sowie nun zugängliche Quellen berücksichtigt.

35 Vgl. zum Problem: Lüdemann, 64 Anm. 2 sowie a.a.O., 65f. (inklusive der dortigen Anmerkungen!).

Was für die deutsche protestantische JM im 19. Jahrhundert allgemein gilt, trifft auch auf den Zeitraum von 1839-1859 zu; auch diese Epoche ist bisher kaum – von LeRoi abgesehen - wissenschaftlich erschlossen. Die wenigen Arbeiten zu diesem Thema sind meist regional sehr begrenzt oder beschränken sich auf die Darstellung einer Person der JM, wobei sie oft den Kriterien einer historisch kritischen Forschung nicht genügen³⁶ - eine Ausnahme bildet dabei Wagners Monographie über Franz Delitzsch³⁷.

Die regional beschränkten Darstellungen sind dabei allerdings meist erheblich besser aus den Quellen erarbeitet, lassen aber z.T. den Gesamtkontext der jeweiligen judenmissionarischen Unternehmung vermissen. So ist der Blickwinkel von *H. Harms* auf die JM durch das Thema seiner Dissertation bedingt auf die Zeit von 1814-1836 sowie auf den Hamburger Raum im Wesentlichen beschränkt³⁸.

Umfassender stellt der ehemalige Pfarrer der SELK – Gemeinde in Balhorn, Friedrich Rathje, das Entstehen und den Fortgang der in seinem Ort entstandenen JM dar³⁹. Sowohl die judenmissionarischen Bestrebungen in Kassel (22-39. 358 Anm. 91) – und damit auch eine Verbindung zum VFILU – als auch die spätere Verbindung mit dem Ev.-luth. Zentralverein für Mission unter Israel (266f.) kommen hier am Rande in den Blick.

Als forschungsgeschichtliche Meilensteine sind die beiden Bücher von Paul Gerhard Aring zu bezeichnen. Insbesondere sein erstes Buch über die christliche JM im evangelischen Rheinland⁴⁰ hat bleibende Maßstäbe gesetzt. Denn er stellt anhand umfangreicher Quellenarbeit die JM in dieser Region in ihrem ambivalenten Verlauf vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Absage an die JM durch die Rheinische Landessynode 1978 dar. Dabei betrachtet er das Geschehen im Rheinland nicht isoliert vom Rest der deutschen JM, sondern bezieht in Exkursen (zur JM in Ostpreußen und Berlin) bzw. in längeren Ausführungen im Text (z.B. zu Lehe) auch die anderen protestantische Judenmissionen in seine Darstellung mit

36 Vgl. z.B. Martens, Johann (Hrsg.): Ludwig Otto Ehlers. Der Judenmissionar, Freetz 2005. Besonders deutlich wird der oftmals mangelnde Abstand zum dargestellten Gegenstand schon am Titel der Biographie des Judenmissionars Becker: „[Ferdinand Wilhelm Becker](#). Eine Heldengestalt in der Judenmission des 19. Jahrhunderts“ verfaßt von seinem Sohn Wilhelm Becker (Berlin 1893).

37 Wagner, Siegfried: Franz Delitzsch. Leben und Werk, BEvTh 80, München 1978.

38 Gemindert wird Erkenntnisgewinn zudem dadurch, dass er der JM nur einen geringen Raum (sechs Seiten!) in seinem Werk einräumt und abgesehen von der Darstellung der Edzardischen Proselytenkasse meist auf Sekundärliteratur (LeRoi / Brauer) zurückgreift (vgl. Harms: Hamburg und die Mission, 184-190.)

39 Rathje, Friedrich: Christlicher Glaube. Entwicklung – Erweckung – Mission – vor allem Judenmission am Beispiel des Pfarrbezirks Balhorn – Altenstädt bei Kassel, Groß Oesingen o.D..

40 Aring, Paul G. : [Christliche Judenmission](#) ihre Geschichte und Problematik dargestellt und untersucht am Beispiel des evangelischen Rheinlandes. Eine Untersuchung im Rahmen des Forschungsschwerpunktes "Geschichte und Religion des Judentums" an der Universität Duisburg, Gesamthochschule, [FJCD 4](#), Neukirchen-Vluyn 1980.

ein. Besonders um einen Einblick in den Kontext des Leher Vereins zu bekommen, ist dieses Werk hilfreich⁴¹.

Von großer Bedeutung war ebenfalls die leider nur auf Norwegisch erschienene Monographie von Oskar Skarsaune „Israels Venner“⁴², die zugleich eine der jüngsten umfangreichen Arbeiten zur JM im 19. Jahrhundert und 20. Jahrhundert (bis 1930) ist. Der Fokus von Skarsaune liegt zwar auf der norwegischen JM, aber er zeichnet ihre Entstehungsgeschichte angefangen mit der LSPCJ und weiter über Deutschland (VFILU, Rede von Gauss) gut nach, so dass internationale Verknüpfungen der protestantischen JM im 19. Jahrhundert deutlich werden. Auch die Verbindungslinien zwischen der protestantischen JM im 19. Jahrhundert und der Bg werden von Skarsaune genauso herausgearbeitet wie die Mission in Jerusalem. Da Skarsaune zahlreiche v.a. norwegische ungedruckte Quellen benutzt⁴³, ermöglicht er wertvolle Einblicke in die norwegische JM. Dies ist für die Fragestellung meiner Arbeit deshalb interessant, weil Lehe und der Verein von Freunden Israels in Stavanger seit 1844 miteinander in Kontakt standen und Skarsaune damit einen Partnerverein Lehes beschreibt. Hierdurch sind auch Rückschlüsse auf Lehe selbst möglich.

Noch ein Jahr jünger als Skarsaunes Buch, also von 1995, ist Christopher Clarks „The politics of conversion. Missionary Protestantism and the Jews in Prussia 1728-1941“. Wie bereits aus dem Titel hervorgeht, ist auch hier der zeitliche Radius sehr weit. Die Arbeit von Clark ist dabei überaus genau und an einer Fülle von Primärquellen orientiert, was ihr einen hohen bleibenden Wert einbringt. Der besondere Akzent von Clark liegt dabei weniger auf der Darstellung der Arbeit einer Missionsgesellschaft als solcher, sondern mehr auf der Betrachtung der JM im Kontext der „jüdischen Frage“ überhaupt⁴⁴. Dennoch tritt gerade vor dem Hintergrund seiner Darstellung der LSPCJ und der BGBCJ und ihrer Arbeit das spezielle Profil des Leher Vereins deutlich hervor, was nicht zuletzt an der von ihm herausgearbeiteten

41 Dagegen war Arings zweites Buch (Aring, Paul Gerhard: [Christen und Juden heute - und die „Judenmission“?](#). Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt und untersucht am Beispiel des Protestantismus im mittleren Deutschland, Frankfurt 21989.) diesmal über die JM im mittleren Deutschlands für die Fragestellung der Arbeit kaum von Belang.

42 Skarsaune, Oskar: „Israels Venner“. Norsk arbeid for Israelsmisjonen 1844-1930, Oslo 1994.

43 Sowohl aus dem Archiven der Norwegischen Israelsmission, der Gemeindefakultät in Oslo, der Norwegischen Missionsgesellschaft und der Handschriftensammlung der Universitätsbibliothek in Oslo stammen diese Quellen Skarsaunes. Besonders hervorzuheben sind hierbei die Protokollbücher der Vereine in Stavanger (1844-1921) und der Kommission für JM in Christiana.

44 Vgl. auch weitere Besprechungen des Buches: Brenner, Michael: Auf der Suche nach den verlorenen Seelen. Christopher Clarks Geschichte der protestantischen Judenmission in Preußen (FAZ 18.1.1996) und besonders: Diephouse, David J.: The politics of conversion: Missionary Protestantism and the Jews in Prussia. 1728-1941 by Christopher M. Clark, The Journal of Modern History 69 No. 2 (June 1997), 384-386.

für Preußen charakteristischen Verquickung von JM und Politik / Staat begründet ist, die so in den Arbeitsgebieten Lehes nicht gegeben war.

Die besonders im Abschnitt 4. verwendete Sekundärliteratur (Asaria, Bohmbach, Markreich, Wippermann) ist in bezug auf die JM im 19. Jahrhundert nicht von großem Nutzen. Zwar bemerken alle Autoren die Existenz des Leher Vereins und stellen ihn zum Teil sogar relativ breit dar (Asaria), aber es mangelt dabei an der Erschließung von Primärquellen, da man weitestgehend auf Sekundärliteratur gestützt wird. Kleinere Fehler bzw. Fehleinschätzungen treten daher fast immer auf. Diese Bemerkungen gelten allerdings speziell bezogen auf die JM. Für die allgemeine Darstellung des Judentums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind alle angegebenen Bücher sehr aussagekräftig, da auf Archivmaterial fußend – auch wenn gewisse Interdependenzen bemerkbar sind; positiv hervorzuheben ist dabei besonders Wippermann. Seine Untersuchung über die Juden im Raum Bremerhaven war für die Erstellung der Abschnitte 4.2. - 4.4. wegweisend.

3. Überblick über die Geschichte der protestantischen Judenmission

In diesem Abschnitt soll die Entwicklung der protestantischen JM von Luther bis ins 19. Jahrhundert grob nachgezeichnet werden, um deutlich zu machen, worin die Neuansätze und die Kontinuitäten der JM des 19. Jahrhunderts gegenüber älteren Versuchen bestanden.

Generell, dies sei vorab erwähnt, ist zu beachten, dass bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts die deutsche protestantische JM in einem Kontext geschah, der überwiegend offen oder verdeckt von Antisemitismus geprägt war. Den Juden wurden nicht die gleichen bürgerlichen Rechte zuerkannt wie der christlichen Mehrheitsbevölkerung. In diesem Zusammenhang war die JM eine bewusst positive Hinwendung von Christen an Juden⁴⁵.

3.1. Luther

Die protestantische JM hat sich von Anfang an auf Äußerungen Luthers berufen⁴⁶, während andere große Reformatoren wie Calvin⁴⁷ und Zwingli keine Beachtung finden⁴⁸. Dabei ist die

45 Spiegelbildlich wird dies durch die ablehnende Haltung bestätigt, mit der die JM auch in vielen Gemeinden konfrontiert war, in denen rationalistisch gesinnte Pastoren ohnehin nichts mit Mission anfangen konnten (vgl. Aring: Christen und Juden, 160).

46 Vgl. ausführlich zu Luthers Verhältnis zu den Juden Maurer: Zeit der Reformation, 375 – 429.

47 LeRoi nach sei es Calvin nur um eine „schneidige Zurückweisung“ jüdischer Kritik am Christentum gegangen, nicht um eine Bekehrung der Juden (vgl. LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. I., 44). Zu Calvin und die Juden vgl. Brandau, 64-70.

48 Ich greife späteren Darstellungen und Ergebnissen vor, indem ich auf das mE. nach neueste Buch zur JM und dem darin konstatierten „folgenreichen Dissens zwischen lutherischer und reformierter Tradition“ im Blick auf das Verhältnis zum Judentum eingehe: Laut Brandau verhandele Luther anders als Calvin die „Judenfrage“ nicht bundestheologisch, sondern „im Rahmen der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als den zwei zu unterscheidenden Worten Gottes. An der Zerstreuung der Juden nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels lässt sich dessen Verwerfung und Verstockung ablesen. Die Strafe Gottes liegt auf ihnen. Die Juden werden zum Exempel des Zornes Gottes. Das Judentum ist der Spiegel des anklagenden

höchst ambivalente Haltung des Reformators zu den Juden zu beachten⁴⁹: Denn einerseits sind seine frühen Schriften von großer Hoffnung und sogar Gewißheit einer Hinwendung der Juden zu Christus geprägt (so die Kirchenpostille 1521/22⁵⁰), aber andererseits treten in seinen Spätschriften wie „Von den Juden und ihren Lügen“⁵¹ (1543) oder „Vom Schem Hamphoras“⁵² (1543) erschreckende antisemitische Äußerungen auf, die der damals leider üblichen (und noch Jahrhunderte andauernden) antijudaistischen Haltung in der Gesellschaft entsprachen⁵³. Doch trotzdem haben die späten Äußerungen bis ins 20. Jahrhundert hinein keine direkte Wirkungsgeschichte nach sich gezogen⁵⁴, während sich die

und richtenden Gesetzes“ (a.a.O., 8.). Zwar kann man nicht bezweifeln, dass die Spätschriften Luthers von 1543 gegen die Juden und auch schon bedeutend frühere Äußerungen des Reformators ab 1526 in das von Brandau beschriebene Bild passen und in der Tat teilweise antisemitische Züge haben, aber das von einen „folgenreichen Dissens zwischen lutherischer und reformierter Tradition“ im Blick auf die JM des 19. Jahrhunderts gesprochen werden kann, ist falsch. Denn Brandau übersieht, auch in seinem Exkurs zu Luther, dass die Schriften von 1543 über die lutherische Orthodoxie hinaus bis ins 20. Jahrhundert kaum eine Wirkungsgeschichte entfaltet haben, wenn selbst ein Adolf Stoecker an keiner Stelle Bezug auf die Haltung Luthers zu den Juden nimmt. Vielmehr gewannen die Vorstellungen des jungen Luther über das christlich – jüdische Verhältnis (Kirchenpostille (1521/22) und in „Dass Christus (?) ein geborener Jude sei“ (1523)) über den Pietismus (Spener und Arnold) prägende Kraft und machten seine Spätschriften fast vergessen (Vgl. zur Wirkungsgeschichte von Luthers Judenschriften Wallmann: Der alte und der neue Bund, um 151-153). Umgekehrt hat die zweifelsohne positivere Haltung des Calvinismus zum Judentum zwar eine schnellere Gleichberechtigung in calvinistischen Ländern im 17. Jahrhundert (Niederlande, England, Amerika) mit sich gebracht, aber es ist erstaunlich, dass gerade auf „reformiertem Boden“ die JM des 19. Jahrhunderts einen der fruchtbarsten Gründe fand: so in der Irisch Presbyterianischen Mission, so auch in den Niederlanden (Isaac da Costa!), als auch im VFILU (Neander ließ sich durch den reformierten Pfarrer Müller taufen). Das pauschale Urteil Brandaus, dass sich die Verleihung gewisser Bürgerrechte für Juden aus der lutherischen Tradition nicht als Denk- und Handlungsmöglichkeit ergebe (Vgl. Brandau, 9), ist daher falsch. Dies zeigen sowohl die Gutachten von Spener (1702) und Anton zu Beginn des 18. Jahrhunderts für den lutherischen Pietismus, als auch das Engagement zahlreicher auch lutherischer Erweckter – so z.B. Sehrwald - vor 1848 für die JM des 19. Jahrhunderts. Umgekehrt sind gerade einflussreiche konservative unierte Unterstützer der BGBCJ erbitterte Gegner der Judenemanzipation in Preußen (Vgl. Clark, 165f.). Es ist daher folglich auch nicht richtig „einen Grunddissens zwischen einer das Volk Israel einbeziehenden 'Erwählungstheologie' und einer das Volk Israel theologisch negierenden, individualisierenden 'Kerymatheologie'“ (Brandau, 9.) als für die Diskussion um die JM zentralen Punkt hinzustellen; zumindest dann nicht, wenn es um die JM betreibenden bzw. unterstützenden Kreise im 19. Jahrhundert geht. Außerhalb dieser Bewegung kann im Einzelnen diese Diskussion durchaus von Bedeutung gewesen sein. Ferner ist zu fragen, ob nicht einige Äußerungen in den reformierten Bekenntnisschriften noch deutlicher gegen eine Gleichbehandlung von Christen und Juden sprechen (vgl. z.B. Schottisches Bekenntnis von 1560 Art. 18 vgl. auch Aring: Christen und Juden, 19 Anm. 52).

49 Vgl. ausführlich dazu Maurer: Kirche und Synagoge, 88-105. Vgl. auch Bienert, Walther: Martin Luther und die Juden. Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen, Frankfurt / Main, 1982 und LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. I., 20-44.

50 Vgl. Wallmann, 146.

51 Anlass dieser polemischsten Judenschrift Luthers war ein im Frühjahr 1542 erschienener Aufruf zum Judentum überzutreten (vgl. Bienert, 130). Dies ist bei aller gebotenen Kritik an den dortigen Äußerungen Luthers in der Deutung dieses Werks zu berücksichtigen.

52 Hierin distanzierte Luther sich von denen, die nach Röm 11,25 eine endzeitliche Bekehrung der Juden annehmen, was Spener später ausdrücklich kritisierte (vgl. a.a.O., 147).

53 Vgl. z.B. Bienert: Martin Luther und die Juden, 149.

54 „Es ist nicht zu sehen, dass man in der Zeit der Aufklärung und im 19. Jahrhundert ein anderes Bild von Luther hatte als das des Judenfreunds. Heinrich Heine hat Luther in den höchsten Tönen gepriesen und von seiner späten Wendung gegen die Juden so wenig gewusst wie die anderen Dichter und Denker der Klassik und der Romantik“ (Wallmann, 152.). Es hat sich auch „kein evangelischer Theologe von Rang, auch ein Adolf Stoecker nicht, [...] während des 19. Jahrhunderts auf Luthers späte Judenschriften berufen“ (a.a.O., 153.). Dem entspricht, dass Luther im 19. Jahrhundert auch von Juden hoch geachtet und im Gegensatz zum

judenmissionarischen Kreise seit dem Pietismus immer wieder bewusst auf die frühen Schriften -allen voran auf „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“⁵⁵ (1523) bezogen (Spener und G. Arnold⁵⁶). Insoweit hat der „frühe Luther“ einen großen Anteil daran, dass Christen im 19. Jahrhundert begannen, sich als „Freunde Israels“ zu verstehen und sich teilweise auch für ihre Emanzipation einsetzten.

3.2. Altprotestantische Orthodoxie und Pietismus (Spener, Halle und die Bg)

Weder Orthodoxie noch Pietismus sind als geschlossene Blöcke zu verstehen. Tendenzen sind jedoch wahrzunehmen. So wussten sich „in der Auslegung von Röm 11,25 [...] Spener und die lutherische Spätorthodoxie geschieden. Beide beriefen sich aber auf Luther und konnten das auch. Der Pietismus berief sich auf den frühen Luther, die Orthodoxie auf den Luther nach 1526“⁵⁷.

Dennoch gab es innerhalb der *protestantischen Orthodoxie*⁵⁸ neben der breiten Strömung von Theologen, die dem Judentum ablehnend gegenüber standen und weiterhin die traditionelle Verstockungstheorie vertraten bzw. solchen, die davon ausgingen, dass Röm 11,25f. mit den bisherigen Einzelbekehrungen von Juden bereits erfüllt sei⁵⁹, auch solche, die sich um ein wirkliches Verstehen des Judentums bemühten. Auch die protestantische JM hat in der Orthodoxie (nicht im Pietismus) über die angeordneten „Judenpredigten“, die von den Juden besucht werden mussten, hinaus ihren Ursprung⁶⁰.

Diese orthodoxen Anfänge der JM sind v.a. verbunden mit den Personen Esdras Edzardi (1629 – 1708), Theologe in Hamburg, und Johann Christoph Wagenseil, Orientalist und Jurist, (1633 – 1705) in Altdorf⁶¹. So stiftete Edzardi noch bevor Speners *Pia Desideria* 1675 erschien, 1667 in Hamburg die sog. Proselytenkasse, die mehrere hundert Juden vor der Taufe

dunklen mittelalterlichen Fanatismus gesehen wurde. So fand das Wormser Lutherfest 1868 unter starker jüdischer Beteiligung statt (vgl. Aring: Christen und Juden heute, 223-225).

55 Luther betont in dieser Schrift eher indirekt die Notwendigkeit der JM und hebt vielmehr hervor, dass Christen mit Juden auf Grund ihrer leiblichen Verwandtschaft zu Christus brüderlich umgehen sollten, so seien ihnen z.B. Gewerbefreiheit und Niederlassungsfreiheit zuzugestehen (vgl. Wallmann, 149). Dies versteht er als ein Ausräumen sozialer und wirtschaftlicher Hindernisse auf dem Weg zu ihrer Bekehrung (vgl. a.a.O., 157).

56 „Tatsächlich ist es Spener und Arnold gelungen, durch das Herausstellen der frühen freundlichen Äußerungen Luthers seine Spätschriften gegen die Juden der Vergessenheit zu überantworten. Spätestens in der zweiten Generation des Pietismus ist es üblich geworden, sich für die Haltung gegenüber den Juden auf Luther zu berufen. Für die Hoffnung auf ihre Bekehrung beruft man sich auf Luthers Kirchenpostille. Für die freundliche Haltung, die Christen den Juden gegenüber einzunehmen haben, auf Luthers Schrift 'Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei' von 1523“ (a.a.O., 151).

57 Vgl. a.a.O., 149.

58 Zum Verhältnis zwischen protestantischer Orthodoxie und den Juden vgl. Müller, 453 – 504.

59 Vgl. Wallmann, 155 und Brandau, 11.

60 So richtig Wallmann vgl. ebd.

61 Zu Wagenseil: Vgl. a.a.O., 158 und Aring: Art. Wagenseil, 146f.

durch Taufunterricht und danach die Proselyten durch wirtschaftliche Hilfe unterstützte⁶².

Parallel zu dieser ersten neuzeitliche Institution der JM entstand durch das Engagement von Wagenseil aus der Orientalistik heraus die Judaistik, die theoretische Grundlagen für die JM lieferte. Eine Rollenverteilung, wie sie noch im 19. Jahrhundert gängig war, wie an Personen wie Franz Delitzsch und der Gründung des Institutum Judaicum in Leipzig, aber auch an der Zeitschrift DE zu erkennen ist. Die Beschäftigung mit dem Judentum sollte v.a. der Bekehrung der Juden dienen.

Angesichts dieser beiden Vertreter der Orthodoxie stellte Speners⁶³ *Pia Desideria*, die Programmschrift des *Pietismus*⁶⁴, wie Wallmann urteilt⁶⁵, in der Tat keinen sachlichen Fortschritt dar, auch wenn er es war, der die JM durch dieses Werk einer großen Öffentlichkeit bekannt machte.

Von herausragender Bedeutung ist dabei, dass für Spener die allgemeine Bekehrung der Juden (im Gegensatz zur häufig in der Orthodoxie vertretenen Verstockungslehre; s.o.) aufs Engste mit seiner Zukunftshoffnung verbunden ist. Vor dem jüngsten Tag müssten sich noch die zwei bisher noch ausstehenden Verheißungen erfüllen: der Fall des päpstlichen Rom (Offb. 18.19) und eben die Bekehrung „der Kinder Israels“ (Röm 11,25f.; Hos 3,4f.). „Speners Zukunftshoffnung richtet sich auf eine Zeit noch vor dem Jüngsten Tag, in der das Papstum gefallen und mit den konfessionellen Spaltungen innerhalb der Christenheit auch die Spaltung des Volkes Gottes in Juden und Christen überwunden sein wird“⁶⁶. Spener lebt dabei allerdings nicht in einer akuten Naherwartung⁶⁷.

Dadurch, dass Spener diese chiliastische Vorstellung in der *Pia Desideria* geäußert hat, hat die Erwartung einer noch ausstehenden Bekehrung Israels in kaum zu überschätzender Weise das Verhältnis des Pietismus zum Judentum und auch die JM geprägt⁶⁸. Was Maurer für

62 Zu Esdras Edzardi vgl. LeRoi: *Evangelische Christenheit und die Juden* Bd. I, 104-113.

63 Zu Spener und die JM vgl. a.a.O., 206-215.

64 Zum Verhältnis von Pietismus und Judentum vgl. Schmidt: *Protestantismus*, 87 – 128. Wallmann und Schmidt kommen teilweise zu recht unterschiedlichen Ergebnissen, wobei Schmidt bei den Ausführungen zu Zinzendorf zu ungenau zu sein scheint.

65 Wallmann, 158.

66 Vgl. a.a.O., 144. Spener vertritt hier einen „differenzierten Chiliasmus“ (Brandau). Er sieht in der Gegenwart schon die Fülle der Heiden in die Kirche eingehen, daher könne entsprechend der paulinischen Verheißung die Bekehrung einzelner Juden in allernächster Zukunft eintreten. Damit wendet er sich gegen die Absage einiger lutherisch orthodoxer Theologen an die JM, weil erst Christus am Ende der Zeit dies selber tun werde (vgl. auch die späten Äußerungen von L. Harms Anh. 1). „Andererseits rechnet er durchaus mit einer gewissen Zeitspanne für die Bekehrung des ganzen jüdischen Volkes [...]. Die Bekehrung ist für ihn allein ein Wunder Gottes, sowohl am Ende der Zeit wie auch in der Gegenwart. Deshalb darf die Bekehrung nicht mit staatlichen Zwangsmaßnahmen durchgeführt werden [so die Haltung ab Speners Berliner Zeit]“ (Brandau, 12).

67 Vgl. Ritschl, 122f.

68 „Es gibt keinen Pietismus, für den die Hoffnung auf die Rettung Israels keine Rolle spielt“ (Wallmann, 144).

Zinzendorf formuliert hat, gilt m.E. noch mehr für Speners Äußerungen in der *Pia Desideria*: „Steht in allen Jahrhunderten vorher die Auseinandersetzung über die messianische Deutung des AT im Mittelpunkt, so kreisen die Fragen jetzt durch Zinzendorf [bzw. Spener] und seit ihm um das Verständnis von Röm. 8 bis 11. Vorher ist der Blick auf die Vergangenheit gerichtet, von jetzt ab auf die Zukunft. Vorher will die Streittheologie siegen; von jetzt ab siegt nur noch die Liebe“⁶⁹.

Auch Vertreter des *radikalen* Zweigs des *Pietismus*, wie Ernst Christoph Hochmann (1669/70-1721) und Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), teilen Speners endzeitliche Hoffnung auf eine Bekehrung der Juden. Jedoch – dies ist der entscheidende Unterschied – erwartet man diese nicht *vor* (Prämillenarismus), sondern *nach* (Postmillenarismus) dem Einbruch des 1000jährigen Reiches. Als Konsequenz wird die JM abgelehnt. Denn die Christenheit dürfe nicht eigenmächtig in Gottes Heilshandeln eingreifen⁷⁰.

Während Spener und der radikale Pietismus sich v.a. theologisch mit der JM beschäftigten, waren es *Herrnhut und Halle*, die erstmals (von Edzardi abgesehen) in der Neuzeit organisierte JM betrieben. Dabei hoben sich beide auch dadurch von der bisherigen JM (wiederum mit Ausnahme von Edzardi) ab, dass sie diese nicht mehr auf der Ebene der Ortsgemeinde, sondern durch eigene Anstalten und besondere Judenmissionare betrieben.

Die Gründung des „Institutum Judaicum et Muhammedicum“ 1728 durch Johann Heinrich Callenberg (1694 – 1760) als einer selbständigen Einrichtung innerhalb der Franckeschen Anstalten⁷¹, getragen durch einen besonderen Spenderkreis, kann daher als der Beginn der organisierten JM im deutschen Protestantismus bezeichnet werden⁷². Hiermit ging auch der Wunsch Speners in Erfüllung, Geistliche auf eine Begegnung mit Juden theologisch speziell vorzubereiten⁷³. Die Anregung zur JM hatte Callenberg wohl von einem Freund, dem betagten Pfarrer Johann Müller (1649-1727) aus Gotha (nicht durch Francke und Spener!⁷⁴)

69 Maurer: Kirche und Synagoge, 58. Speners praktische Vorschläge blieben jedoch in den Bahnen der Orthodoxie. Auch für ihn war v.a. die Ortsgemeinde für die JM zuständig (vgl. a.a.O., 116.). „Besondere Unternehmungen zur Judenmission schlägt Spener nicht vor“ (Wallmann, 144).

70 Mit diesen Erwägungen im radikalen Pietismus wird „zum ersten Mal in der Christentumsgeschichte seit dem Auseinandergehen der Wege von Juden und Christen und in der Neuzeit auf lange Zeit zum letzten Mal aus grundsätzlichen, theologischen Überlegungen heraus die Judenmission programmatisch und grundsätzlich abgelehnt“ (Brandau, 16).

71 Wallmann, 161. Vgl. zu Callenberg und dem Institutum Judaicum grundlegend LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. I, 246-351.

72 Vgl. zu den Hallenser Bemühungen zur JM Maurer: Kirche und Synagoge, 55-57.

73 Vgl. a.a.O., 113.

74 Vgl. Wallmann, 160 gegen Brandau, 13.

bekommen, der mehrere Traktate auf jiddisch verfasst hatte ohne sie jedoch verlegen zu können (u.a. noch den im 19. Jahrhundert viel verteilten fingierten Dialog zweier Rabbinen über die Erlösung Israels „Licht am Abend“). Der Verbreitung dieser Schriften nahm sich Callenberg durch die Einrichtung einer Druckerei an⁷⁵. Auch Reisemissionare wurden zu diesem Zweck angestellt. Der bekannteste unter den 24 Missionaren war wohl Stephan Schultz (1714-1776) aus Königsberg, der nach Callenbergs Tod das Institut bis zu seinem Tod leitete. Seine Biographie wurde oft in der Judenmissionspresse des 19. Jahrhunderts in erbaulichen Berichten geschildert. Nennenswerte Bekehrungserfolge hat das Institut aber bis zu seiner Schließung 1792 nicht gehabt. „Auch trat die Proselytenpflege mit der Zeit immer stärker in den Vordergrund, wie auch die Hoffnung auf die künftige Bekehrung Israels bei Callenberg später zurücktrat“⁷⁶. Wegweisend war jedoch hier neben der Anstellung spezieller Missionare und dem Drucken von Traktaten v.a. die Art der Predigt. Anders als das Einbestellen der Juden zur Zwangspredigt in der Kirche (Muster der Orthodoxie) gingen die Hallenser Judenmissionare zu den Juden nach Hause. Außerdem war nicht die kontroverstheologische Debatte Gesprächsinhalt, sondern der „unmittelbare Anruf des Herzens“ an das einzelne Individuum zeigte sich als der „besondere Zug pietistischer Missionspraxis“⁷⁷. Auch verfolgte schon Schultz, wie später der VFILU, eine „Doppelstrategie“, die sowohl die Glauben weckende Verkündigung unter Juden als auch die für Juden Verständnis weckende Rede unter Christen beinhaltete.

Der Hauptunterschied zwischen der älteren Hallenser JM und der der *Brüdergemeinde* liegt in der Frage, wieweit ein Konvertit seine jüdische Identität nach der Taufe preisgeben mußte.

Dabei setzte ein Umdenken in Herrnhut ein, nachdem die ersten judenmissionarischen Unternehmungen der Bg, die ganz im Geist der Halleschen Mission geschehen waren, erfolglos blieben. Anders als in der Orthodoxie sieht Zinzendorf⁷⁸ dies aber nicht als ein Zeichen für die Verstockung der Juden an, sondern hinterfragt selbstkritisch seine eigenen Pläne und Methoden. Zinzendorf, der schon auf seiner Studienreise in Halle und Frankfurt Kontakt zu Juden hatte⁷⁹, hegt dabei eine große Zuneigung zur jüdischen Kultur und jiddischen Sprache. „Für Zinzendorf rückt die gelebte Gemeinschaft mit Juden in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. So befolgt er [...] die jüdischen Speiseregeln, die Kaschrut,

75 Vgl. Wallmann, 160.

76 A.a.O., 161.

77 Vgl. Maurer: Kirche und Synagoge, 56.

78 Vgl. ausführlich zum Verhältnis Zinzendorfs zu den Juden Dithmar, Christiane: Zinzendorfs nonkonformistische Haltung zum Judentum, Heidelberg 2000. Vgl. auch Maurer: Kirche und Synagoge, 57-59 und LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. I, 359 – 372.

79 Vgl. Schulze: Abriß einer Geschichte der Brüdermission, 39.

und hält den Sabbat, um eine Tischgemeinschaft von Juden und Christen zu ermöglichen. Seine Intention ist es, einen Ansatz der JM aus der Begegnung mit dem Judentum heraus zu entwickeln. Der methodische Sonderweg der Herrnhuter zeigt sich im Sammeln von 'Erstlingen', denen die Verantwortung für die Mission obliegt. [...] Zinzendorf geht es also um ein Zusammenleben, das es christusgläubigen Juden erlaubt und ermöglicht, ihre jüdische Identität nicht preisgeben zu müssen, sondern zu leben⁸⁰. Zinzendorfs Sympathie für das Judentum geht soweit, dass er „für bekehrungswillige Juden [...] neben dem lutherischen, reformierten und mährischen Tropus auch einen jüdischen Tropus in der Bg, eine 'Judengemeine' einrichten [wolte], wozu es allerdings nicht kam“⁸¹. Im Gegensatz zu diesem die jüdische Identität bejahenden Ansatz der Bg zielte der hallesche Pietismus auf eine Preisgabe des Judeseins ab⁸².

Theologisch steht Zinzendorf, was die JM angeht der Überzeugung des radikalen Pietismus nahe, dass letztlich der wiederkommende Christus sich selber als Messias Israels erweisen muss⁸³, was ihm eine gewisse Freiheit in der Betrachtung der menschlichen Möglichkeiten der JM gewährt. Bis zu diesem Zeitpunkt gehen Israel und die Kirche, wenn man von einigen „Erstlingen“ absieht, getrennte Wege, wobei Zinzendorf die bleibende Erwählung Israels nicht bestreitet⁸⁴.

Wie für den Hallenser Schultz kann man auch für Zinzendorf sagen, dass er mehr als dass er unter den Juden für den christlichen Glauben missionierte, unter den Christen für die Hochschätzung der Juden warb, und dies ganz unabhängig davon, ob diese sich bekehren oder nicht⁸⁵.

Die eigentliche JM der Bg wurden zu seiner Zeit durch die Missionare L. Dober (1738/39 in Amsterdam)⁸⁶ und dessen Nachfolger Lieberkühn (1739-1742) betrieben. Die Missionsmethode war dabei, wie auch später bei den meisten Judenmissionaren des 19.

80 Brandau, 17. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird die Frage nach der jüdischen Identität des Proselyten wieder neu diskutiert. Dalmann nimmt dabei den Ansatz Zinzendorfs auf. Für ihn kann ein „messianischer Jude“ seiner Identität treu bleiben und muss nicht im ganzen der verfassten Kirche aufgehen. Er muss nicht aufhören Jude zu sein. In der späteren Auseinandersetzung innerhalb des „Ev.-luth. Centralvereins“ um die Gründung von judenchristlichen Gemeinden distanziert sich jedoch Dalmann wieder von dieser Position und fordert nun eine strikte Distanzierung der Judenchristen von ihrer Tradition. Nun lautet die Devise: wer als Jude Christ wird, verlässt sein Judesein. Brandau spitzt dies zu: „Die Judenmission zielt ab auf die Negation des Jüdischen“ (vgl. zum Ganzen a.a.O., 32). JM und Assimilation sind hier eng miteinander verbunden, m.E. ein Rückschritt gegenüber Zinzendorf.

81 Vgl. Wallmann, 151f. Vgl. die bei Schulze erwähnten konkreten Vorstellungen: Schulze: Samuel Lieberkühn's Missionsmethode, 57.

82 Vgl. Brandau, 18.

83 Vgl. ebd.

84 Vgl. a.a.O., 18f.

85 Vgl. Wallmann, 151f.

86 Vgl. Schulze: Abriß einer Geschichte der Brüdermission, 40.

Jahrhunderts, in erster Linie der seelsorgerliche Privatverkehr, um Juden ins Herz zu sprechen und v.a. das Vorleben eines christlichen Wandels in einer christlichen Umgebung, die Juden meist Anstoß bot. Ähnlich wie Zinzendorf pflegte auch Lieberkühn einen Lebensstil, der dem jüdischen Gesetz recht nahe war (z.B. Einhaltung der Speiseverbote)⁸⁷. Von Konvertiten erwartete er auch nicht den Bruch mit ihrer jüdischen Vergangenheit, sondern tolerierte durchaus das weitere Einhalten des Gesetzes durch Judenchristen⁸⁸.

3.3. Angelsächsische Judenmission

Die orthodoxen und pietistischen Unternehmungen zur JM gingen weitestgehend bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ein, so dass die deutsche protestantische JM des 19. Jahrhunderts zwar theologisch an den älteren Pietismus anknüpfen konnte, was ihre Organisation anging, aber ein Neuanfang war. Insofern bestand zwischen der JM des Pietismus und der der EB keine organische Verbindung.

Die entscheidenden Anstöße für die deutsche JM im 19. Jahrhundert kamen dabei, genauso wie die Initiativen zur Gründung von Bibel-, Traktat- und Missionsgesellschaften, aus Großbritannien, wo die EB bereits früher als auf dem Kontinent eingesetzt hatte.

Der theologische Hintergrund für die Entstehung der britischen JM war der wachsende Prämillenarismus verbunden mit einer starken Betonung der Verbalinspiration der Bibel. Man erwartete dabei die „buchstäbliche Erfüllung der biblischen Weissagungen in naher Zukunft. Als Begleiterscheinung der Wiederkunft Christi kam dabei der Errettung des jüdischen Volkes eine besondere Bedeutung zu. Insofern hatte die 'Judenmission' eschatologischen Zeichencharakter“⁸⁹. Doch erste Bemühungen, 1796 eine reine JMG zu gründen, scheiterten⁹⁰. Die Lage für die JM änderte sich erst damit, dass der bei Jänicke in Berlin ausgebildete und auch kurz in Kontakt mit der Bg stehende Proselyt Joseph Samuel Christian Friedrich Frey 1805 in die Dienste der London Missionary Society (LMS) trat, um in London als erster protestantischer Judenmissionar seit dem Niedergang des Callenbergischen Instituts zu wirken⁹¹. Doch der Dienst von Frey war nicht ohne Konflikte innerhalb der LMS. Denn er kritisierte, dass die Gesellschaft sich finanziell nicht ausreichend um die Proselyten kümmere („Proselytenhilfe“) und auch seine Pläne zur Gründung einer kostenlosen Schule („Freischule“), eines Arbeitshauses und eines Internates – alle diese Gründungen sollten dazu dienen, interessierte Juden von ihrem üblichen Umfeld zu isolieren bzw. ihnen nach ihrer Taufe vorübergehend ein Auskommen zu gewährleisten - wurden vom Vorstand der LMS abgelehnt⁹². Nach weiteren Problemen und einer eigenen Vereinsgründung⁹³ trat Frey schließlich aus den

87 Zur Auseinandersetzung zwischen Zinzendorf und Lieberkühn vgl. Maurer: Kirche und Synagoge, 59.

88 Zu Lieberkühn und seinen Missionsmethoden vgl. Schulze: Abriss einer Geschichte der Brüdermission, 40-42; ders.: Samuel Lieberkühn. Mit Benutzung auch handschriftlicher Quellen dargestellt, 129 – 173; ders.: Samuel Lieberkühn's Missionsmethode, 39 – 57; ders.: Beurteilung der Missionsmethode S. Lieberkühns, 65 – 81.

89 Gäbler: Evangelikalismus und Réveil, 37f.

90 Vgl. Martin, 175.

91 Vgl. a.a.O., 175f. Vgl. auch FIB Bd 6 Nr. 10 (April 1852), 292.

92 Vgl. Martin, 176.

93 „London Society for Visiting the Sick an Distressed an Instructing the Ignorant especially such as were of the Jewish Nation“ (1808) (vgl. a.a.O., 177).

Diensten der LMS aus, und die für die weitere Entwicklung der JM nicht zu überschätzende „London Society for Promoting Christianity amongst the Jews“⁹⁴ wurde 1809 gegründet⁹⁵. Ihr Grundprinzip („fundamental principle“⁹⁶) war dabei die Überkonfessionalität, so dass bald nach ihrer Gründung Anglikaner, Baptisten und Methodisten der Gesellschaft beitraten; die wichtigsten Positionen in der Gesellschaft wurden jedoch unter Anglikanern und Dissentern aufgeteilt⁹⁷. Auch bekannte Persönlichkeiten wie William Wilberforce und Mitglieder des Hochadels, wie der Herzog von Kent (Vater Queen Viktorias) traten bald der Gesellschaft bei⁹⁸.

Doch schon in der LMS (und später in Deutschland in der NMG) verursachte auch innerhalb der LSPCJ die prinzipielle Überkonfessionalität erhebliche interne Spannungen⁹⁹. Zudem hatte man sich bereits am Anfang finanziell übernommen. An dieser Stelle tritt die nach Frey für die LSPCJ prägendste Person auf den Plan, Lewis Way. Way (1773-1840) war studierter Jurist und Kaufmann. Durch das unerwartete Erbe eines großen Vermögens setzte bei ihm ein inneres Fragen ein und er studierte Theologie¹⁰⁰. Entscheidend für seine weiteren Weg und die JM war 1811 ein Ausritt bei dem er am Anwesen zweier hugenottischer Damen nahe Exmouth vorbei kam, wo ihm der verwilderte Park und die hohen Eichen auffielen. Auf Nachfrage wurde ihm erklärt, dass unter diesen Bäumen die Ladies sich immer trafen, um für die Bekehrung der Juden zu beten. Diese Bäume sollten stehen bleiben, bis die Juden begonnen hätten, ins Gelobte Land zurückzukehren¹⁰¹. Inwieweit die Schilderung dieser Begebenheit legendarisch geprägt ist, ist unsicher, sicher ist jedoch, dass ab dieser Zeit bei Way das Interesse für die JM erwachte. Er kam in Kontakt mit einigen Mitgliedern der LSPCJ und schenkte ihr spontan einen Großteil seines Vermögens, auch ließ er sich in den Vorstand der Gesellschaft wählen. Hier half er, neben den finanziellen Schwierigkeiten auch den internen Streit zu beenden, was allerdings 1815 zu einer Neukonstituierung der LSPCJ als einer rein episkopalen¹⁰² Gesellschaft führte, wobei die Dissenters im Guten die Gesellschaft verließen. Diese konfessionelle Engführung hatte den Austritt des Gründers der Gesellschaft

94 Deutsche Übersetzung: „Londoner Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden“.

Vgl. zu ihrer Geschichte und ihrem Wirken: Aring: Christliche Judenmission, 31-44, 107-113, Rev. W.T.

Gidney, der um 1900 auch Präsident der Gesellschaft war, verfasste eine dreibändige Geschichte der LSPCJ, die mir leider nicht vorlag. Vgl. auch LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden, 6 – 249.

95 Vgl. Martin, 177.

96 A.a.O., 181.

97 Vgl. a.a.O., 179. In ihrem ersten Bericht äußerte der LSPCJ - Vorstand den Wunsch, „that the word denomination, may be lost in that of Christianity in support of an institution of such great importance“ (zitiert a.a.O., 180).

98 Vgl. ebd.

99 Vgl. a.a.O., 181. In den überkonfessionellen Bibel- und Traktatgesellschaften traten auf Grund des Bekenntnisses (Ausnahme: Apokryphenstreit) hingegen kaum Konflikte auf, da sie zumeist Verlage waren.

100 Zu Way vgl. z.B LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. III, 19-25.

101 Vgl. Thompson, 94. Aring spricht nicht von den hugenottischen Ladies, sondern von der 1811 verstorbenen Lady Jane Parminter (vgl. Aring: Christliche Judenmission, 39; er orientiert sich hier wahrscheinlich an LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. III, 19f.).

102 Vgl. Aring: Christen und Juden, 39 vgl. auch Martin, 187f. und Wiggers, 111.

Joseph Frey zur Folge, der daraufhin 1816 Großbritannien verließ und das Anliegen der JM in die Vereinigten Staaten brachte¹⁰³.

Seine große Bedeutung für die JM gewann Way – abgesehen von seinem Engagement für die LSPCJ – durch seine Reisetätigkeit ab 1817. Auf einer großen Europareise sprach er nicht nur vor den Monarchen des Aachener Kongresses und bewegte Zar Alexander I. zu einer Unterstützung der protestantischen JM¹⁰⁴, sondern er forderte in Holland, Deutschland, Polen, Russland, auf der Krim, in Syrien, verschiedenen Mittelmeerländern und in Frankreich zur Gründung von Judenmissionsgesellschaften auf¹⁰⁵. Auch die erste große deutsche JMG des 19. Jahrhunderts, die BGBCJ, ist auf seine Anregung hin entstanden¹⁰⁶.

Die Londoner Tätigkeit der LSPCJ war v.a. dadurch gekennzeichnet, dass man Freys Anliegen, die zum Zerwürfnis mit der LMS geführt hatten, umsetzte. So wurde neben den wöchentlichen Vorlesungen, die für für interessierte Juden in der „Jews Chapel“ stattfanden, auch eine „Freischule“ für jüdische Kinder sowie ein Internat eingerichtet. Auch das von Frey geforderte „Arbeitshaus“ („house of industry“) wurde eingerichtet, musste aber, wie andere Unternehmungen der Gesellschaft auch (Asyl und Druckerei), schon bald aus wirtschaftlichen Gründen wieder aufgegeben werden¹⁰⁷. Größeren Erfolg hatte jedoch die Publikationstätigkeit der LSPCJ; sie verbreitete Judenmissionsblätter (ab 1813¹⁰⁸), Traktate, Predigten, Neue

103 1820 gründete Frey in New York die „Society for Ameliorating the condition of the Jews“, nachdem im Jahr zuvor der erste Gründungsversuch einer „Society for the Evangelization of the Jews“ die behördliche Genehmigung versagt worden war. Frey wurde Agent der Gesellschaft, die sowohl rasch Unterstützer v.a. unter Baptisten fand (1825 besaß sie 322 Hilfsvereine!; 1826: über 400) (Vgl. a.a.O., 146.; Ratner: Conversion of the Jews, 46; NNRG 29. Jg. (1845), 385-388) als auch Bekehrungserfolge aufweisen konnte (Vgl. Thompson: Century of Jewish Missions, 228.). Auch hier kam es jedoch zu konfessionellen Differenzen, die zusammen mit weiteren Problemen die geplante Errichtung einer Agrarkolonie für die aus Europa erwarteten Proselyten verhinderten, obwohl ausreichende Finanzmittel zur Verfügung standen und eine Fläche von 400 Morgen Land schon gepachtet war (vgl. LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. III, 18f.; Ratner, 45; Wiggers, 146). Nachdem Frey 1826 aufhörte, für die Gesellschaft zu arbeiten, scheinen Revitalisierungsversuche erst ab den 1830ern angesichts der Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi (Bengel: 1836!) wieder richtig zu greifen (Ratner, 49). Auch die Zahl der einwandernden Juden war in dieser Zeit massiv angestiegen. Lebten die ersten hundert Jahre nur 250-500 Juden in New York waren es 1836 2000 Juden und 1840 7000 (vgl. ebd.; die Gesamtzahl der Juden in den USA stieg von ca. 5.000 im Jahr 1820 auf 275.000 im Jahr 1880 vgl. Maier, 534 Anm. 32). Dabei handelte es sich vorwiegend um deutschsprachige Auswanderer.). Dennoch scheiterte abermals der Versuch einer jüdischen Agrarkolonie (vgl. a.a.O., 50). Auch das 1845 eröffnete und bereits 1847 geschlossene Proselytenhaus in New York, in dem die Missionare Neander und Lichtenstein dienten, hatte wohl nicht viel mehr Erfolg (vgl. a.a.O., 52). Neben dem Schwerpunkt in New York unterhielt die Gesellschaft auch Dependancen in den Hafenstädten der Ostküste (wie Baltimore) und in Philadelphia. Auch Schriftkolportiere wurden ausgesandt. Von 1850-1855 sind als Frucht dieser Arbeit fast 50 Konvertiten zu verzeichnen (Vgl. Thompson, 229, dagegen Ratner, 60). Die Gesellschaft wurde 1860 nach Problemen in den 1850er Jahren endgültig aufgelöst (a.a.O., 53).

104 Vgl. LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. III, 22.

105 Vgl. Wiggers, 114.

106 Vgl. Aring: Christen und Juden, 39. Schon der Gesellschaftsname zeigt die Nähe zum britischen Vorbild an.

107 Vgl. Martin, 182.

108 Ab 1813 erschienen Zeitschriften unter wechselnden Titeln. Seit 1835 erschien „Jewish Intelligence and

Testamente und Bibeln. Ihre Mitarbeiter McCaul, der spätere Jerusalemer Bischof Alexander und Reichardt führten sogar (erstmalig 1817) eine Übersetzung des NT ins Hebräische durch¹⁰⁹. Nachdem die LSPCJ eine anglikanische Missionsgesellschaft geworden war, wurde auch das Book of common prayer ins Hebräische übersetzt; hiernach wurde u.a. in Jerusalem Gottesdienst gefeiert¹¹⁰.

Die meisten dieser Londoner Aktivitäten waren ab Juli 1814 gebündelt auf einem Gelände dem sog. „Palestine Place“¹¹¹. Hier befand sich auch das „Hebrew College“ für die Missionarsausbildung, das in zwei Abteilungen zerfiel: eine für Christen, die Judenmissionare werden wollten, und eine für Konvertiten, die „in christlichen Wissenschaften Unterricht“ erhielten¹¹².

Bedeutender jedoch als die Arbeit in London war das Wirken dieser weltweit größten JMG im Ausland¹¹³. Denn – analog zur HM – begann sie Missionsstationen einzurichten, während die früheren Versuche Halles und Bg in der JM auf dem Prinzip der Wandermissionare beruhten¹¹⁴. Die erste Station auf dem europäischen Kontinent wurde 1818 in Warschau gegründet¹¹⁵. „Der Schwerpunkt der Londoner Judenmission lag im nördlichen Afrika (Marokko, Algerien, Tunis) [ab 1832], in der Türkei, Palästina [ab 1823 in Syrien und Palästina] und vor allem in Aethiopien (Falascha-Mission) [ab 1855¹¹⁶]“¹¹⁷. Auch im deutschsprachigen Raum wurden zahlreiche Stationen unterhalten (z.B. Berlin, Breslau, Dresden, Hamburg, Krakau, Köln, Posen, Straßburg)¹¹⁸. „Bemerkenswert ist, daß die Londoner Gesellschaft wie auch die anderen englischen Judenmissionsgesellschaften ihren Einsatz in Deutschland auch dann fortführten und ausbauten, als allenthalben deutsche Judenmissionsgesellschaften und deren 'Hilfsvereine' entstanden waren. Wiederholt führt dies zu einem problematischen, manchmal auch unerfreulichen und peinlichen Neben- und Gegeneinander“¹¹⁹.

monthly account of the proceedings of the London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews“ (Vgl. Wiggers, 115f.). Zu den früheren Blättern vgl. Martin, 183.

109 Vgl. Thompson, 98.

110 Vgl. Wiggers, 111

111 Vgl. Martin, 183.

112 Vgl. Wiggers, 113.

113 1841 arbeiteten für die Gesellschaft 49 Missionare (darunter 23 Proselyten auf 23 Missionsstationen in Europa, Afrika, Asien (1844: 75 Missionare) (Gaussen, XIIIIf.). Die Jahreseinnahme betrug 1841 275.000 Gulden (1842: 300.000). 1842 wurden 24 Juden von Londoner Missionaren getauft. Allein im Großherzogtum Posen beinhaltete die Arbeit die Unterhaltung von sieben Schulen für jüdische Kinder (zur Arbeit der LSPCJ dort vgl. a.a.O., 54f.).

114 Vgl. FIB Bd 6 Nr. 10 (April 1852), 306. Erste Anfänge der Gründung von Stationen gab es schon beim Herrnhuter Missionar Dober, doch war dies kein festes System, sondern eher die Ausnahme (vgl. a.a.O., 306f.).

115 Vgl. Wiggers, 111.

116 Jahreszahlen in Klammern laut Thompson, 95.

117 Aring: Christen und Juden heute, 183.

118 Die LSPCJ begann 1820 mit der Arbeit in Jerusalem. 1821 folgte Berlin, wo Tholuck für sie als Agent arbeitete. Ab 1824 wirkte sie im Großherzogtum Posen, wo viele Juden lebten, ab 1827 in Hamburg (Missionar Moritz), 1826 Straßburg, 1833 Krakau (vgl. FIB Bd 6 Nr. 10 (April 1852), 293-296).

119 Aring: Christen und Juden heute, 183.

Das Wirken der Londoner Gesellschaft wurde in der deutschen Judenmissionspresse aufmerksam verfolgt. Über ihre Arbeitsfelder sowie über einige ihrer Missionare (wie den weltreisenden Missionar Joseph Wolff¹²⁰) wurde häufig geschrieben. Alljährlich berichtet der FIB ausführlich über das Jahresfest in London. Die hohe Bedeutung der LSPCJ für die JM in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird am ehesten an Gaussens Schilderung ihrer Arbeit deutlich (vgl. Exkurs 2.), die die LSPCJ als ein endzeitliches Werkzeug Gottes erscheinen lässt.

Dies gilt auch, obwohl die LSPCJ als eine ökumenische Unternehmung gescheitert war¹²¹.

An dieser Stelle könnten noch einige weitere britische Judenmissionsgesellschaften genannt werden, die z.T. auch sehr rege im deutschsprachigen Mitteleuropa tätig waren. Denn fast alle großen britischen Denominationen engagierten sich Mitte des 19. Jahrhunderts in der JM. Gerade auch die Arbeit der JM der schottischen Freikirche würde eine nähere Betrachtung lohnen, doch da gegenüber der LSPCJ für die Fragestellung dieser Arbeit keine neuen Erkenntnisse zu erwarten sind, wird hier die Darstellung abgebrochen.

Es bleibt jedoch zusammenfassend festzustellen, dass aus der britischen JM nicht nur die entscheidenden Anstöße für die kontinentale JM hervorgingen, sondern dass diese die JM während des gesamten 19. Jahrhunderts auch auf dem Kontinent dominiert hat, auch wenn viele ihrer Mitarbeiter Einheimische waren, die nur in englischen Diensten standen. Da in Großbritannien die EB eine große Verbreitung erlangt hatte, standen den dortigen Judenmissionsgesellschaften finanzielle und personelle Ressourcen zur Verfügung, die die Judenmissionen auf dem Kontinent nicht annähernd erreichten. Und doch stand selbst hier die JM immer im Schatten der HM¹²².

So löste sich 1844 die Verbindung zwischen der Arbeit des Londoner Missionars in Berlin mit der Berliner JMG, nachdem „derselbe angewiesen ist, den Englischen und Deutschen Gottesdienst nach der Liturgie der bischöflichen Kirche zu halten“ (Wiggers, 112f. Anm. 1.). Dieser Vorfall geschah zwei Jahre nach der Gründung des gemeinsamen protestantischen Bistums in Jerusalem!

120 Zu Wolff vgl. Wiggers, 114f.

121 Bedenkenswert ist die Äußerung Martins: „If the evangelicals had learned only one thing from their experiences in other pan – evangelical associations, it was simply that interdenominational cooperation succeeded or failed depending on the objects pursued by them in common. If the object did not require communal worship and the sharing of sacraments, but rather concentrated in simpler things like the distribution of tracts and Bibles, then cooperation usually proved fruitful [...]. On the other hand, if cooperation involved projects that threatend denominational autonomy, or violated some sacred theological premise held by one denomination but not by the others, then cooperation usually did not succeed“ (Martin, 184). Es ist nicht auszuschließen, dass der VFILU deswegen nie in konfessionelle Auseinandersetzungen geriet, weil ihm bzw. seinen Agenten staatlicherseits gerade das Spenden der Sakramente verboten wurde (vgl. 6.2.).

122 Eine vom Schriftleiter des BMBI, Pastor Friedrich Ball, 1849 angestellte Kollektenstatistik unterstreicht dies: „1846 und 1847 betrug die Einnahmen der englischen, schottischen und amerikanischen JM insgesamt fast 245.000 Taler, die der fünf deutschen Judenmissionsgesellschaften [...] zusammen nur 6876 Taler. Bei dieser Relation blieb es auch weiterhin; die Judenmission lebte permanent im Schatten der HM,

3.4. Der Beginn der deutschen protestantischen JM im 19. Jahrhundert

Nachdem die JM der Bg und des Callenbergischen Instituts bereits Ende des 18. Jahrhunderts eingegangen war, setzte erst in den 1820er Jahren ein neuer Abschnitt in der organisierten deutschen protestantischen JM ein.

Mit Skarsaune¹²³ werden hier zwei Gründungswellen von Judenmissionsgesellschaften unterschieden:

Charakteristisch ist dabei für diese erste Welle die starke organisatorische und konzeptionelle Verbundenheit bzw. Ähnlichkeit mit der LSPCJ¹²⁴.

Initialzündung der ersten Gründungswelle von Judenmissionen in Deutschland war die Reise von Lewis Way, dessen Besuch in Berlin zur Entstehung der ersten großen deutschen JMG des 19. Jahrhunderts, der BGBCJ 1822 nach Londoner Vorbild führte¹²⁵. Wie bei der LSPCJ war auch der Zweck der BGBCJ – wie schon in ihrem Namen zum Ausdruck kommt – ausschließlich die Evangelisation von Juden (so auch § 3 ihrer „Grundverfassung“¹²⁶), wobei allerdings finanzielle Anreize für einen Übertritt zum Christentum grundsätzlich nicht gewährt werden sollten (§ 2)¹²⁷. Genauso wie LSPCJ sandte sie Missionare aus, erstellte und verbreitete christliche Schriften¹²⁸, richtete Freischulen¹²⁹ für jüdische Kinder ein und erteilte Proselytenunterricht¹³⁰. Ihre Hauptarbeitsgebiete waren wegen des dortigen hohen jüdischen Bevölkerungsanteils die preußischen Gebiete Schlesiens, Berlin und Posen. Ähnlich wie die LSPCJ schlossen sich auch bald der Berliner Muttergesellschaft verschiedene neugegründete Tochtergesellschaften an¹³¹, die z.T. wie die Posener und die ostpreußischen¹³² auch sehr aktiv in Erscheinung traten. Eine weitere Parallele zwischen der BGBCJ und der LSPCJ bestand in der großen Nähe zu den führenden Vertretern des Staates¹³³, wodurch allerdings

der Prozentsatz ihrer Einnahmen im Verhältnis zu denen der HM betrug nie mehr als 5 Prozent, meist war es noch weniger“ (Aring: Christliche Judenmission, 83 Anm. 195).

123 Vgl. Skarsaune, 23-25.

124 Bei der Gründung vieler deutscher Bibelgesellschaften ist ein ähnliches Phänomen zu beobachten; auch ihre Entstehung war häufig mit der BFBS verbunden.

125 Zur BGBCJ vgl. Aring: Christen und Juden, 154-170; Bieling, 99-117; Brauer: Missionsanstalten, 20-29; LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. II, 142-57; Weichert, 106 – 141. Im Frühjahr 2007 soll laut Email von Vikarin Viola Schrenk ihre Dissertation über die BGBCJ im Verlag des Berliner Instituts für Kirche und Judentum erscheinen, die nicht von mir eingesehen werden konnte. Nach eigenen Angaben war Frau Schrenk VFILU in den Recherchen nicht begegnet (Email vom 09.02.2007).

126 Vgl. Brauer Missionsanstalten, 21.

127 Es wurden jedoch 1836 spezielle Proselytenvereine gegründet, die die wirtschaftlichen Folgen einer Taufe abfedern sollten, da viele Juden durch ihren Übertritt ihr soziales Netz und ihre jüdischen Geschäftspartner verloren (vgl. Vgl. Aring: Christen und Juden, 157f.; Weichert, 134).

128 Ab 1824 erschien kurzzeitig der von Tholuck redigierte „Freund Israels“ vgl zu diesem: Maser, 125-145.

Zur Schriftenmission vgl. Weichert, 125-128.

129 Vgl. zu den Schulen Clarke, 201-211.

130 Vgl. Brauer: Missionsanstalten, 23.

131 Posen, Detmold, Minden, Dresden und Königsberg 1822, Stettin und Ratibor 1832, Danzig und Fraustadt 1835, Frankfurt / Oder 1838 (vgl. Aring: Christen und Juden, 155.161.162).

132 Vgl. a.a.O., 171 – 186.

133 Neben dem König Friedrich Wilhelm III., einigen Mitgliedern des Königshauses, dem britischen Gesandten Rose, dem königlichen Adjutant von Witzleben, Graf Anton von Stollberg – Werningerode gehört u.a. auch Tholuck zu den führenden Gestalten der BGBCJ (vgl. a.a.O., 154f.; vgl. auch Weichert, 118f.).

gerade auch die Berliner JM eng mit der preußischen Judenpolitik verknüpft wurde¹³⁴. Umgekehrt wurden ihr außergewöhnliche Privilegien gewährt: So ordnete der preußische König 1832 verbindlich an, dass Judenmissionaren Kirchen und Kanzeln zu öffnen seien¹³⁵, und dieser war es auch, der die Fürbitte für die JM in das sonntägliche Allgemeine Kirchengebet aufnehmen ließ¹³⁶. Hierdurch bekam die JM in Preußen und besonders die BGBCJ eine Breitenwirkung, die anderen Judenmissionsgesellschaften, namentlich dem VFILU, auf Grund fehlender Verbindungen versagt blieb, obwohl auch die preußischen Pastoren teils aus antisemitischen teils aus rationalistischen Gründen der JM größtenteils kritisch gegenüber standen¹³⁷.

Auch andere kleinere Vereine wie die 1820 in Basel und Frankfurt / Main gegründeten Judenmissionsvereine und die 1822 in Breslau und Detmold und Dresden¹³⁸ entstandenen Gesellschaften sind dieser Phase zuzurechnen. Auch sie entstanden auf englische Initiative hin und widmeten sich ausschließlich der Juden - Evangelisation, wozu z.T. spezielle Einrichtungen (Schulen, Proselytenkassen) gegründet wurden. Doch gingen sie wie vergleichbare andere Unternehmungen bald ein¹³⁹, soweit sie sich nicht der BGBCJ anschlossen.

Von dieser ersten Gründungswelle (1820-1838) ist die zweite (1839-1845) zu unterscheiden, die schon im unterschiedlichen Namen der Gesellschaften und Vereine zum Ausdruck kommt. Hier geht es nun nicht mehr einseitig um die Evangelisation der Juden bzw. um die „Beförderung des Christentums unter den Juden“, sondern zusätzlich zum britischen Vorbild wird auch die Arbeit unter Christen zum Besten der Juden ins Auge gefasst. Sicherlich steckt hier auch die schmerzhaft und immer wieder geäußerte Erfahrung dahinter, dass

Nach dem Weggang von Tholuck nach Halle nahm der Herausgeber der EKZ, Hengstenberg, seinen Platz ein (vgl. Maser, 120).

134 Vgl. dazu Clark, 124 – 241.

135 Vgl. Aring: Christen und Juden, 161.

136 Vgl. a.a.O., 165.

137 Vgl. Weichert, 119; vgl. auch Aring: Christen und Juden heute, 211.

138 Ab 1822 wirkte in Dresden der „Verein zur Verbreitung wahrer biblischer Erkenntniß unter dem Volke Israel in Dresden“. Der Anstoß für diese Gründung kam durch den Besuch des Londoner Agenten Smith (vgl. Karsten, 151.). Der Vereinszweck war, durch eigene Missionare und Schriftverbreitung zu wirken (vgl. ebd.). Dieser Verein kooperierte mit der LSPCJ und unterhielt ein „Erziehungsinstitut“ für jüdische Kinder, in dem sie von Missionar Goldberg unterrichtet wurden. Der Verein unterstützte dafür die Arbeit von Goldberg. Von 1822-1828 konnten 36 jüdische Personen, Erwachsene und Kinder, getauft werden. Nachdem 1836 die Ev.-luth. Mission in Dresden gegründet worden war, wurde die JM mit ihr vereinigt (wobei die Kassen getrennt blieben). Die Vereinbarung wurde getroffen, dass ein Kandidat des evangelisch-lutherischen (!) Predigtamtes für den Missionsberuf unter Israel als Nachfolger von Goldberg, der nach Straßburg ging, gewonnen werden sollte. Hierzu erklärte sich Franz Delitzsch bereit und wirkte in Leipzig (v.a. zur Messe) und anderen Orten (z.B. Berlin 1841; vgl. a.a.O., 153f.) für die Gesellschaft. Außerdem verfasste er auch Schriften wie „Philemon“, „das Buch von der Freundschaft“, „Christenthumsfragen von Ahasverus Fritsch“ (zu den Dresdner Aktivitäten von Delitzsch vgl. Steger, 53f.; vgl. auch Aring: Christen und Juden heute, 217-219). 1850 wurde der Verein unter dem Dach des sächsischen Hauptmissionsverein unabhängig. Die vollständige Trennung von der HM erfolgte 1860 (vgl. Karsten, 155). Zu Delitzsch vgl. auch Aring: Christen und Juden heute, 178-224.

139 Vgl. LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. II, 134-138.163f.

gerade die Lieblosigkeit vieler Christen Juden gegenüber eines der größten Missionshindernisse war. Die Mitglieder dieser neuen Gruppe von Judenmissionsvereinen wollten „Freunde Israels“ sein. Juden sind dabei nicht bloße Adressaten einer Botschaft, sondern werden mit dem biblischen Ehrentitel „Israel“ bezeichnet. Ihnen gilt es v.a. Liebe entgegen zu bringen. Diese Vereine besaßen eine doppelte Zielsetzung: Geistliches und leibliches Wohl Israels sollen gefördert und ein Sinn dafür unter Christen geweckt werden. Das erste Mal trat diese neue Vereinstypus bei dem 1831 gegründeten „Verein von Freunden Israels in Basel“ auf¹⁴⁰, der ab 1837 das wichtigste Missionsblatt der deutschsprachigen JM unter dem bezeichnenden Namen „Freund Israels“ herausgab¹⁴¹ und sich neben der Schriftverbreitung v.a. der Proselytenpflege widmete¹⁴². Auch eigene Agenten wurden von den Basler „Freunden“ v.a. zum Unterrichten von Proselyten angestellt¹⁴³. „Unter Verzicht auf direkte 'Judenmission' (bis 1890) sah sie [die Basler Gesellschaft] ihre vorrangige Aufgabe in der Proselytenpflege und im Werben um Verständnis für das Judentum innerhalb der Kirche. Auch engagierte sich die Gesellschaft später in der zionistischen Bewegung“¹⁴⁴. Vereinsziel sollte es sein, aus „Liebe zu unserm Haupte Jesu Christo und zu dessen Brudervolke nach dem Fleische zum geistlichen und deswegen auch zum leiblichen Wohl Israels mitzuwirken“¹⁴⁵. Theologisch hielten diese Gesellschaft und alle „Israels – Vereine“ streng an der bleibenden Erwählung Israels als Gottes Volk fest¹⁴⁶.

Der VFILU (1839) ist genauso wie der „Bremer Verein für Israel“ (1840), der „Verein der Freunde Israels in Lübeck“, der „Kurfürstliche Verein für Israel zu Kassel“, der „Hamburg – Altonaer Verein für Israel“ (alle 1844) (vgl. 8.4; 8.6) und der Verein von Freunden Israels im Großherzogtum Hessen (1845) dieser mit Basel beginnenden zweiten Gründungswelle von deutschen Judenmissionen zuzurechnen¹⁴⁷, wobei zumindest bei den beiden letzteren drei auf Grund ihrer Statuten Einschränkungen zu dieser Zuordnung zu machen sind. Die Gedanken des „frühen Luther“ finden hier (z.T. explizit) eine Fortsetzung.

140 Bereits 1820 bildete sich in Basel als eine der vielen Tochtergesellschaft der Deutschen Christentumsgesellschaft (zur Christentumsgesellschaft vgl. Weigelt: Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, 710 – 719.), auf Betreiben des Judenmissionars Joh. D. Marc (Frankfurt / Main) und dank der tatkräftigen Förderung Chr. Fr. Spittlers (1782-1867) die Basler „Gesellschaft zur Verbeiterung des Christentums unter den Juden“. Sie verfolgte das Ziel, Traktatliteratur an Juden zu vermitteln sowie bedürftige jüdische Kinder in einer Anstalt zu erziehen und ihnen später eine handwerkliche Ausbildung zu vermitteln. Von 1822 bis 1825 bestand eine solche Anstalt im badischen Kandertal in Sitzenkirch bei Basel. Da ihr jedoch kein Erfolg beschieden war und auch die Traktatkolportage stagnierte, löste sich die Gesellschaft wieder auf (Vgl. Weigelt: Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine, 133). Aus dieser ersten Gesellschaft entwickelte sich der „Verein von Freunden Israel in Basel“ heraus (Vgl. LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. II, 274f.), so dass in Basel sowohl Gesellschaften der ersten als auch der zweiten „Generation“ im 19. Jahrhundert entstanden. Dabei vollzogen sich auch in der Schweiz die judenmissionarischen Unternehmungen vor dem Hintergrund einer antijüdischen Gesinnung in breiten Bevölkerungsschichten (vgl. LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. II, 273f.).

141 Ein ebenfalls vom Basler Verein herausgegebenes französisches Judenmissionsblatt hatte den gleichen Titel „L'Ami d' Israel“ (vgl. a.a.O., 276).

142 Vgl. a.a.O., 275.

143 Nachdem der erste Missionar Brenner bereits 1838 verstorben war, wurde Pastor E. Bernoulli sein Nachfolger und stand über 40 Jahre in Diensten des Vereins (vgl. Thompson, 127). Zu Bernoulli vgl. auch LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. II, 275f.

144 Weigelt: Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine, 133.

145 § 2 der Basler Statuten zitiert nach Weigelt: Der Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, 717.

146 Weitere von mir nicht eingesehene Literatur zum Basler Verein: Schneller, Johannes: Der Verein der Freunde Israels. Seine Entstehung und seine Arbeit während 50 Jahren, Basel 1881. Gerhardt, August (Hg.): Hundert Jahre Verein der Freunde Israels in Basel 1830 – 1930, Basel 1931; Willi, Thomas: Die Geschichte des Vereins der Freunde Israels in Basel, in: Der Freund Israels 143 (1980), 10-75.

147 Zur Pilgermission St. Chrischona (ab 1833) vgl. dazu Weigelt: Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, 136f.

Der RWVI¹⁴⁸ nimmt bei dieser Zuordnung eine Zwischenstellung ein¹⁴⁹. Denn auch seine Gründung ist mit auf die Anregung eines Missionars der LSPCJ, Stockfeld in Kreuznach, zurückzuführen und auch den Statuten nach war der in Köln seit 1842 ansässige Verein „eine Evangelische Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden“. Jedoch versteht er sich seiner Satzung nach zugleich als „Verein für Israel“¹⁵⁰. Auch orientierte man sich sonst deutlich an Berlin (vgl. § 10 der Statuten), gestaltet auch das Verhältnis von Mutter- und Tochtergesellschaften entsprechend dem Berliner Vorbild¹⁵¹, fügt aber – charakteristisch für die zweite Gründungswelle - als einen Vereinszweck die „Erweckung allgemeiner thätiger Theilnahme für Israel unter den Christen“ in die Statuten ein (§9)¹⁵².

Am deutlichsten kommen die Charakteristika der zweiten Gruppe beim im Folgenden zu untersuchenden VFILU zum Tragen.

Insgesamt hält die von Aring für die 1820/30er Jahre festgestellte „euphorische Grundstimmung“, „in der man allenthalben erwartete, daß das Judentum die beginnende bürgerliche Emanzipierung im frühen 19. Jahrhundert dazu nutzen werde, um sich zum Christentum hinzuwenden“, auch in den 1840er Jahren mit anderen Akzentsetzungen in der JM an¹⁵³. Anzeichen gab es dafür in der Tat, denn allein in Preußen haben sich von 1822-1846 2500 Juden taufen lassen (1000 davon in Berlin). Selbst wenn man für einen beträchtlichen Anteil dieser Taufen opportunistische Beweggründe beim Proselyten annehmen möchte, würde es m.E. zu kurz greifen, pauschal allen Konvertiten den Vorwurf zu machen, dass sie sich mit dem Taufschein nur das „Entrébillet“ (Heinrich Heine) für die europäische Gesellschaft verschaffen wollten¹⁵⁴. Daher ist wohl, wenn auch mit Einschränkung, der Einschätzung des MBRW zuzustimmen, dass in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts „mehr freiwillige, aus innerer Überzeugung hervorgegangene Bekehrungen unter den Juden Statt gefunden [haben], als in 1400 Jahren vorher“¹⁵⁵.

4. Die Situation der Juden in Nordwestdeutschland

148 Vgl. zu diesem: Brauer: Missionsanstalten, 36-44; LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. II, 157-163 und besonders Aring: Christen und Juden, 86-153.

149 Skarsaune reiht ihn ohne Bedenken in die zweite Gruppe ein.

150 Vgl. § 1 der Statuten des RWVI bei Brauer: Missionsanstalten, 39.

151 Vgl. a.a.O., 43.

152 Vgl. a.a.O., 39f.

153 Vgl. Aring: Christen und Juden heute, 180.

154 Vertreter der JM gaben unumwunden zu, dass viele Juden sich nur auf Grund ökonomischer Vorteile taufen ließen vgl. z.B. nur LeRoi: Judentaufen im 19. Jahrhundert, 67; vgl. überhaupt die Deutung seines statistischen Materials im ganzen Aufsatz a.a.O., 70- 82.

155 MBRW Nr.6 Juni 1846. Der LSPCJ - Missionar Ayerst (Halberstadt) berichtet im JB der Gesellschaft 1839: „Man sagt, daß sich jetzt mehr Juden taufen ließen als je zuvor. Ältere Juden sagen oft: Wir werden als Juden sterben, aber wenn die jetzigen Bemühungen um uns weitergehen, wird es in 20 oder 30 Jahren keine Juden mehr geben“ (zitiert nach Aring: Christen und Juden heute, 209f.).

Wie noch später darzustellen sein wird, lag der geographische Schwerpunkt der Arbeit des VFILU unter Juden in Nordwestdeutschland und im nördlichen Mitteldeutschland (Raum Kassel). In welcher Situation lebten die Juden, denen die Missionare des Leher Vereins die „gute Nachricht“ bringen wollten und für die sie bei den Christen um Liebe werben wollten? Diese Frage soll in diesem Abschnitt geklärt werden. Dabei werden die Lebensbedingungen von Ort zu Ort anders gewesen sein; insbesondere die Rechtslage in den damals noch bestehenden deutschen Kleinstädten wies Differenzen in der Judengesetzgebung auf.

Im Rahmen dieser Arbeit kann die Lage der Juden nicht *umfassend* dargestellt werden, daher werden nur grobe Linien der Umstände jüdischen Lebens nachgezeichnet. Dabei konzentriert sich die Darstellung außer auf die Lage der jüdischen Gemeinden v.a. auf die Rechtsstellung der Juden, da hierin ihr Status in der christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft zum Ausdruck kommt. Hierin wird die Haltung der meisten Christen gegenüber den Juden deutlich. Geographisch liegt der Fokus auf dem Leher Raum bzw. der alten Landdrostei Stade und Bremen, da hier die größten Trägerkreise des Vereins ansässig waren¹⁵⁶.

4.1. Emanzipation und Judentaufen

Seit der Aufklärung und in Folge der napoleonischen Gesetzgebung in Europa verbreitete sich der Gedanke einer Emanzipation¹⁵⁷ der Juden und sie diskriminierende Vorschriften wurden auch in Deutschland vielerorts abgebaut. Allerdings erwarteten die aufgeklärten Regierungen (stillschweigend) als „Gegenleistung“ für die bürgerliche Gleichberechtigung die „Selbstangleichung“, Assimilation, der Juden¹⁵⁸. Dennoch – und dies ist für die JM des 19. Jahrhunderts von hoher Bedeutung – blieb auch der assimilierte Jude immer noch ein Außenseiter in der christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft. Insofern hat Heinrich Heine zwar recht damit, wenn er die Taufe als das „Entrébillet“ in die europäische Kultur und Gesellschaft bezeichnet, aber selbst mit dieser „Eintrittskarte“ haftete oft dem Konvertiten noch seine Vergangenheit an, und sein Übertritt wurde – selbst wenn er offensichtlich auf Grund religiöser Einsicht geschah – als „typisch jüdischer“ Opportunismus betrachtet¹⁵⁹. Obwohl der „Makel“ der jüdischen Vergangenheit auch nach der Taufe oft noch bestehen blieb, wird ein großer Teil der jüdischen Konvertiten im 19. Jahrhundert sich für die Taufe entschieden haben, um beruflich voran zu kommen¹⁶⁰. Dies wird auch daran deutlich, daß die

156 Für die übrigen Gebiete sei auf die einschlägige Sekundärliteratur verwiesen. Z.B. die allgemeinen Darstellungen von Ettinger: Geschichte des jüdischen Volkes. Bd. 3. und Maier: Geschichte der jüdischen Religion oder die neue Monographie für den nordwestdeutschen Raum Obenaus, Herbert (Hg.): Landjuden in Nordwestdeutschland bzw. für ganz Niedersachsen Zvi: Juden in Niedersachsen.

157 Nach Maier wurde der Begriff „Emanzipation“ aus der britischen Diskussion um die Gleichberechtigung (emancipation) der Iren in den 1820er Jahren übernommen (Vgl. Maier, 525). Vgl. zur Judenemanzipation auch Maurer: Kirche und Synagoge, 116-121).

158 Vgl. Maier, 524.

159 „In manchen Fällen unterstrich der Glaubenswechsel das Judentum des Konvertiten nur, statt es zu verbergen. Er riß seine Wurzeln aus der einen Gesellschaft, durfte sich aber in der anderen nicht einwurzeln“ (Ettinger, 128f.).

160 Vgl. a.a.O., 127.

Zahl der Konversionen dort zurückging, wo Juden die Gleichberechtigung erhielten¹⁶¹. Dabei ging dem formalen Übertritt zum Christentum, der oft von früheren Symphasianten des Reformjudentums vollzogen wurde, oft ein längerer Prozess der inneren Entfremdung von den eigenen jüdischen Wurzeln lange vor der Taufe voraus¹⁶². Der Glaubenswechsel war in diesem Zusammenhang bei der rationalistischen Grundhaltung vieler Konvertiten meist moralisch nur schwer zu erklären¹⁶³.

Wie besonders aus der Debatte um die Proselytenpflege hervorgeht, waren die Anhänger der JM, die aus der EB kommend einen großen Wert auf die persönliche *Glaubensentscheidung* legten, meist sehr darum bemüht, die Anzahl der Konvertiten, die sich für die Taufe aus rein wirtschaftlichen Gründen interessierten, möglichst gering zu halten¹⁶⁴.

4.2. Die rechtliche Situation nach den Befreiungskriegen

Nach Beendigung der französischen Fremdherrschaft wurde die gerade durchgeführte Emanzipation in Norddeutschland und v.a. in Bremen wieder zurückgenommen¹⁶⁵. Gerade der Gesandte Bremens auf dem Wiener Kongress, der Theologe, Bürgermeister und Gründer Bremerhavens, Johann Smidt, hatte sich dafür eingesetzt, betreffend der Juden eine Formulierung in der Bundesakte zu finden, die es den Staaten ermöglichte, zu dem Stand vor der Besetzung zurückzukehren. Daher sollte die Wiener Akte die Möglichkeit für besondere Judengesetze weiterhin offenhalten¹⁶⁶.

Die Haltung von Smidt, den Wippermann als einen „der ersten Vertreter des modernen Antisemitismus“ bezeichnet, beruhte dabei nicht etwa auf konservativ christlichen Gedanken, sondern speiste sich im Gegenteil aus seinem liberalen Staatsideal, was als *conditio sine qua non* auf dem „gemeinsamen Interesse“ aller Staatsbürger beruhte¹⁶⁷. Mit Fichte sah er aber die

161 Vgl. ebd.

162 Bei Konvertiten, die auf Grund religiöser Motive konvertierten, ist erstaunlicherweise oft das Gegenteil festzustellen. So betonten August Neander und Konvertiten, die sich für den Missionarsberuf entschieden, gerade ihr jüdisches Erbe und sprachen im Ton der Liebe von ihrer Vergangenheit.

163 Vgl. a.a.O., 128.

164 So riet auch der Leher Missionar Sehrwald einem Juden von der Taufe ab, der sich dazu schon angemeldet hatte, weil er damit hauptsächlich irdische Absichten verfolgte (vgl. 6. JB Lehe, 37f.).

165 „Eine besonders scharfe und reaktionäre Judengesetzgebung gab es in Bremen, Lübeck, Hamburg, Hannover, Sachsen und den mecklenburgischen und thüringischen Staaten“ (Wippermann, 40; vgl. auch Ettinger, 47).

166 Konkret ging es um den Wortlaut des Art. 16 der Bundesakte: Besonders auf Smidts Wunsch hin wurde der Abschnitt umformuliert. Statt dass den Juden die ihnen „in“ den einzelnen Bundesstaaten eingeräumten Rechte erhalten blieben, hieß es nunmehr „von“ den einzelnen Bundesstaaten (Vgl. Wippermann, 40). Somit blieb es den einzelnen Ländern überlassen, wie restriktiv sie ihre Judenpolitik gestalten wollten. In Preußen war die Judengesetzgebung sogar von Provinz zu Provinz unterschiedlich.

167 Extrem Konservativen (z.B. der Konvertit und Staatsrechtler Friedrich Julius Stahl) und radikal linken Kreisen ging es ideologisch nicht um die „Emanzipation der Juden“, sondern um die „Emanzipation der Christen vom Judentum“ (so auch Marx: „Die Judenemanzipation in ihrer letzten Bedeutung ist die Emanzipation der Menschheit vom Judentum“) (vgl. Ettinger, 102).

Juden als Fremdkörper im Staate an, sie seien geradezu ein „furchtbarer Staat im Staate“¹⁶⁸. Smidt sah daher auch „nur eine Lösung der Judenfrage: Die Ausweisung aus Bremen und möglichst auch aus Deutschland“¹⁶⁹. Die 22 während der Franzosenzeit nach Bremen eingewanderten jüdischen Familien wurden aus der Stadt Bremen ausgewiesen¹⁷⁰, so daß nur noch in den Stadtteilen Hastedt, Barkhof und Vegesack die Juden bleiben konnten, die noch aus hannoverscher Zeit stammende Schutzbriefe besaßen¹⁷¹. Doch selbst diese Schutzbriefe, für die jährlich eine Gebühr zu entrichten war, durften beim Tod des Inhabers nur auf *eines* seiner Kinder vererbt werden, so dass die übrigen die „Freie Hansestadt“ verlassen mussten¹⁷². Das 1827 von Smidt gegründete Bremerhaven blieb bis 1851 offenbar „judenfrei“, da ihnen die Ansiedlung nicht gestattet wurde¹⁷³.

Die Folge dieser restriktiven Judenpolitik war, dass Juden sich v.a. im Bremer / Bremerhavener Umland ansiedelten¹⁷⁴. Von dort trieben sie dann – wenn möglich – ihren Handel in den aufstrebenden Hafenstädten Bremen und Bremerhaven. Auch Lehe gehörte zu diesem „Speckgürtel“.

Vor diesem politischen Hintergrund bekommt § 2 der Statuten des Leher Vereins „unter den Christen Liebe für Israel zu erwecken“ noch eine andere Tragweite. Es erscheint geradezu als eine „Erweckung“, dass sich in solch einem judenfeindlichen Klima „Freunde Israels“ zusammenfinden¹⁷⁵.

Spürbar ändert sich die rechtliche Situation der Juden erst nach der Revolution von 1848 und der Frankfurter Paulskirchen-Verfassung, „in der im Artikel V [Glaubens- und Gewissensfreiheit] die staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden beschlossen worden war, [nun] sahen sich auch die Bremer genötigt, ihre zutiefst reaktionäre Haltung gegenüber den Juden aufzugeben“¹⁷⁶. Am 20. Juni 1849 beschloss der Senat eine neue „Obrigkeithliche Verordnung, die bürgerlichen Verhältnisse der Juden betreffend“, in der festgestellt wird, dass Juden und Christen die

168 Wippermann, 46.

169 A.a.O., 47. „Am 8. Juni 1821 vertrat er in diesem Zusammenhang sogar die Auffassung, daß jetzt, nach der Niederlage der Türken im griechischen Befreiungskrieg, die Möglichkeit bestehe, die europäischen Juden nach Palästina abzuschicken“ (ebd.).

170 Zu den Einzelheiten dieses Vorgangs vgl. a.a.O., 47f.

171 A.a.O., 50f.

172 Vgl. a.a.O., 51.

173 Vgl. a.a.O., 73.

174 Dies wird an der jüdischen Gemeinde im Land Wursten, die ihren Mittelpunkt in Dorum hatte, deutlich. Während die Gemeinde 1828 aus fünf jüdischen Familien bestand, hatte sich diese Zahl 1844 verdoppelt (vgl. Bohmbach, 131). Im Vergleich zur Gesamtbevölkerung fiel dies aber nicht weiter ins Gewicht, da die Unterweserorte auch für Nichtjuden Zuzugsgebiet waren (vgl. dazu Wippermann, 74).

175 Gleiches gilt auch für Lüneburg.

176 Wippermann, 51.

gleichen staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten besäßen¹⁷⁷. Dies war nun auch in Bremen die gesetzliche Emanzipation der Juden¹⁷⁸.

Obwohl es auch im Königreich Hannover keineswegs an Versuchen gefehlt hat, zur alten Judengesetzgebung vor Napoleon zurückzukehren (Wiedereinführung des sog. „Judeneids“ 1827) und auch hier zahlreiche Gegner der Judenemanzipation die „Religions-Grundsätze, Sitten und gesellschaftlichen Verhältnisse“ der Juden betonen, die es ihnen schwer machen, treu zum Staate zu sein¹⁷⁹, wirkt „im Vergleich zur extrem judenfeindlichen Haltung Bremens [...] die Judenpolitik des Königreichs Hannover beinahe liberal“¹⁸⁰. Immerhin gab es wohl keine Versuche, Juden ins Ausland „abzuschieben“, wenn gleich die Assimilation der einzig mögliche Weg einer Integration der Juden gewesen zu sein scheint¹⁸¹.

Erst 1842, und damit deutlich später als in den anderen deutschen Flächenstaaten, wurde nach 14jähriger Beratung ein neues Judengesetz verabschiedet, das sogar noch „weitaus rückschrittlicher als das preußische Edikt von 1812“ war¹⁸². Grundsätzliche Rechte wie der Landerwerb blieben den Juden weiterhin verwehrt. In der Folge kam es jedoch zu weiteren Verbesserungen der Lage der Juden. 1847 wurde durch königlichen Beschluss die Gleichwertigkeit von jüdischen und christlichen Zeugnissen und Handelsbüchern festgestellt. Außerdem verzichtete der König auf die Schutzgelder der Juden (Dominalabgaben)¹⁸³.

Auch in Hannover wurde 1848 die Emanzipation der Juden formal verwirklicht. „Am 5. September 1848 wurde der § 32 des hannoverschen Landesverfassungsgesetzes aufgehoben und durch die Bestimmung ersetzt, wonach die Ausübung der bürgerlichen und politischen Rechte von dem Religionsbekenntnis unabhängig sein sollte“, d.h. die Juden erhielten nun auch Gewerbefreiheit und das Recht zum Bodenerwerb. Die Stolgebühren an die Kirchengemeinden wurden den Juden 1850 erlassen¹⁸⁴. Hinter dieser formalen Anerkennung hinkte freilich die behördliche Praxis oft hinterher, die in der Folgezeit oft versuchte, die grundsätzlich ausgesprochene Gleichstellung der Juden auf dem Verwaltungswege wieder einzuschränken“¹⁸⁵.

177 Vgl. ebd. Dennoch dauerte es noch bis 1863, bis die letzten beschränkenden Ausnahmeregelungen für Juden fielen.

178 Das auch nach 1848 reaktionäre Tendenzen immer wieder versuchten, die Emanzipation der Juden zurückzunehmen, ist auch an der Judenmissionspresse abzulesen (vgl. z.B. MBRW Nr. 11 November 1852).

179 Vgl. Wippermann, 53.

180 A.a.O., 52.

181 Vgl. zur Diskussion um die Rechtsstellung der Juden im Königreich Hannover: a.a.O., 59f.

182 A.a.O., 62. Dies galt noch mehr im Vergleich mit der liberalen Judengesetzgebung in Baden, Württemberg und Kurhessen (vgl. a.a.O., 67).

183 A.a.O., 67.

184 A.a.O., 67f. Vgl. auch Bohmbach, 103.

185 Vgl. Wippermann, 68.

Bei alledem darf man nicht vergessen, dass es sich bei den Juden zahlenmäßig und wirtschaftlich (!) um eine absolute Randgruppe handelte, die hauptsächlich Kleingewerbe und Handel betrieben¹⁸⁶. 1833 wohnten im ganzen Königreich Hannover gerade einmal 11.002 Juden¹⁸⁷, die zum größten Teil über die ländlichen Gebiete verstreut lebten (nur 1/3 war in den größeren Orten und Städten zu finden). 1845 hatten die für den VFILU besonders bedeutenden Gebiete der ehemaligen Herzogtümern Bremen und Verden insgesamt nur 1.125 jüdische Einwohner, die meisten davon in Lehe und Scharmbeck¹⁸⁸.

4.3. Die Lage der jüdischen Gemeinden

Diese geringe Anzahl von Juden, die zugleich verstreut lebten, brachte erhebliche Probleme für die jüdischen Gemeinden mit sich. Insbesondere die Lage des jüdischen Schulwesens war in der ersten Jahrhunderthälfte katastrophal. Analog zum christlichen Schulwesen lag auch das jüdische in den Händen der religiösen Gemeinschaft. Doch konnten die nur sehr kleinen und wenig vermögenden Gemeinden sich einen gut ausgebildeten Lehrer nicht leisten, so dass fast nur Autodidakten oder durchreisende jüdische Lehrer den Elementar- und Religionsunterricht in jüdischen Schulen gaben¹⁸⁹. Dabei handelte es sich bei den reisenden jüdischen Lehrern meist um Männer aus anderen deutschen Staaten, insbesondere aus dem Großherzogtum Posen, aber auch aus Polen, deren temporäre Anstellung in den Gemeinden nicht unumstritten war¹⁹⁰. Die Folge dieser schlechten Bildungslage war, dass einige Kinder gar nicht zur Schule, andere auf christliche Schulen geschickt wurden.

Der Landrabbiner, d.h. die oberste jüdische Instanz im Land, und die staatlichen Behörden waren sehr um eine Verbesserung des jüdischen Bildungswesens bemüht; seltsamerweise im Kontrast zu den meisten Gemeinden, die nur vermehrte Kosten befürchteten. Ein Nachweis ihrer Qualifikation durch eine Prüfung wurde von den Lehrern verlangt, doch ein Bericht der Landdrostei Stade (1843) ergab, dass die meisten der Lehrer sie bisher nicht nachweisen konnten¹⁹¹.

Der Hauptgrund für diese Bildungsmisere auf dem Lande war, wie bereits angesprochen, die schlechte Bezahlung der Lehrer. „Die wenigen tüchtigen Lehrer“ gingen eher nach Mecklenburg oder Preußen, wo sie ein Gehalt von 200-300 Reichstalern erhielten – das war teilweise das Zehnfache ihrer Entlohnung in der Landdrostei Stade¹⁹².

186 In der Landdrostei Stade lebten 1812 die 122 jüdischen Familien überwiegend vom Trödel- und Ellenwarenhandel sowie von Lotteriegeschäften, Außerdem besaßen einige Lohgerbereien und Lederhandlungen. Auch ein Färber und ein Schuster existierten (vgl. a.a.O., 55).

187 Im Landdrosteibezirk 3.334 Juden in Hildesheim, 2.079 in Aurich, 1.029 in Stade, 913 in Lüneburg, nur 672 Juden in Osnabrück (vgl. a.a.O., 61).

188 Vgl. Bohmbach, 131.

189 Vgl. den Bericht der Landdrostei Stade von 1843 (a.a.O., 101.117f.).

190 Vgl. a.a.O., 109.

191 Vgl. a.a.O., 117.

192 Aus Aumund ist überliefert, dass der dortige Vorsänger und Lehrer Rosenberg mit nur 30 Reichstalern im Jahr entlohnt wurde (vgl. a.a.O., 119).

Als Lösung des Problems schlug Landrabbiner Heilbut die Einrichtung einer jüdischen Zentralschule, vor. Doch dies wurde von den Synagogengemeinden auf Grund der erwarteten Kosten abgelehnt¹⁹³. Ein weiteres Argument dagegen war, dass mit der Einrichtung einer solchen Zentralschule auf der die Kinder in einem Jahr komprimiert Religionsunterricht bekommen hätten, während sie den Elementarunterricht auf einer normalen christlichen Schule besuchen sollten, die Gemeinden auch die Lehrer verloren hätten, die in den jüdischen Gemeinden eine zentrale Rolle besaßen. Denn neben dem Unterricht der Kinder bestand ihre Aufgabe auch im Amt des Vorsängers und in der Funktion des rituellen Schächters, wodurch dem Lehrer gewissermaßen die Speisegebote anvertraut wurden¹⁹⁴.

Neben dem Schulwesen schien auch in weiten Teilen der Landdrostei Stade und des Königreichs Hannover überhaupt das gottesdienstliche Leben im Argen gelegen zu haben. So mußte Landrabbiner Heilbut nach einer Rundreise durch die Landdrostei feststellen, dass die meisten Synagogengemeinden „ohne alle religiöse Belehrung“ seien und manche Gemeinden sich mit „einer gewöhnlichen Wohnstube oder einem anderen ungenügenden Lokal“ als Gottesdienstraum begnügten¹⁹⁵.

Ende 1846 legte er zudem der Landdrostei den ersten Entwurf einer Synagogenordnung vor¹⁹⁶, um Mißstände im Gottesdienst abzubauen. Es bestehe hier ein großes Bedürfnis, wenigstens die „erforderliche äußere Würde und Ruhe im Gotteshause“ wiederherzustellen. Von liturgischen Änderungen habe er zunächst abgesehen. Insgesamt 20 Punkte umfassten die von ihm vorgelegten Bestimmungen, u.a. wurde anständige Kleidung gefordert – Erwachsene mussten einen Hut tragen -, alles Plaudern, Schreien, Hin- und Herlaufen wurde untersagt, die Gemeinde sollte nicht mitsingen, Kinder unter 8 Jahren durften nicht mitgebracht werden. Das Kadischgebet sollte der Vorsänger laut vortragen¹⁹⁷.

Weitreichender noch sind Heilbut's Reformpläne in der Synagogenordnung 1847¹⁹⁸: Hier legt er die Einführung eines Chorgesanges „bei den hierzu geeigneten Gebeten“ fest; diese Neuerung war bisher nur aus den Reformgemeinden bekannt. Auch das Gebet für den König und seine Familie wird genauso neu eingeführt wie der vorgeschriebene „gottesdienstliche Vortrag in deutscher Sprache“. Gänzlich neu und für die Gemeinden auf Grund des schlechten Bildungsstandes der Lehrer nur schwer zu erfüllen, war auch die Bestimmung,

193 Vgl. a.a.O., 118.

194 Vgl. Asaria, 189.

195 Vgl. Bohmbach, 118.

196 StA Stade, Rep 951.

197 Bohmbach, 116f.

198 Text bei Asaria, 194f.

dass die „öffentliche Religionsprüfung (Confirmation) der Kinder“ nur von einem „gesetzlich geprüften Lehrer“ vorgenommen werden dürfe¹⁹⁹.

Vor diesem Hintergrund von bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts andauernder rechtlicher Benachteiligung einerseits und der Misere im Gemeindeleben (bes. Schule) andererseits, scheinen die erbitterten Auseinandersetzungen zwischen den Lagern des Reformjudentums²⁰⁰ und des orthodoxen Judentums²⁰¹ um „Geltung, Stellenwert und Auslegung der mosaischen Tora“²⁰², wie sie in anderen Teilen Deutschland – und selbst „vor der Haustür“ in Hamburg – geführt wurden, in der Landdrostei Stade kaum eine Rolle gespielt zu haben²⁰³. Freilich läßt sich an den dargestellten (gottesdienstlichen) Reformplänen von Heilbut der Geist eines milden Reformjudentums ablesen, der auf eine stärkere Assimilation an die christliche Mehrheitsgesellschaft und ihre Gottesdienstkultur abzielt. Offenbar riefen diese Pläne – anders als die Vorhaben zur Schulreform – keinen großen Widerstand in den Gemeinden hervor, so dass davon auszugehen ist, daß auch sie in ihrer Mehrheit einer Annäherung an die christliche Umwelt offen gegenüberstanden.

4.4. Die jüdische Gemeinde in Lehe

Der Fokus soll nun auf die jüdische Gemeinde in Lehe gerichtet werden, da aus ihr heraus zwei Lehrer, darunter der erste Missionar des Lehrer Vereins, Neander, konvertierten²⁰⁴. Zudem wird für die überwiegende Mehrheit der Träger dieses Vereins – die aus Landbevölkerung bestand-, „das“ Judentum weitestgehend identisch mit der lokalen Gemeinde gewesen sein.

Auch in Lehe brachte das Ende der Napoleonischen Zeit Verschlechterungen mit sich. Neben der überall im Königreich Hannover vollzogenen Rücknahme von Rechten (s.o.) wirkte sich ein Zwischenfall, das einzige Pogrom in Lehe gegen Juden, unmittelbar am Ende der französischen Fremdherrschaft 1813, bleibend negativ auf das Verhältnis von Christen und Juden aus²⁰⁵.

199 Vgl. Wippermann, 81.

200 Vgl. dazu Meyer: Art. Reformjudentum, 188f.

201 Zum orthodoxen Judentum vgl. Morgenstern: Art. Orthodoxie. III. Judentum, 708-712.

„Als orth. werden [...] diejenigen Richtungen verstanden, die die hist. Quellschriften des Judentums – neben der HB [= Hebräischen Bibel] den Talmud, die klassischen Midraschim und das im Shulchan Arukh und seinen Kommentaren kodifizierte Religionsgesetz (Halakha) – in ihrer Totalität als göttlich inspiriert annehmen, für den einzelnen wie für die Gemeinschaft einen der Halakha entsprechenden Lebenswandel fordern und sich in Abgrenzung zu allen Abweichlern als authentische Träger des Judentums sehen. Im Vordergrund steht dabei weniger das Bekenntnis zu bestimmten festen Dogmen als das Interesse an der Orthopraxie [...]; andererseits erforderte die im neuzeitlichen Prozeß angefochtene Autorität der Halakha durchaus theoretische Stützung, so durch die gegen die hist.-krit. Skepsis ins Feld geführte Offenbarungs- und Inspirationsdoktrin (Emuna baTora min hashamajim [...]), [...] aber auch durch erschwerende Modifizierungen der Tora-Auslegung und des Rechtsfindungsprozesses, wie sie der Preßburger Rabbiner Moshe Schreiber (Chatam Sofer [1763-1839]) mit seinem Satz zum Ausdruck bringt, 'jede Neuerung' sei 'von der Tora verboten'“ (a.a.O., 708f.).

202 A.a.O., 708.

203 Zu den Auseinandersetzungen vgl. Exkurs 1.

204 Ausführliche Darstellungen der jüdischen Gemeinde in Lehe im 19. Jahrhundert finden sich bei Wippermann, 70-91 und Asaria, 215-220.

205 Vgl. Wippermann, 70.

Lehe war während der französischen Okkupation Hauptort eines Arrondissements, wobei der Oberbefehlshaber de la Manche sowie zeitweise bis zu 60 Beamte, darunter auch die besonders verhassten französischen Zollbeamten, im Hause des jüdischen Kaufmanns Marcus Herz Schwabe lebten. Außerdem war auch die zentrale Tabakregie, die das Monopol auf den Tabakverkauf besaß, im Haus von Schwabe angesiedelt. Diesem wurden auch die Lebensmittellieferungen für die Besatzungsarmee übertragen²⁰⁶, und er hatte sich das Recht erworben, Tabakhandel betreiben zu dürfen. Dies rief – ob berechtigt oder nicht – den Eindruck der Kollaboration hervor. Und so entluden sich nach dem französischen Abzug die Aggressionen gegen Schwabe. Sein Haus wurde demoliert, und die Tabakvorräte wurden von einer großen Volksmenge, darunter auch Bürgerfrauen, geplündert. Marcus Herz Schwabe verließ daraufhin bald Lehe. Auch sein Bruder konnte im Ort nicht als Händler Fuß fassen. Noch 1832 verbot man ihm, eine Handlung für sog. „Beywaaren“ zu eröffnen²⁰⁷. Die wirtschaftlich begründete Judenfeindschaft scheint also lange fortbestanden zu haben²⁰⁸.

Dabei fällt auf, dass diese Vorurteile weiterhin bestanden, obwohl der Anteil der Juden an der Gesamtbevölkerung Lehes, auf Grund des starken Zuzugs von Christen in das Bremerhavener Umland, fortwährend sank: Bestand die schon seit mehreren Jahrhunderten im Leher Raum ansässige Judenschaft laut eines amtlichen Berichts von 1816 aus zehn jüdischen Familien (63 Personen; fünf Familien davon in Besitz eines Schutzbriefes), was bei einer Gesamtbevölkerung von 1200 Personen einen vergleichsweise hohen jüdischen Bevölkerungsanteil von über 5% ausmachte²⁰⁹, so werden 1842 in einer amtlichen Aufstellung sechs Juden erwähnt, die Schutzgelder bezahlen. Hinzu kamen drei Familien aus Wulsdorf, Schiffdorf und Geestendorf, weitere vier Familien lebten in Stotel. Doch obwohl der Anschluss der Stoteler Gemeinde 1854 an Lehe und weitere Zuzüge jüdischer Familien die jüdische Gemeinde Lehe-Geestemünde bald zur stärksten im gesamten Regierungsbezirk Stade²¹⁰ machten, sank der jüdische Bevölkerungsanteil weiter. „1844 wurden von der

206 Vgl. Asaria, 217.

207 Zu Marcus Herz Schwabe und der französischen Besetzung vgl. Wippermann, 70.

208 So beschwerten sich 1825 Kaufleute bei der Landdrostei Stade, dass gerade auf dem Lande jüdische Händler darum bestrebt seien, ihren christlichen 'Kollegen' die Erwerbsgrundlage zu nehmen (vgl. a.a.O., 72; vgl. auch Asaria: Juden in Niedersachsen, 217). Wippermann ist hier widersprüchlich, da er nur eine Seite vorher schreibt: „Insgesamt gesehen wird man sagen können, daß die Leher Juden weder wegen ihrer Armut noch ihres Reichtums ein soziales Problem für den Flecken Lehe darstellten“ (Wippermann, 71).

209 Vgl. ebd..

210 Seit Beginn der zweiten Jahrhunderthälfte setzte auf dem „platten Land“ ein Konzentrationsprozess ein: „Diese Entwicklung ist vor allem auf wirtschaftliche und soziale Ursachen zurückzuführen. Nachdem die gesetzlichen Aufenthaltsbeschränkungen für Juden gelockert und schließlich ganz fallengelassen worden waren, sind offensichtlich viele Juden aus der weiter ländlichen Umgebung in die aufblühenden Unterweserorte gegangen, weil sie dort bessere Verdienstmöglichkeiten vorzufinden hofften. Eine große Anzahl von Juden ist jedoch, wie die Akten zeigen, nach Amerika ausgewandert. Dies geht auch aus der

Landdrostei Stade zehn Familien mit etwa 76 Personen gezählt. Dies entsprach etwas mehr als 2% an der Bevölkerung von Lehe und Geestendorf, wo zu diesem Zeitpunkt etwa 3.600 Einwohner lebten²¹¹. In Relation zum erheblich größeren Bremen ist dies eine relativ hohe Zahl, und auch in Bremerhaven, das zur Jahrhundertmitte ca. 3000 Einwohner hatte, gab es offenbar vor 1851 gar keine jüdischen Bewohner²¹². Die Ursache hierfür liegt in der restriktiven Judenpolitik Bremens (vgl. 4.2.).

Abgesehen von zwei jüdischen Lohgerbern, drei Kramern und einem Schlachter, waren die meisten jüdischen Familien größtenteils von der Unterstützung auswärtiger Verwandter abhängig oder verfügten zumindest nur über ein sehr geringes Einkommen. Desto bemerkenswerter ist es, dass die kleine jüdische Gemeinde sich einen eigenen Lehrer leistete, der jedoch nur ein „sehr erbärmliches Leben“ führen konnte²¹³. So erhielt einer der Nachfolger von Neander, der jüdische Lehrer Sarner, 1843 die „lächerlich geringe Summe von 40 Rthlr. im Jahr an Gehalt“. Wie in allen anderen jüdischen Schulen der Landdrostei genügte weder er, Sarner war wohl Autodidakt, noch sein Nachfolger den von der Landdrostei und vom Landesrabbiner geforderten Maßstäben²¹⁴. Dass die Schulverhältnisse also trotz eines Lehrers „miserabel“ waren, überrascht daher nicht.

Auch der Landrabbiner Heilbut konnte hieran nichts ändern, der von 1853 – 1857 als Unterrabbiner der Gemeinde Lehe-Geestemünde diente²¹⁵. Der Zustand der Leher Gemeinde Ende der 1840er und 1850er Jahre kann daher als schlecht bis desolat bezeichnet werden, da zusätzlich noch die Gemeinde seit 1849 über der Frage nach dem Standort von Synagoge und Schule infolge der Gemeindefusion tief in sich zerstritten war²¹⁶.

Diese Situation des Niedergangs der größten jüdischen Gemeinde im Raum zwischen Weser und Elbe wird die Haltung der Christen dieser Region dem Judentum gegenüber erheblich mitgeprägt haben.

5. Die Vorgeschichte und der lokale Rahmen des VFILU

5.1. Das Umfeld des Vereins in Lehe

Zur Zeit der Entstehung des Vereins von Freunden Israels war das hannoversche Lehe (Herzogtum Bremen, Land Wursten) noch überwiegend ländlich geprägt, obwohl die Nähe zum 1827 durch Bürgermeister Smidt

Tatsache hervor, daß die Zahl der Juden im späteren Regierungsbezirk Stade seit 1852 nicht mehr zunahm“ (a.a.O., 77).

211 A.a.O., 73.

212 Vgl. a.a.O., 73.

213 A.a.O., 71.

214 Vgl. a.a.O., 80.

215 Vertragstext bei Asaria, 191-193.

216 Vgl. zum Streit a.a.O., 217f.

gegründeten und aufstrebenden Bremerhaven auch für Lehe und das übrige Umland Veränderungen mit sich brachte. So stieg v.a. die Einwohnerzahl drastisch an: Hatte Lehe im Jahr 1821 nur 1.545 Einwohner, so waren es 1858 mit 4.050 bereits mehr als doppelt so viele.

Die kirchliche Lage in Lehe war seit dem 16. Jahrhundert im wesentlichen konstant. Die St. Dionysius Kirche wurde seitdem sowohl von der reformierten als auch von der lutherischen Gemeinde genutzt, wobei allerdings für beide Konfessionen getrennte Schulen vorhanden waren. Das Klima zwischen den beiden Gemeinden war ab dem Ende der Franzosenzeit von einem guten Miteinander von Reformierten und Lutheranern geprägt. „Der Gegensatz des Bekenntnisses trat weniger hervor als früher. Zwischen den Pastoren Vörtmann (1822-1837) und Müller²¹⁷ (1827-1839), auch zwischen Rodatz (1837-1847) und Müller bestand eine aufrichtige Freundschaft; und nach Müllers Fortgang besorgte Pastor Rodatz drei Jahre lang (reformierte Pfarrvakanz 1839-1843) auch die Pastoralia der reformierten Gemeinde. [...] Im übrigen blieb sowohl die reformierte als auch die lutherische Gemeinde ihrem Bekenntnisse von Herzen treu, und beide hielten auch die alte äußere Form in Ehren“²¹⁸. Seit Müller 1827 nach Lehe gekommen war, war dort eine Erweckung entstanden, die über die Ortsgrenzen hinaus Menschen in die Leher Kirche zog²¹⁹.

Beide Gemeinden wurden dabei durch die Pastoren in einem „positiven“ an der Bibel orientierten Geist geprägt. Diese Gesinnung kommt in den Vereinsgründungen der 1830er Jahre zum Ausdruck. So wurde schon vor der Gründung des VFILU (1839) bereits 1831 ein Missionsverein²²⁰ (1832 folgte eine Bibelgesellschaft²²¹) von den lutherischen Pastoren Vörtmann (Lehe), Saxer (Dorum)²²², Schlichthorst (Padingbüttel) und den reformierten Predigern Müller (Lehe) und Treviranus (Ringstedt, später Bremen²²³) ins Leben gerufen, wobei die entscheidenden Impulse von den Predigten Vörtmanns und Müllers ausgingen²²⁴.

217 Zu Müller vgl. Tiesmeyer: Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts. Hannover und Tecklenburg, 39 – 41. Er war demnach Studienfreund Hofackers, Hilfsgeistlicher unter Achelis in Bremen–Arsten und Nachfolger von F. W. Krummacher in Ruhrort, bevor er 1827 nach Lehe kam.

218 Schröder, 373.

219 Vgl. Tiesmeyer: Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts. Hannover und Tecklenburg, 39.41.

220 Gegen Schröder, der 1832 als Gründungsjahr des Missionsvereins und 1836 als Entstehungsjahr des VFILU nennt (vgl. Schröder, 373). Ein kleinerer Missionsverein war bereits 1829 in der reformierten Gemeinde Müllers entstanden (vgl. Tiesmeyer: Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts. Hannover und Tecklenburg, 41).

221 Vgl. Gundert, 367.

222 Saxer verdankt dem Sittensener Kandidaten und späteren Judenmissionar Ludwig Otto Ehlers seine Bekehrung (vgl. Kröger, 274).

223 Ammann und Meyer verzeichnen für Treviranus bzw. Ringstedt keine dortige pastorale Tätigkeit des später in Bremen an St. Martini amtierenden Pastors. Laut Ammann diente Georg Gottfried Treviranus von 1811 bis 1814 in Mittelsbüren und von 1814 bis zur Emeritierung 1866 an St. Martini (vgl. Ammann: Bremer Pfarrerbuch, 172 Nr. 976 und Meyer: Pastoren der Landeskirchen Hannovers Bd. II, 310f.).

224 Zum Leher Missionsverein vgl. Haccius: HMG I, 179f. Holze, 25. Holze gibt dabei 1832 als Gründungsjahr an. Wippermann erkennt nicht, dass es sich bei dem Heidenmissionsverein und dem „Verein von Freunden Israels“ um zwei getrennte Vereine handelt, auch wenn es dort personelle Überschneidungen gibt. So war der Missionsverein an Stade angeschlossen und nicht der „Verein von Freunden Israels“. Umgekehrt war Neander im Dienst des Vereins von Freunden Israels und nicht des Missionsvereins. Auch zur Beurteilung des Erfolgs des Vereins kann man eine von Wippermann abweichende Meinung vertreten

Diese beiden bildeten dann auch nach der Gründung dieses konfessionell nicht festgelegten und sich als Hilfsverein für den Stader Missionsvereins²²⁵ verstehenden Vereins zusammen mit Amtmann Tetting, Amtsassessor Strücker und Hauptmann Brauns den ersten Vorstand. 1832 zählte man bereits 182 Mitglieder aus Lehe und Bremerhaven, unter denen auch Dienstboten und junge Leute waren²²⁶. Man unterstützte dabei die NMG, zu deren Gründungsmitgliedern auch der Leher Missionsverein gehörte²²⁷. Durch das Wirken der o.g. erweckten Pastoren erweiterte sich auch der Bereich des Missionsvereins, so dass auch die Gaben v.a. aus Sievern²²⁸ im Kirchspiel Debstedt (dies wird im Zusammenhang des Vereins von Freunden Israel wichtig sein) und aus dem Lande Wursten erheblich anstiegen. Die Beiträge stiegen bis 1840 von 90 auf rund 230 Taler. Ab 1848 begann man mit der Feier von Missionsfesten (1848 in Debstedt, 1849 in Dorum). In Lehe, Bremerhaven und Sievern hatten sich Frauenvereine gebildet, die Handarbeiten für die Mission herstellten.

Im Zuge der konfessionellen Auseinandersetzungen innerhalb der NMG brach auch die Gemeinschaft von Reformierten und Lutheranern im Leher Missionsverein auseinander. Auch wenn man im VFILU unter Saxers und Müllers Führung am längsten von den norddeutschen Vereinen an der NMG festhielt²²⁹, so lässt Haccius die Auflösung des Vereins um 1850 vermuten. Damit war dann offenbar die Missionsliebe für die äußere Mission zumindest in der lutherischen Gemeinde in Lehe für Jahrzehnte erloschen²³⁰.

Insgesamt kann man davon ausgehen, dass das Wirken des Missionsvereins erheblich zu einer Vernetzung der Erweckten und zu einer allgemeinen Hebung des Missionssinns in den Gemeinden (auch über die Mitglieder des Vereins hinaus) beigetragen hat, was auch dem 1839 gegründeten Verein von Freunden Israels zu gute kam.

(vgl. Wippermann, 80).

225 Nach der Gründung der NMG 1836 sammelte man auch im VFILU für diese. Man hielt dort sogar – trotz aller konfessionellen Probleme – am längsten von allen Vereinen an ihr fest. „Doch kam es auch hier nach und nach zur Spaltung. Die Reformierten und Lutheraner trennten sich, und damit erreichte der Leher Missionsverein sein Ende. Jene hielten sich zu der nach Bremen verpflanzten Norddeutschen Missionsgesellschaft und diese noch weiter zu dem Stader Missionsverein und zu der Hermannsbürger Mission. [...] Schon 1850 wurden die in den Nähvereinen gearbeiteten Sachen an Louis Harms gesandt“ (Haccius: HMG I, 181f.).

226 Mallet berichtet, dass sich unter den Hilfsvereinen der Stadter Bibel- und Missionsgesellschaft besonders der Leher und Bremerhavener hervortut (vgl. Bremer Kirchenbote 4. Jg. (1835), 390).

227 Vgl. Schreiber, A.W.: Bausteine zur Geschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft, 9.

228 Zum Beginn der Erweckung in Sievern vgl. Tiesmeyer: Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts. Hannover und Tecklenburg, 41f.

229 Vgl. Haccius: HMG I., 181.

230 Vgl. Haccius: HMG II., 501. Superintendent Dieckmann schreibt am 13. Juni 1911 an Missionsdirektor Haccius: „Es ist mir herzliche Freude, Ihnen mitteilen zu können, daß sich hier, nachdem seit Jahrzehnten der Missionssinn in der lutherischen [im Original unterstrichen] Gemeinde Lehe fast gänzlich erloschen war, ein luth. Missionsverein für die Hermannsbürger Mission konstituiert hat. Der junge Verein, zunächst 30 Mitglieder, wird große Schwierigkeiten überwinden müssen, aber es wird mit Gottes Hilfe gelingen.“ [Ar.

Im selben Jahrzehnt wie die beiden Missionsvereine für Juden und Heiden gab der im Oktober 1837 entstandene Mäßigkeitsverein ein Zeichen für das erwachende geistliche Leben in Lehe und das damit verbundene wachsende Engagement von Laien ab²³¹. Langjähriger Direktor des Mäßigkeitsvereins war Rektor Dreyer / Dreier, der später den VFILU (mit-) begründete.

5.2. Vorgeschichte des Vereins

Wie aus dem Abschnitt 5.1. geschlossen werden kann, war Lehe um 1838 ein nicht nur wirtschaftlich, sondern auch geistlich aufstrebender Ort. Durch die Arbeit der beiden erweckten Pastoren Müller und Rodatz hatte bei vielen Gemeindemitgliedern in Lehe und Umgegend der lebendige Glaube einen Platz im Alltag gefunden. Dieser Glaube blieb nicht in Selbstgenügsamkeit stehen, sondern fand seinen Ausdruck in der organisierten Missions- und Liebestätigkeit, im Missions- und im Mäßigkeitsverein.

In diesen Ort, wo die EB unter Christen sicher zu spüren war, kamen um das Jahr 1838 nacheinander die Rabbiner Reinhard (Vorname unbekannt) und Marcus Horch (andere Schreibweise Hoch oder Hoog)²³². Diese beiden wurden von der kleinen Leher Gemeinde als Lehrer angestellt, doch in weniger als 12 Monaten verließen beide sie wieder, um sich vom reformierten Pastor Müller taufen zu lassen. So wurde am 1. April 1838 Reinhard, der aus Flohheim bei Mainz stammte, auf den Namen Johannes Reinhard getauft und ihm folgte am 9. Dezember die Taufe seines Nachfolgers im Amt, des „eifrigen Talmudisten“²³³ Marcus Horch, der seitdem den Namen Johannes Neander trug²³⁴.

Die einzige erhaltene Primärquelle über die Bekehrungen der beiden jüdischen Lehrer und damit über die Vorgeschichte des Leher Vereins, stellt das ausführliche Gutachten der Kirchenkommission des Amtes Lehe dar. Sie hatte anlässlich der beantragten Bestätigung des Vereins 1842 dem Stader Konsistorium Bericht über den Verein zu erstatten²³⁵. Deutlich spürbar sind darin die Vorurteile des Verfassers sowohl gegenüber Juden als auch gegenüber erweckten Christen.

Dem Übertritt von Reinhard war demnach ein Zerwürfnis zwischen ihm und seiner Gemeinde vorausgegangen, die ihn darauf entließ. Die näheren Hintergründe dazu sind nicht bekannt. Bei seiner Taufe ging man davon aus, dass Reinhard „diesen Schritt aus seiner freien Ueberzeugung

ELM, HA 651 L1].

231 Dieser Verein wurde nach dem Muster angelsächsischer Vereine gebildet und entfachte bei seiner Gründung ein gewaltiges Aufsehen und allseitige Anfeindung. Doch bereits Ende 1837 zählte er 22 Mitglieder und bis 1840 war ihre Anzahl auf ca. 85 angestiegen. Wenn man der „Chronik des Fleckens Lehe“ Glauben schenken kann, so war der Leher Mäßigkeitsverein zudem Vorbild für 100 weitere Vereine, die bis 1840 im Königreich Hannover gegründet wurden. In Bezug auf den VFILU fällt auf, dass abgesehen von Dreier keines der bekannten Vorstandsmitglieder des Mäßigkeitsvereins (Kaufmann Hermann Meyer, Notar G. Ch. Ramsthal, Tierarzt H. Lappe, Bauer Joh. Meckelken) in den Spenderlisten des VFILU erwähnt wird. Dies ist ein Indiz dafür, dass selbst unter den Erweckten in Lehe die JM nicht einhellig unterstützt wurde.

232 Asaria, 222 Anm. 71 bemerkt, dass „merkwürdigerweise“ die jüdischen Quellen über das Kommen von Markus Hoch nach Lehe schweigen.

233 Brauer: Missionsanstalten, 29.

234 Zur Taufe der beiden vgl. Chronik des Fleckens Lehe, 56. Zu Neander und seiner Bekehrung vgl. 7.1.

235 Vgl. StA Stade Rep 83 Nr. 254 Bl. 3-8.

gethan habe“, aber in der Folge zeigte sich, dass er wohl (auch) andere Motive hatte. Der von seiner Gemeinde entlassene Reinhard erblickte im nahen Bremerhaven „mancherlei Erwerbsquellen“ und wünschte sich dort niederzulassen, was er allerdings als ausländischer Jude auf Grund der restriktiven Senatspolitik nicht gekonnt hätte. Die Taufe schuf ihm hier neue Möglichkeiten. Dennoch konnte er, ohne im Besitz des Bremischen Bürgerrechts zu sein, in Bremerhaven kein bürgerliches Gewerbe treiben. Aber auch hierin, so stellt es der Verfasser des Berichtes dar, wurde ihm durch die neuen christlichen Kontakte geholfen, da Pastor Müller ihm als „Pathengeschenk“ das nötige Geld zum Erwerb des Bürgerrechts überließ. Reinhard heiratete nun und eröffnete einen „Commissions-Handel“, aber wohl ohne Erfolg. Das Urteil über Reinhard ist scharf: „Es bewährte sich also bei ihm das Urtheil eines Juden aus der Nachbarschaft, welcher befragt, was er zu dem Uebertritte des Reinhard sage, die kurze Antwort gegeben hatte 'Nu, was soll ich dazu sagen, wir haben einen Schurken weniger und Ihr einen mehr.'“ Auch wenn der befragte Jude vielleicht zu den Opponenten Reinhard's in dessen alter Gemeinde gehört haben mag, verfestigten sich, wie am ganzen Duktus des Gutachtens deutlich wird, durch diese Worte nur noch mehr die Vorurteile des Berichterstatters im Amt Lehe gegenüber jüdischen Konvertiten, denen er nur schwerlich aufrichtige Absichten bei ihrem Übertritt zugestehen konnte. Diese Vorurteile jüdischen Konvertiten gegenüber wirkten sich auch auf die JM auf; dabei ist diese Äußerung aus dem Amt Lehe typisch für viele weitere.

Auch wenn man bei Marcus Horch, getaufter Johannes Neander, keine unlauteren Beweggründe feststellen konnte, die zur Taufe führten, wird seine Bekehrung nicht ungeschmäh't zur Kenntnis gekommen. Statt allerdings die Motive der Taufe anzuzweifeln, wird die Person angegriffen. „Abgesehen von seiner jüdischen Gelehrsamkeit und seiner Kenntnisse der Hebraeischen und Talmudischen Schriften, die er besitzen mag, scheint dieser Neander uns jedoch ein beschränkter Zopf und ein Schwärmer zu seyn. Als letzterer ist er indeß ein taugliches Werkzeug für den Zweck, für welchen man ihn ausersehen hat“. Die ganz klar antipietistische Haltung des Autors kommt darin zum Ausdruck. Abgesehen von seinen religiösen (Berufs-) Kenntnissen ist er geistig beschränkt und wird mit dem Titel „Schwärmer“ bezeichnet, eine der damals üblichen Verunglimpfungen für erweckte Christen. Mit diesen „Charakterzügen“ sei er allerdings dem Bericht nach ein taugliches Werkzeug für die pietistischen Kreise in Lehe.

Hier beginnt nun die unmittelbare Vorgeschichte des Vereins von Freunden Israels. Denn nach seiner Bekehrung und Taufe konnte Neander selbstverständlich nicht mehr als jüdischer Lehrer arbeiten. Und so „entspann [sich] unter seinen Anhängern [...] die Frage, was nunmehr mit ihm anzufangen sei. Diese Frage war um so schwieriger zu lösen, als derselbe kein Gewerbe verstand, und zur Betreibung des Handels keine Mittel, auch wohl keine Neigung hatte“. Rektor Dreyer, der bereits Direktor des Mäßigkeitsvereins war, übernahm in dieser Situation die Initiative und schlug vor, in Lehe einen „Verein für Israel zu stiften und dem Neander, als Missionair dieses Vereines, ein Fortkommen zu sichern“.

Diese Vorschlag von Dreyer fand breite Zustimmung, nicht zuletzt sicher auch durch Neanders eigenes Verhalten. „Durch seine [Neanders] Liebe zu seinem Volke wurden viele Christen, namentlich in dem nicht weit von Lehe entfernt gelegenen Dorf Sievern, auf den Gedanken gebracht, zum Heile Israels beizutragen. So geschah es, daß ganz unverhofft und unerwartet am Pfingstsonntage, 19. Mai 1839, abends im Schulhause in Lehe eine Versammlung gehalten wurde, in welcher an die Anwesenden die Aufforderung erging, zu einem

Verein von Freunden Israels zusammenzutreten. Zweiundzwanzig der Anwesenden sprachen ihre Freudigkeit aus, einem solchen Verein anzugehören²³⁶. Zwei Wochen später zählte der Verein schon 45 Mitglieder²³⁷. Damit war der VFILU als Unterstützungsverein für Johannes Neander entstanden.

6. Die Statuten und die offizielle Anerkennung des VFILU

6.1. Die Statuten und die „Doppelstrategie“ des Vereins

Auf der zweiten Vereinsversammlung Anfang Juni 1839 wählten die inzwischen 45 Vereinsmitglieder den ersten Vorstand, dem der Auftrag erteilt wurde, eine Satzung für den Verein zu erarbeiten²³⁸. Dabei waren mit dem reformierten Schullehrer Knöner als Präses und Rektor Dreyer als Sekretär die beiden führenden Ämter des Vereins mit Laien besetzt²³⁹.

Die anerkannte Satzung hat folgenden Wortlaut:

1. „Die Liebe zum Herrn und der rege Wunsch, daß dem alten Bundesvolke, von dem uns das Heil gekommen, auch möge Erkenntniß des Heils zu Theil werden, hat in Bremerlehe und Umgegend einen Verein von Freunden Israels hervorgerufen.
2. Dieser Verein hat sich die doppelte Aufgabe gestellt, theils unter den Christen Liebe für Israel zu erwecken, theils zur Beförderung des Christenthums unter Israel zu wirken.
3. Die Angelegenheiten des Vereins leitet ein Vorstand, welcher aus einem Präses und acht Mitgliedern besteht und jährlich neu zu erwählen ist.
4. Freiwillige Beiträge werden von dem Sekretär und dem Kassensführer entgegengenommen, und wird jährlich Rechnung davon abgelegt.
5. Die einkommenden Gelder werden dazu verwandt, Schriften zur Beförderung des Christenthums unter Israel zu verbreiten und, wo möglich, einen Agenten zu diesem Zwecke zu unterhalten.
6. Jährlich wird am dritten Sonntage nach Pfingsten, als am Tage der Jahresfeier, über die Wirksamkeit des Vereins ein Bericht abgestattet.
7. Wenigstens alle zwei Monate werden öffentliche Missionsstunden, die Mission unter Israel betreffend, gehalten“.²⁴⁰

236 Brauer: Missions-Anstalten, 30.

237 Vgl. Haccius: HMG I, 180.

238 Vgl. Brauer: Missions-Anstalten, 30.

239 Vgl. StA Stade Rep 83 Nr. 254 Bl. 3-8.

240 Statuten bei Brauer: Missionsanstalten, 30f. Ursprünglich wurden sie auch im 1. JB Lehe (1840) abgedruckt. Leider ist dieser (wahrscheinlich) nicht mehr erhalten und nur noch aus Auszügen im FIB zu rekonstruieren (vgl. FIB Bd. 3 Nr. 1 (Februar 1841), 23-27). Haccius erwähnt fälschlicherweise, dass den Statuten nach Agenten „Norddeutschland bis Frankfurt an der Oder der dortigen großen Messe wegen durchziehen“ sollen (vgl. Haccius: HMG I, 181). Dies ist ein Eintrag der späteren Praxis in die Anfangszeit des Vereins. Die Statuten enthalten sich jeder geographischen Eingrenzung.

Die weitere Wirksamkeit des Leher Vereins vollzog sich im wesentlichen in dem durch diese Statuten vorgegebenen Rahmen. Von einer Änderung der Vereinssatzung ist in den erhaltenen Jahresberichten niemals die Rede.

Besondere Beachtung verdient § 1 der Statuten, der als eine Art Präambel die *Motivation* zur Vereinsgründung und -arbeit nennt. Das Grundmotiv ist dabei – und dies wird in allen Jahresberichten immer wieder deutlich – die *doppelte Liebe* zum Herrn Jesus und zu den als sein Volk betrachteten Juden. Dabei wird anstelle der neutralen Bezeichnung „Juden“ oft der Ehrentitel „Israel“ verwandt. Die Unterstützerverkreise des Leher Vereins heben sich schon allein dadurch - aus religiösen Beweggründen - vom antisemitischen Umfeld ab (s.o.). Sie betrachten sich, wie der Vereinsname es ausdrückt, als „Freunde Israels“, das sie als das „alte Bundesvolk“ betrachten und dem insoweit eine positive Sonderrolle zugeschrieben wird. Zwar besitzt dieses Volk noch nicht die „Erkenntniß des Heils“, da es Jesus als den gekommenen Messias noch nicht erkannt hat, aber es läßt sich auch nicht einfach unter die Heiden subsumieren²⁴¹. Als das „alte Bundesvolk“ ist es der Ausgangspunkt für das Heil und stellt weiterhin einen Bestandteil der Heilsgeschichte dar. Die seit der altprotestantischen Orthodoxie immer wieder geäußerte theologische Auffassung, dass das ganze jüdische Volk verstockt und von Gott verworfen sei, konnte von diesem Standpunkte aus nicht geteilt werden. Vielmehr befinden sich beide, Judentum und Christentum, das alte und das neue Gottesvolk, unter „demselben Regenbogen“ seines Bundes (Gen 9,12-17), was allerdings nicht unterschiedliche Abstufungen (alt – neu) ausschließt²⁴². Den Freunden Israels geht es dabei darum, Juden zur expliziten Heilserkenntnis in Christus zu führen. Dass dieser Wunsch

241 Organisatorisch kommt dies auch dadurch zum Ausdruck, dass man sich nach der Bekehrung von Marcus Hoch nicht darum bemüht hat, die JM mit dem bereits seit 1831 bestehenden Leher Missionsverein zusammenzulegen, obwohl laut den Spendeneingängen viele Förderer des Missionsvereins auch den Verein von Freunden Israels unterstützten.

242 Da der VFILU starke Wurzeln in der reformierten Gemeinde hatte und auch der erste Missionar, Johannes Neander, vom reformierten Pastor Müller getauft wurde, ist es m.E. wahrscheinlich, dass das Israelbild des Vereins durch ein mehr oder weniger bewusstes Anknüpfen an die reformierte Föederaltheologie, die eng mit dem in Bremen stammenden Johannes Coccejus (1603-1669) verbunden ist, geprägt wurde. Coccejus, der – was für seine Zeit ungewöhnlich war – in jüdischer Exegese und rabbinischer Literatur geschult war, unterschied deutlich zwischen dem durch Christus erfüllten Zeremonial- und dem noch für Christen verbindlichen Moralgesetz. Dabei hielt er allerdings das Alte und das Neue Testament durch die Vorstellung von dem seit Ewigkeiten bestehenden *einen* Plan Gottes, den Menschen das ewige Leben zu geben, zusammen. Die Erkenntnis des Glaubens aus der durch Christus eröffneten Schrift bildet die Grundlage aller theologischen Darlegungen des Coccejus. Die heilsgeschichtliche Konzeption von Coccejus endet dabei keineswegs bei Pfingsten, sondern streckt sich bis ins Eschaton hin aus.

Obwohl die JM zumindest in ihrer Anfangszeit weitestgehend keine konfessionellen Schranken kannte, ist es auffallend, dass die ersten Gründungen von Judenmissionsgesellschaften (London und von dort aus Berlin, Elberfeld, Niederlande, Basel) in überwiegend reformiert geprägten Gebieten stattfanden. Gerade die spezifisch reformierte Bundeslehre scheint mir dazu einen erheblichen Beitrag geleistet zu haben.

Brandau argumentiert genau entgegengesetzt zu mir, wenn er meint, dass sich reformierte Theologie weniger als lutherische zur Begründung der JM eigne (vgl. Brandau, 8f.).

so betont geäußert wird, setzt natürlich voraus, dass es sich bei den Vereinsmitgliedern selber um erweckte Christen handelte, denen die Heilsgewißheit zentral in ihrem Leben geworden ist. Auffallend ist zudem, dass der Vereinszweck damit ein rein religiöser ist und nicht etwa politische Absichten, wie die Emanzipation der Juden oder ihre wirtschaftliche Besserung verfolgt werden²⁴³. Die geographische Eingrenzung des Vereins auf „Bremerlehe und Umgegend“ war wahrscheinlich notwendig, um Verwechslungen mit dem zu jener Zeit bereits bestehenden Basler Verein von Freunden Israels [Gründungsdatum?] auszuschließen. Zugleich wird dadurch deutlich, dass die Mitglieder des Vereins sich nicht nur auf den Ort Lehe beschränkten, sondern der Verein von Anfang an Ausstrahlung auch in das Umland (besonders nach Sievern) hatte.

Der § 2 der Satzung stellt die „Agenda“ des Leher Vereins dar. Demnach ist die *Aufgabe des Vereins* eine doppelte: Zum einen hat sich der Verein zum Ziel gesetzt *bei Christen* Liebe für Israel zu erwecken und zum anderen soll das Christentum *unter dem Volke Israel* befördert werden. Diese beiden Vereinsziele können dabei nicht voneinander getrennt werden. Denn in einer Zeit, wo trotz (und teilweise auch gerade wegen) der wachsenden Emanzipation der Juden Antisemitismus und Vorurteile den Juden gegenüber weit verbreitet waren und eine enorme Unkenntnis des Judentums auch bei gebildeten Christen bestand, konnte das Christentum und der christliche Glaube den Juden kaum als eine positive Alternative präsentiert werden. Der Abbau von Vorurteilen allgemein menschlicher und speziell theologischer Art und die Aufklärung über das Judentum bei Christen sind daher integraler Bestandteil der JM, wie immer wieder auch aus den Jahresberichten des Vereins deutlich wird. Denn wen man nicht kennt, den kann man nicht lieben, und wen man nicht liebt, den kann man nicht überzeugen. Wieder wird in den Statuten (!) des Vereins nun zum zweiten Mal der Begriff „Liebe“ erwähnt. Es geht dem Verein also um mehr als nur Zuneigung und Tolerierung der Juden durch Christen! Die christliche JM ist ihrem Selbstverständnis nach – und da ist Lehe keine Ausnahme – Liebestätigkeit.

Auffallend ist in diesem Zusammenhang zudem, dass die Arbeit „unter Christen“ an erster Stelle steht und erst danach der Passus folgt, dass man beabsichtige, „zur Beförderung des Christenthums unter Israel zu wirken“. Hier gilt es, fast jedes Wort abzuwägen und wahrzunehmen, was *nicht* gesagt wird. So könnte man, wenn man die Statuten der meisten ähnlichen Vereinigungen (wie Berlin, Köln, Kassel) ansieht und den in § 1 geäußerten Wunsch im Hinterkopf hat, erwarten, dass ausdrücklicher die evangelistische,

243 Vgl. dagegen schon den Vereinsnamen einer amerikanischen JMG, auf die noch weiter unten

glaubensweckende Verkündigung unter Juden als Vereinsaufgabe festgeschrieben wird²⁴⁴. Dies würde auch dem sicherlich erweckten Trägerkreis entsprochen haben. Die Formulierung „zur Beförderung des Christenthums unter Israel zu wirken“ deutet daher eher an, dass man – wenn man sich auch ohne Frage Bekehrungen einzelner Juden wünschte und sie auch für möglich hielt – die Rolle des Leher Vereins v.a. als eine wegbereitende verstand. Nicht die „Seelenernte“ war zur Zeit geboten, sondern noch das „Säen“. Aus der Sicht der Väter des Leher Vereins befand sich die JM noch in einem Anfangsstadium, in dem es v.a. darum gehen sollte - nach Jahrhunderten der Verfolgung und Diskriminierung durch Christen - bei Juden Vertrauen gegenüber dem Christentum zu schaffen. Diese „Beförderung des Christenthums“ ist dabei Teil der eigentlichen Verkündigung. Gegenüber dem Titel der 1822 gegründeten „Berliner Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden“, deren missionarische Arbeit in Lehe mit Sicherheit durch entsprechende Missionsmagazine bekannt war, fällt auf, dass statt „unter den Juden“ in den Leher Statuten der biblische Name „Israel“ verwendet wird. Auch dies ist ein kleines Indiz für die besondere Wertschätzung, die man dem Judentum entgegenbrachte.

Den beiden Aufgaben des Vereins entsprechend sieht § 5 vor, dass die Einnahmen (v.a. Spenden) dazu eingesetzt werden, Schriften (Bibeln in deutscher oder hebräischer Übersetzung und christliche Traktate²⁴⁵) zu erwerben, die an Juden teils kostenlos, teils gegen Bezahlung verbreitet werden. Zur Kolportage soll – ähnlich wie bei den Bibel-Traktatgesellschaften – ein Agent unterhalten werden. Nicht ausdrücklich wird dabei erwähnt, dass dieser Schriftenmissionar zugleich auch eine Aufgabe an den Christen hat.

Die *Leitung* des Vereins wird durch einen jährlich neu zuwählenden neunköpfigen Vorstand (inklusive dem Präses) wahrgenommen. Die freiwilligen *Vereinsbeiträge* werden von dem Sekretär und dem Kassensführer entgegengenommen. Wiederum ist interessant, was in § 8 und

einzugehen sein wird: „American society for ameliorating the situation of the Jews“.

244 So wird in § 9 der Statuten des RWVI die Arbeit unter Christen erst ganz am Ende genannt, während die evangelistische Arbeit unter Juden bedeutend stärker akzentuiert wird. „Grundsätzlich wird jedoch festgestellt, daß der Verein zur Erreichung des im § 1 ausgesprochenen Zweckes [der Beförderung des Christenthums unter den Juden] Folgendes sich vorsetzt: a) Verbreitung des Wortes Gottes unter Israel; b) Belehrung der Israeliten aus demselben über dasselbe; c) mögliche Hinwegräumung aller Hindernisse, die der Aufnahme des Evangeliums bei Israel im Wege stehen, wobei selbstredend ein Herüberziehen durch Hinweisung auf irdische Vortheile ausgeschlossen bleibt; d) Erweckung allgemeiner thätiger Theilnahme für Israel unter den Christen“ (Brauer: Missions-Anstalten, 39; vgl. auch § 3 der „Grundverfassung der Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden“ abgedruckt a.a.O., 21 und die Statuten des „Evangelischen Vereins von Freunden Israels in Kurhessen“ § 1 abgedruckt a.a.O., 45).

245 Außer der Schrift von Gauss (vgl. Exkurs 2) erwähnt Sehrwald gegenüber Wichern, dass er auch Bücher eines Herrn Grobe verkauft habe (vgl. Ar. RH Best. Nr. 81 B Nr. 4264). Der Titel ist dabei nicht eindeutig zu bestimmen. Möglicherweise handelt es sich um das von H.W. Grobe verfasste Buch „Werth und Weise der christlichen Kinderzucht: Ein Wort christlicher Liebe allen Eltern, Lehrern und Erziehern zu ernstlicher Erwägung und Beherzigung dargereicht“, 2. Aufl. Hameln 1841 / 3. Aufl. Kassel 1846.

9 nicht erwähnt bzw. stillschweigend vorausgesetzt wird. Auch beim VFILU zeigt sich das für viele der zu jener Zeit entstandenen christlichen Vereine typische Laienelement; so ist in der Satzung eine Sonderrolle von Geistlichen nicht verankert²⁴⁶. Ungewöhnlich ist hingegen, dass keine Mindestsumme als Vereinsbeitrag festgesetzt ist, sondern lediglich von „freiwilligen Beiträgen“ gesprochen wird. Anders hat sich z.B. die BGBCJ entschieden, die zwischen „Mitgliedern“ (Jahresmindestbeitrag ein Rthlr.) und „Wohltätern“ (weniger als ein Rthlr.) unterschied²⁴⁷. Der VFILU hatte damit ein entschieden demokratischeres Element als die von Aristokraten bestimmte BGBCJ, indem sie auch finanziell Minderbemittelten das volle Mitgliedsrecht gab (und dies dürfte allein schon auf Grund der ländlichen Region die Mehrzahl der Mitglieder sein²⁴⁸).

An die *Öffentlichkeit* tritt der Verein v.a. durch das jährliche Jahresfest, das laut Satzung am dritten Sonntag nach Pfingsten stattfinden soll, aber effektiv zu verschiedenen Zeitpunkten (meist abhängig von der Reisetätigkeit der Missionare) begangen wurden. Während zu diesen Jahresfeiern wahrscheinlich nur die lokalen Unterstützer des Vereins aus dem Raum Lehe / Bremerhaven / Sievern / Dorum kamen (auswärtige Gäste werden in den erhaltenen Festberichten nicht erwähnt), sollte durch die Jahresberichte ein wesentlich umfangreicherer Kreis von Förderern der JM und Freunden Israels angesprochen werden (vgl. 2.2.). Auch die Kontaktpflege mit den unterstützenden Vereinen und Gesellschaften und anderen Judenmissionsgesellschaften erfolgte zu einem großen Teil über den Austausch von Jahresberichten. Gesichert ist, dass Jahresberichte des Leher Vereins in größerer Stückzahl zumindest in einzelnen Jahren nach Basel²⁴⁹, Christiansfeld²⁵⁰, Posen²⁵¹, Stade²⁵² Straßburg²⁵³ und sogar nach Stavanger in Norwegen gegangen sind, wo sie offenbar für so wichtig gehalten wurden, dass sie gekürzt und übersetzt im Norwegischen Missionsblatt abgedruckt

246 Anders im Verein der Freunde Israels im Großherzogtum Hessen (gegründet in Offenbach 1845) (vgl. dessen Statuten § 7 bei Brauer: Missionsanstalten, 50).

247 Vgl. die „Grundverfassung“ der BGBCJ § 4 (abgedruckt bei Brauer: Missionsanstalten, 21). Mitglied im RWVI (gegründet 1842) ist jeder, der jährlich eine beliebige Summe als Beitrag gibt, ohne dass ein Mindestbetrag festgesetzt ist (Vgl. Brauer: Missionsanstalten, 39).

Der sich eng an den VFILU anlehrende „Evangelische Verein von Freunden Israels in Kurhessen“ (gegründet 1844) verlangte wie dieser keinen Mindestbeitrag, forderte aber seine Mitglieder dazu auf, für Israel regelmäßig Fürbitte zu halten und sich den in der Umgebung wohnenden Israeliten als wahrer „Freund Israels“ zu beweisen (vgl. die Statuten des Vereins § 3 Brauer: Missionsanstalten, 45f.).

248 Auch die vereinzelt in den Spenderlisten genannten Berufsbezeichnungen der Spender deuten darauf hin, dass der Verein v.a. bei Handwerkern und bei der Pastorenschaft Unterstützer besaß.

249 Vgl. 2. JB Lehe 1841, 6.

250 Vgl. 3. JB Lehe 1842, 12.

251 Der Adressat von 20 Jahresberichten war die dortige „Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden“ (vgl. 2. JB Lehe 1841, 5f.).

252 Vgl. 2. JB Lehe 1841, 6.

253 2. JB Lehe 1841, 6.

wurden²⁵⁴. Auch die OEMG, die den Verein stark unterstützte, druckte erhaltene Berichte gekürzt in ihren eigenen Jahresberichten ab²⁵⁵.

Lokal wirkte der Verein wohl v.a. durch die satzungsmäßig wenigstens alle zwei Monate stattfindenden öffentlichen *Missionsstunden*, die sich mit der Mission unter Israel beschäftigten. Die aus dem Leher und Bremerhavener Raum stammenden Mitglieder des Vereins dürften sich hier regelmäßig getroffen haben. Über ihren Inhalt und die Art der Durchführung – ob sie von einem Laien oder durch einen der zum Verein gehörenden Pastoren geleitet wurden – ist nichts sicher bekannt. Freilich kann davon ausgegangen werden, dass ihr Inhalt – analog zu Missionsstunden in anderen Orten - v.a. durch das gemeinsame Lesen von Missionsblättern, wie dem FIB, und Büchern zum Thema JM sowie Gebet bestimmt war. Auch wurde, wie aus den Einnahmestatistiken in den Jahresberichten hervorgeht, immer eine Kollekte eingesammelt.

Nicht geregelt werden in den Statuten zwei zentrale Problemfelder der JM bzw. von Mission überhaupt. Dies ist zum einen die *Konfessionsfrage*. Genauso wie der in Lehe ansässige Missionsverein, der zu den Gründungsmitgliedern der NMG gehörte, war auch der VFILU für Reformierte und Lutheraner offen. Die Konfessionsfrage wurde sowohl, was die Vereinsmitglieder angeht als auch, was die Konfessionszugehörigkeit der Missionare, die Frage der Taufe von Konvertiten und deren vorherigen Taufunterricht betrifft, in den Statuten ausgespart („programmatische Leerstelle“). Damit befand sich der VFILU im „Mainstream“ der deutschen Judenmissionsgesellschaften, die auch in ihren Statuten die Konfessionsfrage nicht berührten oder – wie die beiden hessischen Vereine – lediglich die Anerkennung des Apostolicums als des gesamtchristlichen und der Confessio Augustana als des speziell protestantischen Bekenntnisses verlangten²⁵⁶.

254 Mit hoher Wahrscheinlichkeit wurden auch Jahresberichte zu Missionsfreunden in anderen Orten und zu anderen Gesellschaften gesandt: So zu den Hilfsvereinen in Bremen, Kassel, Lübeck, Sievern und zur BGBCJ wie auch an die Elberfelder Missionsgesellschaft bzw. den RWVI zu Köln. Auch im Minden – Ravensberger Land sind bis zumindest bis 1845 Empfänger zu vermuten.

255 Ab dem 8. JB OEMG (1842) findet eine Zusammenfassung der Tätigkeiten des Leher Vereins – neben den Mitteilungen aus anderen von der OEMG unterstützten Missionen - regelmäßige Aufnahme im JB. Die erste Erwähnung des Leher Vereins in den ostfriesischen Berichten findet bereits 1840 statt, wo die Gründung des Vereins zur Kenntnis genommen wird. Ab dem 12. JB (1846) wird die Herausgabe in eine erste und zweite Abteilung des Jahresberichts gegliedert, wobei die ausführlichen Mitteilungen aus den geförderten Missionsgesellschaften in der zweiten Abteilung zu finden sind. Dennoch sind aber auch in der ersten Abteilung Nachrichten über diese Gesellschaften zu finden, insoweit sie unmittelbar mit der OEMG zusammenhängen. Leider war mir in Hermannsburg die erste Abteilung nur bis zum 15. JB 1849 zugänglich. Über die überregionalen Bibliothekskataloge waren die übrigen Jahresberichte (und auch die ab 1846 erschienenen zweiten Abteilungen) nicht nachweisbar. Trotz mehrfacher schriftlicher Anfrage habe ich keine Information von der Johannes a Lasco Bibliothek (Emden) erhalten, ob sich dort Jahresberichte befinden.

256 Vgl. 8.4.3. Vgl. auch Brauer: Missionsanstalten, 45.49-50.

Erstaunlicherweise scheint es im VFILU, anders als in der NMG, nicht zu tiefgreifenden konfessionellen Zerwürfnissen gekommen zu sein²⁵⁷.

Das zweite zentrale Problem, das in den Leher Statuten nicht angesprochen wird, ist die Versorgung von Proselyten. Dabei handelt es sich bei der sog. Proselytenpflege um eines der sensibelsten Themen in der JM. Denn diese hatte sich von Seiten liberaler Kreise innerhalb des Christentums genauso wie von jüdischer Seite gegen den Vorwurf zu erwehren, dass man durch das Versprechen materieller Vorteile Bekehrungen bzw. Übertritte zum Christentum „erkaufe“. Dass man sich dieser Gefahr in den großen Judenmissionsgesellschaften wie Berlin, Basel, später Köln und auch Lehe durchaus bewusst war und es auch aus Respekt vor dem heiligen Sakrament der Taufe unbedingt vermeiden wollte, geht aus zahlreichen Bemerkungen z.B. in den Reisetagebüchern der (auch der Leher) Missionare hervor. Dennoch zeigen nur die Berliner Gesellschaft, gleich in § 2 (!), und der nach ihrem Vorbild entstandene RWVI (§ 9), sogar in ihren Statuten dafür ein Problembewusstsein.

Möglicherweise lässt der VFILU ganz bewusst hier auch eine Leerstelle, da seine Gründung unmittelbar mit der Taufe von Johannes Neander und seiner Einstellung als Missionar des Vereins zusammenhängt. Vielleicht gab es an dieser Stelle Unklarheiten, inwieweit hier bereits Proselytenhilfe erfolgte.

Definitiv wird an der Stellung zur Proselytenpflege deutlich, dass der VFILU trotz der Namensähnlichkeit sachlich kaum in Kontinuität zum bedeutenden Basler „Verein von Freunden Israels“ (gegründet 1831) steht, der durch sein Missionsblatt weithin die judenmissionarische Presse dominierte²⁵⁸. Denn dieser Basler Verein legte bereits in seiner Satzung²⁵⁹ einen besonderen Akzent auf die Proselytenpflege, zu deren Zweck er auch ein eigenes Proselytenhaus einrichtete.

6.2. Die Anerkennung des Vereins 1841

Obwohl diese Satzung wohl bereits im Laufe des Jahres 1839 (spätestens 1840) erstellt wurde und als Arbeitsgrundlage diente, bat der Verein erst am 25. Februar 1841 beim Königlich Hannoverschen Ministerium der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten um die

257 Die deutsche JM nahm erst lange nach dem Ende des VFILU mit der Gründung des „Ev.-luth. Centralverein für die Mission unter Israel“ (1870/71) unter der Federführung von Franz Delitzsch eine eindeutige konfessionelle Wende, wenn auch schon vorher einige „ev.-luth.“ Judenmissionsvereine (so Balhorn) existierten.

258 Auch im FIB wird häufig das Problem der Proselytenpflege besprochen vgl. z.B. FIB Bd. 4 Nr. 9 (April 1846), 287-302 und FIB Bd. 4 Nr. 11 (Oktober 1846), 363-379.

259 Vgl. Aring: Christliche Judenmission, 76f. (Hier sind auch die Statuten abgedruckt bes. § 2, §4).

Bestätigung der Statuten und damit um die Gewährung der kirchlich rechtlichen Grundlage²⁶⁰. Äußerer Anlass für diese Bitte können Predigtverbote in O. und B. 1840 gewesen sein²⁶¹. Das Ministerium gab seinerseits die Anfrage an das Stader Konsistorium mit der Bitte um eine Stellungnahme am 5. März 1841 weiter²⁶². In der 1841 beim Stader Konsistorium angelegten Akte zum VFILU ist ein schlecht leserlicher Briefentwurf vom 18. März zu finden²⁶³. Hieraus geht hervor, dass sich nun das Stader Konsistorium seinerseits bei der Kirchenkommission des Amtes Lehe nach dem „Geist und der Tendenz des Vereins“ erkundigte. Das Konsistorium bittet die Kirchenkommission auch darum, den Vereinsvorstand „über die geschehene Taufe zweier erwachsener Proselyten daselbst“ zu vernehmen, die anscheinend ohne vorherige Genehmigung des Konsistoriums geschehen ist²⁶⁴. Das sehr ausführliche Gutachten der Kirchenkommission (datiert auf den 25. April 1841) ergeht am 7. Mai 1841 an das königliche Konsistorium in Stade²⁶⁵. Das Konsistorium nimmt diesen Bericht zur Kenntnis und leitet ihn mit eigener Stellungnahme²⁶⁶ an das königliche Ministerium der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten am 27. Mai 1841 zur endgültigen Entscheidung weiter.

Am 16. Juli 1841 wurde die offizielle Anerkennung nur unter einigen Auflagen erteilt²⁶⁷: Erstens müsse sich der Verein der Aufsicht der Ortsprediger und der Kirchenkommission [was ist das?] in Lehe unterwerfen und dem Konsistorium in Stade regelmäßig einen JB vorlegen. Zweitens wurde dem Verein untersagt, Versammlungen ohne das Wissen der Ortspastoren zu halten und diesen „kirchliche Formen“ zu geben. Vorträge über „Religionsgegenstände“ sollten nur von „wirklichen Predigern“ gehalten werden. Hinter diesen Einschränkungen steckte noch das alte Konventikelverbot, das auch andere Missionsvereine zu spüren bekamen. Drittens wurde – eigentlich selbstverständlich – dem VFILU vorgeschrieben, Proselytentaufen nur durch einen ordentlichen Prediger vornehmen zu lassen. Diese seien vorher durch das Konsistorium in Stade zu genehmigen. Die in Lehe durchaus angebrachte Frage, ob für die Taufe in erster Linie der lutherische oder der reformierte Pastor zuständig sei, wurde offengelassen²⁶⁸.

260 Vgl. StA Stade Rep 83 Nr. 254 Bl. 13.

261 Vgl. FIB Bd. 3 Nr. 1 (Februar 1841), 26f.

262 Vgl. StA Stade Rep 83 Nr. 254 Bl. 1.

263 Ebd.

264 Ebd.

265 StA Stade Rep 83 Nr. 254 Bl. 3-8.

266 StA Stade Rep 83 Nr. 254 Bl. 9-10.

267 StA Stade Rep 83 Nr. 254 Bl. 13.

7. Biographien und Wirken der Missionare des VFILU

Während der rund 20jährigen Zeit seines Bestehens standen mit Johannes Neander, G. Sehwald und David A. Hefter drei Missionare in Diensten des VFILU.

Die Biographien dieser drei sollen, soweit es die Quellenlage zulässt, in diesem Abschnitt dargestellt werden.

7.1. Johannes Neander

Von allen drei Missionaren ist die Biographie Neanders am ehesten zu rekonstruieren, da sein Lebensweg in der erwecklichen Presse einen besonderen Niederschlag gefunden hat.

So sind sowohl seine Bekehrungsgeschichte²⁶⁹ als auch Treffen mit seinen Eltern nach der Bekehrung mehrfach abgedruckt worden²⁷⁰.

Das besondere Interesse an diesem ersten Judenmissionar des Leher Vereins ist darin begründet, dass Neander selber als Jude 1811 unter dem Namen Marcus Horch (andere Schreibweise Hoch oder Hoog) in Neubrück im Großherzogtum Posen geboren wurde²⁷¹. Seine Eltern, deren erstgeborener Sohn er war²⁷², waren nach seinen eigenen Angaben „strenge talmudische Juden, mein Vater besonders ein eifriger, gelehrter Talmudist“²⁷³ und offenbar ein Anhänger des osteuropäischen Chassidismus²⁷⁴. Seit seinem achten Lebensjahr erhielt er Hebräischunterricht, Pentateuch- und „Jarchi-“ [Raschi?] Lektüre, da seine Eltern für ihn den Rabbinerberuf vorgesehen hatten²⁷⁵.

Von seinem vierzehnten bis dreiundzwanzigsten Lebensjahr besuchte er verschiedene Talmudschulen in Posen, ohne jedoch - trotz eifrigen Studiums - religiöse Befriedigung zu finden. „Ich versenkte mich in das tiefe Labyrinth rabbinischer Subtilitäten und Sophisterei, verwickelte mich in eine tausendgliedrige Kette von lauter Kleinlichkeiten, erschöpfte mich in dem Streben, über die eine oder andere Sache aufgeklärt zu werden, gerieth aber nur immer tiefer ins Labyrinth hinein“²⁷⁶. Mit 25 Jahren erkannte er, dass die „Worte der Rabbinen [...] in Wahrheit nicht mit Gottes hochheiligem Worte übereinstimmen“; der immer als wahr angenommene Zusammenhang von schriftlicher und mündlicher Tora zerfiel für ihn. Innere Gewissenkämpfe waren die Folge, zumal er als Rabbiner in einer nicht namentlich bekannten deutschen jüdischen Gemeinde in „H.“ ca. um 1833 arbeitete²⁷⁷:

268 Zu den Einschränkungen vgl. Brauer: Missionsanstalten, 31f.

269 Bekehrungsgeschichte des Missionars Joh. Neander. Von ihm selbst beschrieben, in einem Brief an den Herausgeber der Voice of Israel (Voice of Israel 1845, 170ff.), in: FIB Bd. 4, Nr. 7 Oktober 1845, 228-236.

270 Außerdem sind nach LeRoi folgende biographisch orientierte Artikel über Neander erschienen, die mir allerdings nicht zugänglich waren: „Jewish Witness, that is the Christ“ No. 6 London 1848; „Freund Israels“ Basel (Juni 1886), „Freund Israels“ Baltimore 1887,3-5 (vgl. LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. II., 139).

271 Biographische Daten bei LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden, 139.

272 Vgl. 3. JB Lehe 1842, 42f.

273 Vgl. FIB Bd. 4, Nr. 7 Oktober 1845, 229.

274 Vgl. a.a.O., 229.

275 Vgl. a.a.O., 229.

276 A.a.O., 229.

277 Am 29. August 1840 kommt er in seine alte Gemeinde (wohl nahe Hildesheim oder sogar in Hildesheim?) zurück, um dort den Gottesdienst zu besuchen und seinen früheren Gemeindegliedern Christum zu verkündigen. In diesem Zusammenhang erwähnt er, dass er hier vor „rund sieben Jahren“ angestellt war

„In meiner Jugend als Lehrer war ich eifrig für das jetzige rabbinische Judenthum. Ich quälte und erschöpfte mich, indem ich mich bestrebte, durch die Werke des Gesetzes ein reines und heiliges Leben vor meinem Gott zu führen; denn selbst als Kind sah ich ein, die Sünde sey ein Gräuel vor Gott; Sinai's Donner hallten und widerhallten in meinem Herzen; das gewaltige Wort, aus dem Munde eines allmächtigen Gottes hervorgegangen: Verflucht ist der, welcher mein Gesetz nicht hält [vgl. z.B. Dtn. 27,26; Jer 11,3; Ps 119,21], drückte mich in dieser meiner Jugendzeit zur Erde nieder; wie mit Flammenbuchstaben war es in meinem Herzen geschrieben: 'Gott ist ein heiliger Gott, Gott ist ein gerechter Gott, der die Sünde verabscheut [...]'. Durch all meine Mühe jedoch erlangte ich keinen Frieden; weit, weit von mir war die Ruhe, nach der ich mich sehnte“²⁷⁸.

In dieser inneren Verfassung suchte er Kontakte zu Christen, wovon einige Lehrer und Theologiestudenten waren. Diese vermittelten ihm die historisch-kritische Forschung, die Anschauungen de Wettes und Eichhorns²⁷⁹. Vom orthodoxen Juden wandelte er sich zu einem Anhänger des „neuern Judenthums; ich wurde ein Rationalist“²⁸⁰. Diese Wende machte ihn aber nach eigener Auffassung nicht frei; vielmehr schien es ihm so, als habe er die „Ketten des Aberglaubens“ gegen die des „Unglaubens“ getauscht. Wieder kehrte er zum orthodoxen Judentum zurück und rang um Wahrheit: „Ich lag zuweilen die ganze Nacht auf dem harten Fußboden, kasteite meinen Leib, jammerte und schrie laut. Die alten Juden, denen es zu Ohren kam, hielten mich für einen Heiligen; und die neuen Juden sagten zu mir: 'Sey kein Narr!' Ach, das waren Jahre [!] der Angst und des Schreckens, ich war oft nahe dran, zu verzweifeln“²⁸¹. Die Schilderungen erinnern an zahlreiche Biographien der großen Gestalten der EB (L. Harms, Schlichthorst), die, nach Wahrheit hungernd, Wissen sammelten, ohne inneren Frieden zu finden²⁸².

Doch die mehrere Jahre dauernden inneren Kämpfe scheinen ihn nicht davon abgehalten zu haben, weiterhin als jüdischer Lehrer zu arbeiten. Denn als solcher kam er 1838 in die jüdische Gemeinde nach Lehe, die kurz zuvor ihren Rabbiner Reinhard zum Christentum übertreten sah (4.4.). Er wurde dorthin berufen und fand nach eigener Angabe dort einen „sehr

(vgl. 2. JB Lehe (1841), 38). Einmal erwähnt Neander auch, dass er in Stammen bzw. bei Stammen Lehrer gewesen sei (vgl. a.a.O., 35; Vgl. auch MBRW Nr.6 Juni 1846).

278 FIB Bd. 4. Nr. 7 Oktober 1845, 230f.

279 Vgl. a.a.O., 231.

280 A.a.O., 231.

281 A.a.O., 232.

282 Vgl. auch Tholuck, August: Guido und Julius. Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers, Hamburg ¹1823 [⁴1832]. Tholuck selbst bezeichnet dieses autobiographisch geprägte Buch als eine Antwort auf de Wettes „Theodor“, als „Anti-Theodor (vgl. Wesseling: Art. Tholuck, 1257).

vergnüglichen Posten“, was man auf Grund des kargen Gehaltes und der schwierigen Gemeindesituation kaum glauben mag, zumal er auch selber die Gemeinde als „sehr gleichgültig in Bezug auf Religion“ schildert²⁸³.

In Lehe knüpfte er auch Kontakt mit den evangelischen Pastoren Rodatz (luth.) und Müller (ref.) und anderen Christen, die sich deutlich von den Christen abhoben, die er früher kennengelernt hatte. Anders als seine ersten Kontakte handelte es sich diesmal um Anhänger der EB. „Sie sprachen von dem geoffenbarten Worte des Alten Testaments mit Herzenswärme und Enthusiasmus, und zum ersten Mal hörte ich ein mächtiges Zeugniß für die christliche Lehre; mein ganzes Herz wurde dawider aufgeregt“²⁸⁴. Durch diese Christen, wahrscheinlich besonders durch P. Müller, der schon auf Reinhard gewirkt haben muss, wurde ihm die Zuordnung vom Alten und Neuen Testament als Weissagung und Erfüllung vermittelt. Besonders Jes 53 und Apg 9 wurden für ihn zu Schlüsselkapiteln, bis er schließlich erkannte, dass Jesus die „Quelle des Heils und ewigen Lebens“ ist²⁸⁵. Neanders Wahrheitssuche, die ihn nach eigenen Angaben mehr und mehr dahin geführt hatte „das Judentum in jetziger Gestalt als ein[en] verwester[n] Leichnam, als ein längst erstorbenes Wesen“ anzusehen, fand Ruhe. Neander war, nach einer Selbstaussage einem früheren Weggefährten gegenüber, seiner eigenen Sünde auch vor der Bekehrung bewusst, doch sah er nicht, wie seine Entfernung zu Gott zu überbrücken sei: „Und nun siehe, der Gott unserer Väter hat mir das Auge aufgethan und hat mich sehen lassen Sein großes Erbarmen, dass Er auch mich glücklich und höchst selig machen will, durch Seine große Liebe, die sich in unserm hochgelobten Messias in Jesu Christe, aufs Wunderbarste offenbaret hat, der auch für mich als ein Opfer sich hingab, damit ich gerettet würde und gereinigt von aller Sünde“²⁸⁶.

Diese einschneidende Wende, die ihn der Sündenvergebung durch das alleinige Versöhnungsoffer, Gottes Lamm, sicher machte, versuchte er, auch an seine Gemeinde im Schulunterricht und bei Hausbesuchen zu vermitteln²⁸⁷. Dies musste zum Eklat führen, der auch durch Gespräche und Interventionen des über Briefe verständigten Vaters nicht behoben werden konnte. Seine Familie trauerte nun um ihn als einen Toten. Doch trotz aller

283 „Die Juden an diesem Orte sind sehr gleichgültig in Bezug auf Religion, und es wurde nicht verlangt, daß ich einen öffentlichen Vortrag am Sabbath halten solle. Ich suchte religiöse Leute auf, aber unter den Juden gab es nicht Einen, in welchem ein reges Streben nach dem allein wahren Gute war; meine Ermahnungen und Erinnerungen waren alle vergeblich“ (FIB Bd. 4. Nr. 7 Oktober 1845, 233).

284 A.a.O., 233.

285 Vgl. a.a.O., 234.

286 2. JB Lehe (1841), 30f.

287 Vgl. FIB Bd. 4. Nr. 7 Oktober 1845, 234.

Widerstände hielt er an seinem Glauben fest und wurde nach erteiltem Taufunterricht von Pastor Müller am 9. Dezember 1838 auf den Namen Johannes Neander getauft²⁸⁸.

Kurz nach seiner Taufe muss Neander damit begonnen haben, seine missionarische Tätigkeit unter Juden zu entfalten, die rund fünf Monate später, Pfingsten 1839, zur Gründung des VFILU als Unterstützerverein für die Arbeit Neanders führte. Da anders als bei den übrigen in etwa zeitgleich entstandenen Judenmissionsgesellschaften neben der Bekehrung der Juden auch die Weckung der Liebe für Israel unter Christen mit zu den Vereinszielen gehörte (vgl. 6.1.) und in recht kurzer Zeit trotz der jüdenfeindlichen Stimmung im Ort (vgl. 4.4.) ein Judenmissionsverein auf breiter Basis entstand, kann auch davon ausgegangen werden, dass Neander in den beiden Kirchengemeinden vor Ort und in Sievern um Liebe für die Juden geworben hat. Die Liebe für das Volk, dem er entstammte, und der tiefe Wunsch, „Israel aus dem schweren Druck der Menschensatzungen heraus zu reißen“, wie er es empfand, scheint überhaupt *das* Motiv für Neander gewesen zu sein, Judenmissionar zu werden²⁸⁹.

In den ersten Jahren des Vereins reiste Neander - außer nach Ostfriesland, ins Braunschweigische und Minden-Ravensbergische - auch regelmäßig für einige Tage zur großen Messe nach Frankfurt / Oder, wo zahlreiche jüdische Kaufleute sich einfanden²⁹⁰. Hier kooperierte Neander auch mit den Missionaren der LSPCJ (Bellson, Hartmann, Graf) und BGBCJ (Teichler und Jacobson)²⁹¹.

Unter den dortigen jüdischen Kaufleuten befanden sich sowohl 1841 als auch 1842 Familienangehörige Neanders. Durch einen Cousin, der noch 1841 „sehr bitter“ gegen Neander war, erfuhr er 1842, dass auch sein Vater bald kommen werde²⁹². Dieses Zusammentreffen von Vater und Sohn, das zur Versöhnung der beiden führte, wurde von Neander im 3. JB geschildert²⁹³ und muss derartig bewegend gewirkt haben, dass es in zahlreichen erwecklichen Zeitschriften abgedruckt wurde²⁹⁴. Auch der im folgenden Sommer 1843 unternommene – ebenfalls versöhnliche - Besuch von Neander zu Hause bei seinen Eltern und Geschwistern,

288 Vgl. a.a.O., 236. Nicht 1839, sondern 1838 muss das Taufjahr gewesen sein.

289 Vgl. 2. JB Lehe (1841), 26f.

290 Vgl. 2. und 3. JB Lehe (1841 / 1842).

291 Vgl. 3. JB Lehe (1842), 32.

292 Vgl. 3. JB Lehe (1842), 33.

293 Vgl. a.a.O., 43ff. In einer langen Unterhaltung versichert Neander danach seinem Vater, dass er an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs glaube. Am Ende des Gesprächs steht die Antwort des Vaters: „Feindlich sind wir gegen Dich gesinnt gewesen, und hätte ich Dich vor zwei Jahren so bei mir gehabt, ich hätte Dich mit kalten Blute durchstoßen; allein ich tröste mich damit, dass es mehreren Eltern so gehet, und dazu bleibst Du doch unser Kind, und unser Herz bewegt sich, so oft wir an Dich denken“ (3. JB Lehe, 42).

294 So in den NNRG 27. Jg. (September 1843), 401-407 und im MBRW Nr. 1 – Nr. 3 März 1845.

den Neander im nicht mehr erhaltenen 4. JB schildert, wurde vom Basler Freund Israels wiederabgedruckt und damit einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht²⁹⁵.

Nach der Taufe, der folgenden Anstellung als Missionar des Leher Vereins und der Versöhnung mit seiner Familie stellte die Berufung Neanders nach Amerika als Missionar der dortigen „Gesellschaft zur Verbesserung der Lage der Juden“²⁹⁶ in New York 1845²⁹⁷ den nächsten Einschnitt in seiner Biographie dar. Er verlässt den VFILU und seinen inzwischen dazugestoßenen Kollegen Sehrwald und wandert in die USA aus²⁹⁸. Allerdings bleibt er zumindest noch anfänglich mit Lehe in Kontakt²⁹⁹. In New York wird er zunächst Vorsteher des neueröffneten Proselytenhauses der o.g. Gesellschaft „in welchem Juden, die ernstlich nach der Wahrheit forschen, Aufnahme, gegen Verfolgung Zuflucht, und zugleich den nöthigen Unterricht finden können“³⁰⁰. Doch bald nach Amtsantritt nahm der ursprünglich in Straßburg tätige Missionar Lichtenstein Neanders Platz ein, der nun schwerpunktmäßig in den Reisedienst ging, wo er, unterstützt durch die beiden anderen Missionare Bonhomme und Bernheim, abwechselnd in den großen Hafestädten Baltimore und Charleston sowie in Philadelphia als Missionar wirken sollte³⁰¹. Das Augenmerk wird hier mit Sicherheit auf ankommende jüdische Einwanderer gerichtet gewesen sein³⁰².

Wie sein Kollege Lichtenstein blieb auch Neander nur kurz in Diensten der New Yorker Gesellschaft, bevor er sie wieder verließ. Seiner reformierten Taufe entsprechend schloss er sich der presbyterianischen Kirche an und wurde einer ihrer Pastoren³⁰³. Johannes Neander starb 1887 in Brooklyn³⁰⁴.

7.2. Gottlob Sehrwald (1812 - 1847)

Der zweite Missionar des Leher Vereins war der Kandidat der Theologie Gottlob Sehrwald³⁰⁵.

Heinrich Ludwig Carl Gottlob Sehrwald wurde am 21. Juli 1812 in der Grafschaft Hohenstein im Königreich Hannover zu Sülzhain im Harz geboren. Sein Vater war dort seit 1795 Pastor, starb jedoch bereits

295 Vgl. FIB Bd. 4 Nr. 3 1844, 100-104.

296 Zur Gesellschaft vgl. AMZtg [No. 18 \(1845\), 267](#).

297 Vgl. AMZtg No. 6 (1845), 93f.

298 Der Wechsel von Neander nach Amerika führte dabei nicht zu einem Kontaktabbruch des VFILU mit ihm. So veröffentlichte der Verein im 7. JB Auszüge aus dessen New Yorker Tagebuch (vgl. 7. JB Lehe (1847), 13-16; vgl. auch den Wiederabdruck im MBRW Nr. 10 Oktober 1848).

299 Im 6. JB Lehe (1846) werden drei Briefe von Neander aus New York (vom 16. Juni, 10. Juli und 24. September 1845) auszugsweise zitiert, in denen er v.a. über die JM in New York berichtet (vgl. 6. JB Lehe (1846), 30-32).

300 AMZtg No. 22 (1846), 267.

301 Vgl. AMZtg No. 22 (1846), 278.

302 Vgl. dazu AMZtg No. 6 (1848), 72.

303 Vgl. LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. II., 140.

304 Vgl. ebd.

305 [Leider ist die Kandidatenakte Sehrwalds im zweiten Weltkrieg zerstört worden](#) (Email Dr. Otte vom 20.12.2006), der sich dabei auf das Verzeichnis der verbrannten Personalakten bezieht. Laut diesem Verzeichnis befanden sich auch in dieser Akte die ersten vier Jahresberichte des VFILU (1840-1843), die gleichfalls verloren gegangen sind.

1820³⁰⁶, so daß Sehrwald früh Waise wurde. Seinem Nachruf im 7. Leher JB³⁰⁷ 1848 ist zu entnehmen, dass er daraufhin im Waisenhaus in Halle erzogen wurde. Hier wird der pietistische Geist ihn geprägt haben. Das Studium der Theologie nahm er gleichfalls in Halle auf und wechselte dann nach Göttingen. Während seiner Hallenser Zeit wird er dabei Tholuck kennengelernt haben, ob er durch ihn erweckt wurde („Tholucksches Sofa“) oder dies bereits vorher geschah, ist nicht bekannt. Sicher ist jedoch, dass er bereits als erweckter Theologiestudent nach Göttingen kam, denn sonst hätte er nicht, wie er später bemerkt, während seines Studiums in Göttingen oft beklagt, „daß dort kein Missionsverein sei und Alles was sich damals zu Stande bringen ließ, war ein Lesezirkel von Missionsblättern unter Wenigen“³⁰⁸.

Aus dieser und anderen Bemerkungen wie auch aus der Wahl seines Studienschwerpunkts, Altes Testament und orientalische Sprachen (Hebräisch, Arabisch, Sanskrit) darf man schließen, dass auch bereits in Halle sein Interesse an der (Juden-) Mission erwacht war³⁰⁹; dies kann durch den Einfluss Tholucks (besonders die Betonung der Sprachen würde für den Einfluss des „Sprachengenies“ Tholuck sprechen), was wohl am Naheliegendsten ist, oder durch das „Charisma des Ortes“ des Callenbergischen Institutum Judaicum hervorgerufen worden sein.

Nach einer wohl nur kurzen Tätigkeit als Hauslehrer bei der Familie Eichsfeldt (?), einer der „Oberen aus dem

Harz“³¹⁰, tritt Sehrwald 1842 in die Dienste des VFILU311. Die Initiative ging dabei von Sehrwald selber aus, der durch eine Aufforderung des Berliner Missionsvereins an die Kandidaten des Predigtamtes, sich der Tätigkeit unter Israel zu widmen, auf Lehe aufmerksam geworden war³¹². Sehrwald hatte offenbar auch Kontakt zu Neander; so erwähnt der JB 1841 eine Spende von ihm, die durch Neander dem Verein überbracht wurde. Diese Begegnung ermutigte ihn zu einer schriftlichen Anfrage beim VFILU313. Dies traf gleichzeitig mit dem Schreiben der OEMG in Lehe ein, das dem VFILU den Vorschlag der Jahresversammlung mitteilte, Lehe solle einen zweiten Agenten anstellen und ihn mit Neander gemeinsam reisen lassen „wobei die Meinung geäußert wurde, dass ein als Christ geborener Agent besonders zweckmäßig sein würde, da einem Solchen von Seiten der

306 Vgl. Meyer: Pastoren der Landeskirchen Hannovers Bd. II., 424.

307 Vgl. 7. JB Lehe (1848), 17-20.

308 Vgl. a.a.O., 4. Der Göttinger Missionsverein wurde erst 1837 gegründet (zum Missionsverein vgl. Haccius: HMG I., 293-309).

309 „Seine gründlichen Studien des Alten Testaments hatten ihm einen tiefern Blick in die Bestimmung des Volkes Israel aufgeschlossen, sie hatten ihn mit Liebe für dies Volk erfüllt, er sah es mit christlicher Wehmuth an, wie es ohne Altar, ohne Tempel, ohne Priester, ohne Leibrock in der Irre wandelte; auch hatte ihn der Herr auf wunderbaren Wegen durch tiefe Lebenserfahrungen von der Finsterniß zu seinem wunderbarlichen Lichte geführt und ihn mit der Demuth erfüllt, welche der in so hohem Grade besitzen muß, welcher Israel den Gekreuzigten und Auferstandenen verkündigen will“ (7. JB Lehe (1848), 18).

310 Vgl. Sehrwald an Wichern (7.1.1847), Ar. RH Best. 81 B Nr. 4264. Offenbar blieb Sehrwald auch nach Beendigung seiner Tätigkeit mit seinem Schüler Georg in Kontakt. Dieser erlebte eine Bekehrung, studierte Theologie und versuchte nun über Sehrwald und Wichern an eine christliche Familie als Hauslehrer vermittelt zu werden. Seine verwitwete Mutter wurde Vorsteherin des Friederikenstiftes in Hannover (vgl. ebd.).

311 Vgl. ebd.

312 Vgl. 3. JB Lehe (1842), 9.

313 Vgl. ebd.

Israeliten nicht der Vorwurf der Abtrünnigkeit entgegen kommen würde“³¹⁴. Auf Grund des Zusammentreffens dieser beiden Schreiben fanden Ende 1841 Gespräche zwischen den beiden Schwesternvereinen in Lehe und Bremen statt. Schließlich wurde auf Vorschlag der Bremer der Beschluss gefasst, Sehrwald zunächst probeweise für ein Jahr einzustellen, um neben Neander zu arbeiten. Damit trat der Verein von Freunden Israels deutlich als JMG hervor, die mehr war und mehr bezweckte als „nur“ eine humanitäre Versorgung eines jüdischen Konvertiten, der durch die Taufe sein soziales Netz verloren hatte.

Nachdem Sehrwald im Frühjahr 1842 sein drittes Examen bestanden hatte und vom Konsistorium in Hannover das Einverständnis eingeholt hatte, für den Verein zu arbeiten³¹⁵ - offenbar dachte er daran, nach einer gewissen Zeit ins Pfarramt zu wechseln oder sich doch nicht alle Chancen darauf zu verbauen - kam er zum Jahresfest 1842 nach Lehe, „um gleich nach demselben mit Neander seine erste Missionsreise unter Israel anzutreten“³¹⁶. „Länger als

vier Jahre ist er, anfangs in Verbindung mit dem bekannten Proselyten Neander, später allein, meist in den hannoverschen Landen umhergezogen, die verschmachteten und zerstreuten Kinder Israel aufzusuchen und ihnen den Trost des Heilandes zu bringen“³¹⁷. Neben den zahlreichen Reisen gehörte auch ihre gemeinsame Arbeit unter den auswandernden Juden in Bremerhaven zu ihren Haupttätigkeiten³¹⁸. Nachdem Neander im April 1845 aus den Diensten des Vereins austrat, musste Sehrwald als einzig verbliebener Agent längere Reisen auf sich nehmen, um auch die früher von Neander besuchten Gebiete mit abzudecken³¹⁹.

Dabei versuchte er, den Statuten des Vereins folgend, Juden für Christus zu gewinnen, indem er sie oft zuhause besuchte und liebevoll mit ihnen umging, was sie sonst von Christen oft nicht gewohnt waren. Er reagierte bei diesen Besuchen zumeist auf Fragen seiner jüdischen Gegenüber und versuchte seinerseits, ihnen das Neue Testament vom Alten her, gemäß dem Modell von Weissagung und Erfüllung, zu erklären³²⁰. Das Ziel seiner Arbeit war dabei nicht die Assimilierung der Juden, wie die christliche Gesellschaft es meist verlangte, sondern ihre Bekehrung zu Christus. Zu diesem Zweck verteilte er neben der hebräischen Bibel auch Psalter mit deutscher Übersetzung und Traktate wie die „Worte der Liebe“³²¹.

Neben dieser klassischen Missionstätigkeit an den Juden widmete sich Sehrwald auch der zweiten Adressatengruppe, den Christen, und versuchte auf Missionsfesten, unter ihnen Liebe

314 A.a.O., 10. Die Frage kommt dabei auf, ob Neander dieser Vorwurf gemacht wurde.

315 Die in Sehrwalds verbrannter Personalakte ursprünglich vorhandenen vier Jahresberichte stellten mit Sicherheit die Entscheidungsgrundlage für das Konsistorium dar. Offenbar haben sie nicht den Verdacht der Sektiererei erregt, wozu auch die Namen der bedeutenden Spender mit beigetragen haben dürften.

316 3. JB Lehe, 11.

317 7. JB Lehe 18.

318 Vgl. 10. JB OEMG (1844), 56.

319 Vgl. 6. JB Lehe, 14f.

320 Vgl. a.a.O., 35.

321 Vgl. a.a.O., 39f.

für die JM und zu den in den Orten lebenden Juden zu wecken³²². Nachdem für die Heiden ein Eifer erwacht sei, solle man Israel nicht vergessen³²³. Sehrwald wandte sich also v.a. an bereits erweckte Christen, die schon zu den Unterstützern der HM gehörten. Auch in diesen Kreisen schien demnach die Liebe für Israel und die JM keineswegs selbstverständlich gewesen zu sein.

Der regionale Schwerpunkt seiner Tätigkeit lag dabei auf dem Hamburger Raum, wo er besonders die Wintermonate verbrachte. Neben eigenen Studien des Alten Testaments und der rabbinischen Literatur³²⁴, erteilte er hier mindestens vier Juden bzw. Jüdinnen Taufunterricht. Die erste wurde am 5. Dezember 1844 durch Pastor von Ahsen getauft³²⁵. Noch am selben Abend kam eine aus Emden gebürtige Jüdin, Henriette Weinthal, zu Sehrwald und erhielt bis Ostern 1845 täglichen Taufunterricht, unterstützt wurde er dabei von einer christlichen Freundin³²⁶. Ihre Taufe fand am 10. April durch Pastor Rautenberg statt. Auch in seinem letzten Winterhalbjahr in Hamburg (von Mitte Oktober 1845 bis Mitte Mai 1846) bereitete er zwei Proselyten, einen Handwerker („Professionist“) und eine Jüdin auf ihre Taufen vor, die am 29.1. bzw. 11.5. 1846 stattfanden³²⁷.

Neben dieser Missionstätigkeit „von Mensch zu Mensch“, die zumindest einige Konvertiten hervorgebracht hat, ist auch Sehrwalds Wirken als Mitarbeiter an dem judenmissionarischen Blatt DE von hoher Bedeutung. Mit dieser vom Londoner Missionar Hartmann³²⁸ in Frankfurt / Oder und dem dortigen (mehrheitlich aus Unierten bestehenden) Proselytenverein herausgegeben Zeitschrift machte er „in Verbindung anderer Freunde den Versuch, die Missionsthätigkeit schriftlich zu üben [...]. [DE] bespricht jüdische Lehren, Gebräuche, neue Bücher, und sucht, indem sie die christlichen Leser mit den jüdischen Zuständen bekannt macht, zugleich den Juden aus der alleinigen Quelle der Wahrheit, der Schrift, Belehrung zu ertheilen. Sie ist also schriftkundigen Christen zu empfehlen, zur Erweiterung des Judenthums, und auch geeignet, Juden, die einige Bildung besitzen, in die Hände gegeben zu werden. Wir haben einige Ex. [scil. Exemplare] derselben gehalten, und dieselben sind auch von Miss. [scil Missionar] Sehrwald an verschiedenen Orthen mitgetheilt und nicht ohne Interesse gelesen

322 Vgl. a.a.O., 37; vgl. auch 7. JB Lehe, 5. 1848 hatte Sehrwald sogar die Möglichkeit, auf der Jahresfeier des Göttinger Missionsvereins in der Aula der Universität kurz zu sprechen (vgl. a.a.O., 4). Allerdings scheint dies nicht sonderlich erfolgreich gewesen zu sein, da weder Spenden aus Göttingen verzeichnet werden noch der Auftritt von Sehrwald in den Jahresberichten des Göttinger Missionsvereins nur erwähnt wird.

323 Vgl. 7. JB Lehe, 4.

324 Vgl. 6. JB Lehe, 13f.

325 Vgl. a.a.O., 13.

326 Vgl. a.a.O., 13.33.

327 Vgl. 7. JB Lehe, 4.

328 Laut Aring war Hartmann für die LSPCJ zwischen ca. 1835-1843 in Fraustadt / Schlesien als Missionar tätig, was mit Sicherheit einige Reisetätigkeit mit einschloss (Aring: Christen und Juden heute, 205f.10). 1857 soll er als Missionar schwerpunktmäßig in Breslau tätig gewesen sein (a.a.O., 210). Im 3. JB ist vermerkt, dass auf der Frankfurter Messe 1841 Neander zusammen mit einigen Berliner Missionaren und den Londoner Missionaren, Hartmann und seinem Kollegen J.H. Graf (ebenfalls Fraustadt), gearbeitet hat (vgl. 3. JB Lehe (1842), 32). Spätestens seit dieser Zeit, also bereits knapp zwei Jahre nach der Gründung des VFILU, muss es daher Kontakte persönlicher Art zwischen Hartmann und Lehe und – offiziellerseits – zwischen dem VFILU und der LSPCJ gegeben haben. Hartmann wird im 7. JB. noch einmal kurz erwähnt.

worden³²⁹. Obwohl die Zeitschrift in der Tat ein erhebliches Niveau erreichte und mit Sehrwald auch ein Agent des VFILU sie unterstützte, scheint sie bei Freunden der JM auf dem Lande kaum angenommen worden zu sein. Denn es finden sich zwar regelmäßig in den Einnahmeaufstellungen der Leher Jahresberichte für den FIB Einnahmen, doch für DE scheint es kaum Abnehmer gegeben zu haben. Bedeutend für die Biographie von Sehrwald ist der in dieser Zeitschrift erschienene und von ihm verfasste Briefwechsel „Über Judenthum und Christenthum“, der ihn als Kenner des damaligen Judentums ausweist und Einblicke in sein Verständnis des Judentums gewährt³³⁰. Sein Interesse an Judaistik wird auch an seiner Klage auf der Missionskonferenz Anfang September in Berlin³³¹ deutlich, „daß an den Universitäten zu wenig Rabbinisch gelehrt, auch keine hinreichende Kenntniß des neuern rabbinischen Judenthums überhaupt mitgetheilt werde, ja nicht einmal Israels Bestimmung und die Verheißungen des A.T. so erklärt würden, daß die jungen Theologen die rechte Ansicht über und das rechte Gefühl für das Volk Gottes bekämen“³³². Hier zeigt sich bei Sehrwald, ähnlich wie später bei Delitzsch, unter dem Vorzeichen der JM das Verlangen nach einer christlichen Judaistik an den Universitäten.

Während Sehrwald sich um ein tiefes auch intellektuelles Durchdringen des Judentums und seiner Strömungen bemüht zu haben scheint, war seine konfessionelle (eigentlich lutherische) Identität nicht sonderlich ausgeprägt. Dies zeigt sich nicht nur im bloßen Faktum seiner Anstellung in einem Verein, der von Reformierten und Lutheranern getragen wird und seiner Mitarbeit an DE, sondern auch an der Kooperation mit Mitarbeitern der LSPCJ bei den Messen in Frankfurt / Oder, die trotz der konfessionellen Unterschiede zur anglikanisch geprägten LSPCJ in seinen Schilderungen in den Jahresberichten als selbstverständlich erscheinen. Auch Berührungspunkte in Bezug auf die (unierte) BGBCJ scheint er bei den gemeinsamen Einsätzen auf der Frankfurter Messe nicht gehabt zu haben. Auch sonst hielt Sehrwald Kontakt mit Angehörigen anderer Konfessionen: So stand er in Kontakt mit dem Sekretär und Agenten des (unierten) RWVI und setzte die von Neander begonnene Korrespondenz „mit dem Agenten der Baseler Vereine [sic!]“ fort³³³. Die Bibeln, die er bei Einsätzen in Ostfriesland und Hamburg verteilte, bezog Sehrwald von J.G. Oncken, dem Gründervater der deutschen Baptistenbewegung (seit 1834), der in der ersten Hälfte der 1840er Jahre in Hamburg Agent der Edinburgher und Amerikanischen Bibelgesellschaft war³³⁴.

Offenbar ist er vorübergehend in Frankfurt / Main tätig gewesen (vgl. 7. JB Lehe (1848), 4).

329 6. JB Lehe, 14.

330 Vgl. Exkurs 1.

331 Die AMZtg weiß von einer Missionskonferenz in Berlin Anfang September nichts zu berichten, erwähnt wird allerdings der zweite Allgemeine deutsche Missionstag, der jedoch in Barmen Ende August 1847 stattfand. Zudem wird der VFILU hier nicht unter den teilnehmenden Gesellschaften aufgeführt, wie überhaupt Judenmissionsgesellschaften fehlen. Freilich könnte Sehrwald auf Grund der guten Kontakte in Kassel auch als Abgeordneter der Kurhessischen Missionsgesellschaft oder des Waldecker Missionsvereins vertreten gewesen sein, die unter den Teilnehmern erwähnt werden; doch dies ist keineswegs erwiesen. Bemerkenswert erscheint es jedoch, dass eine solche Missionskonferenz, die eine „Privatkonferenz“ nach sich zog, in der gewöhnlich gut informierten AMZtg keine Erwähnung fand.

332 7. JB Lehe, 4.5.

333 6. JB, 21.

334 Vgl. a.a.O., 19f. Zu Oncken vgl. Dahms: Oncken, 1011-1014.

Seine konfessionell indifferente Haltung tritt auch in seinem Taufunterricht hervor. So berichtet er im 6. JB, dass er mit Henriette Weinthal täglich die „ersten drei Hauptstücke des Katechismus“ wiederholt habe³³⁵. Die kontroverstheologisch zu diskutierenden Hauptstücke von der Hl. Taufe und vom Hl. Abendmahl lässt er also aus! Die Trennungslinie verläuft also für Sehrwald, seiner biblizistischen Grundhaltung und seinem Heiligungsstreben entsprechend³³⁶, nicht zwischen den Konfessionen (ganz anders in etwa zeitgleich A. Petri), sondern er scheidet vielmehr scharf zwischen Glaube und Unglaube, Bekehrten und nicht Bekehrten³³⁷. Dennoch vollzieht er – nach den vorliegenden Quellen – nicht den Austritt aus der lutherischen Hannoverschen Landeskirche, sondern verbleibt in ihr als Kandidat der Theologie bis zu seinem frühen Tod.

Seit Februar 1845 litt Sehrwald wiederholt an verschiedenen Krankheiten (u.a. Gelbsucht)³³⁸, was seine Arbeitskraft stark dezimierte. So konnte er 1847 nur schwer erkrankt an einer Missionskonferenz in Berlin teilnehmen³³⁹. Im November erkrankte er in Münden, wohl bei Angehörigen seiner verstorbenen Schwester, schwer an Brustleiden, Atemnot, Fieber und Lungenschwindsucht. Freunde aus Kassel holten ihn zu sich, wo sie ihn noch einige Wochen pflegten³⁴⁰. Seinen letzten Brief nach Lehe schreibt er am 18.01.1847 mit der Mitteilung, dass der Kasseler Verein den ersten eigenen Bericht drucken lasse; und selbst in seinen letzten Tagen, kaum bei Kräften, liest und schreibt er über Israel. Am 13. Februar ergeht die Meldung von seinem Tode an den VFILU. Den schmerzvollen Todeskampf soll er in fortwährendem Gebet durchlebt haben³⁴¹. DE, zu dessen Mitarbeitern Sehrwald gehörte, würdigte ihn mit einem Nachruf, der auch im MBRW abgedruckt wurde³⁴². Eine nicht mehr auffindbare Lithographie von ihm wurde vor seinem Tod gemacht, um für sein Grab ein Kreuz erstellen lassen zu können. Etwaige Überschüsse sollten der JM zufließen. Die Verbreitung geschah über DE, Pfarrer Saul (vgl. 8.4.4.) und Freunde in Kassel³⁴³.

Exkurs 1: Sehrwalds „Briefe über Judenthum und Christenthum“

Aus dem Nachruf auf Sehrwald in DE³⁴⁴ geht hervor, dass die (wegen seines Todes unvollständige) Aufsatzreihe³⁴⁵ „Briefe über Judenthum und Christenthum“ von ihm stammte. Es handelt sich dabei, abgesehen von den in den Leher Jahresberichten in Auszügen wiedergegebenen Reisetagebucheinträgen und einem kurzen Artikel in der EKZ³⁴⁶, wohl um die einzigen noch erhaltenen schriftlichen Äußerungen Sehrwalds.

Sehrwald konstruiert in diesen sechs „Briefen“ die Korrespondenz dreier Jugendfreunde (David, Simon, Marcus), die seit vielen Jahren nichts mehr voneinander gehört haben. Als

335 Vgl. a.a.O., 13.

336 Vgl. 7. JB Lehe, 18f.

337 Vgl. z.B. 6. JB, 39.

338 Vgl. a.a.O., 14.

339 Vgl. 7. JB Lehe, 4.

340 Vgl. Sehrwald an Wichern (7.1.1847), Ar. RH Best. 81 B Nr. 4264. Die dort angegebene Adresse lautet: „Kaufm. Wilh. Magnus in Cassel“.

341 Vgl. zum Sterben von Sehrwald a.a.O., 5-9.

342 Vgl. DE 1847 Heft 3, 52 bzw. MBRW 1847 Nr. 4 (April). Dasselbe Blatt druckt auch den im 7. Leher JB abgegebenen Bericht von Sehrwalds Leidens- und Sterbenskampf sowie die für ihn gehaltene Grabrede ab (vgl. MBRW 1848 Nr. 9 (September)).

343 Vgl. ebd.

344 Vgl. DE 3. Jg. 1847 Nr. 3, 52.

345 Anonym erschienen in den Ausgaben 3/1845, 4/1845, 9/1845, 1/1846, 3/1846, 11/1846.

346 Sehrwald, Gottlob: Warnung und Bitte in Bezug auf herumreisende Proselyten aus dem Judentum, EKZ

Kinder und Jugendliche wurden sie jüdisch orthodox erzogen und lebten in einer mehrheitlich jüdisch bestimmten Umgebung mit nur wenigen Kontakten zu Christen (wahrscheinlich Katholiken³⁴⁷). Innerhalb dieses literarischen Rahmens ergibt es sich, dass die drei Freunde zum Studium ihr Dorf verlassen. Obwohl alle Drei als vom Talmud geprägte Juden auseinander gehen, entwickeln sich ihre religiösen Biographien ganz unterschiedlich, wie aus der Korrespondenz deutlich wird³⁴⁸. Jeder der Freunde verkörpert dabei eine bestimmte Strömung im zeitgenössischen Judentum.

Erster Brief: David an Simon

Den Briefwechsel beginnt David mit einem Schreiben an Simon. Er schildert ihm darin, wie er nach Verlassen der Heimat in eine vom Geist des Reformjudentums geprägte Gemeinde bzw. Umgebung kam. Er beschreibt seinem Freund von einst seine „tiefe Trauer über die jetzige Gestalt des Judentums“³⁴⁹. David, der sich seinen traditionellen, gesetzesfrommen Glauben auch trotz Spott erhalten hat, ist zutiefst erschüttert über die seit Anfang des 19. Jh. immer größeren Einfluss nehmende Bewegung innerhalb des Judentums, die auf eine stärkere Assimilierung der Juden an ihre christliche Umgebung abhebt (z.B. was die Gestaltung von Gottesdiensten angeht). David beklagt die durch das Reformjudentum immer geringer werdende religiöse Praxis, wie z.B. die mangelnde Haltung des Sabbat und der Speisegebote³⁵⁰. Dabei erstreckte sich dies nicht nur auf die Laien, sondern auch auf die Prediger selber, die die Gebote nicht hielten³⁵¹. Anstelle der Ehrfurcht vor Gott seien „gerühmte Moralpredigten der neuen Prediger“ getreten, die sich die meisten Gottesdienstbesucher nur anhörten, um sich „zu ergötzen“³⁵². „Freisinnigkeit“ habe die „Gottesfurcht“ ersetzt. Ausführlich widmet sich David in seinem Klageschreiben der Behandlung der heiligen Schrift im Reformjudentum. Dabei erkennt er zwar den Vorwurf der Reformen an, dass man sich im orthodoxen Judentum vielleicht zu sehr mit den rabbinischen Schriften beschäftigt habe und darüber die Bibel selbst vernachlässigte, aber er wendet die Kritik dahin, dass es in den „Häusern der Aufgeklärten“ noch schlimmer um den Stand der Heiligen Schrift bestellt sei: Während für das Lesen der Psalmen keine Zeit sei, fröne man der Lektüre von Romanen. Eine Kritik, die ganz ähnlich auch zeitgleich von erweckten Christen ihren Glaubensgeschwistern gegenüber hätte geübt werden können. Auch die beginnende Bibelkritik wird von David harsch angegriffen: „Bei denen, die sich einiger Bildung rühmen, kommt als Grund der Vernachlässigung der Bibel hinzu, daß man die Erzählungen derselben nicht mehr für wahr hält. Alles Wunderbare, was darin erzählt wird, leugnet man gradezu hinweg, und macht sich die Geschichten nach Belieben zurecht“³⁵³. Man beweise damit und mit der „Vernachlässigung gewisser Gebote“, „daß man die Bibel nur als ein gewöhnliches menschliches Buch ansehe, dessen Inhalt man mit seiner Vernunft verwerfen oder annehmen kann“³⁵⁴. Diese Verabsolutierung der menschlichen Vernunft und die damit teilweise

1844, 351-352.

347 Vgl. DE 2. Jg. (1846) Nr. 11, 197.

348 Vgl. auch DE 1. Jg. (1845) Nr. 9, 139f.

349 DE 1. Jg. (1845) Nr. 3, 33.

350 A.a.O., 34.

351 Morgenstern weist darauf hin, dass zahlreiche orthodoxe jüdische Theologen die Anhänger des Reformjudentums als *Posh'im* (= „Gesetzesbrecher“) bezeichnen (vgl. Morgenstern, 709).

352 DE 1. Jg. (1845) Nr. 3, 35.

353 A.a.O., 37.

354 A.a.O., 38.

einhergehende Bestreitung des göttlichen Offenbarungscharakters der Bibel scheint für David das Grundübel des Reformjudentums zu sein.

Wie der Rationalismus die Autorität der Bibel (und in noch stärkerem Maße des Talmuds) und damit die Grundlage des traditionellen Judentums untergräbt, so untergräbt der Materialismus, als das andere Übel der Neuzeit, einen weiteren Pfeiler des Judentums, an dem David unbedingt festhalten möchte: die Vorstellung von einem persönlichen Messias. „Wenn ich überhaupt den bloß auf das Materielle, auf Besitz und Genuß gerichteten Sinn der Kinder unserer Zeit bedenke, so kann ich mich darüber nicht sehr wundern, daß die Hoffnung auf die Ankunft des Messias und die Rückkehr nach Kanaan für die Meisten ihre Bedeutung verloren hat“³⁵⁵. An die Stelle der zukünftigen Erwartung ist die Eschatologie in die Horizontale gekippt. Die Zionssehnsucht wird auf die allgemeine Hoffnung auf eine für die Juden „bessere Zeit [...], wo alle Völker den Einen Gott erkennen und die Israeliten frei und glücklich sein werden“³⁵⁶ reduziert. Das Reich Gottes wird mit der „bürgerlichen Emancipation“ identifiziert!

Bissig fasst David seine Kritik gegen die „Reformatoren in Israel“, die wohl noch Ethik, aber nicht mehr Gottesfurcht lehren, zusammen: „Die Haltung der Ritualgebote wird lästig; also wird die Lehre aufgestellt, daß es nicht auf Haltung der Ritual-, sondern der Moralegebote ankomme u. dgl.; die Erwartung des Messias erscheint im Lichte der Zeit als thöricht; also wird bewiesen, daß sie in der Bibel nicht begründet sei. [...] O traurige Verblendung!“³⁵⁷ Die Annäherung des Reformjudentums an die christliche Gesellschaft wird von David abgelehnt, da auch die Christen ihrer eigenen Glaubensurkunde, dem Neuen Testament, größtenteils nicht mehr treu sind: „Man sucht geflissentlich alles Jüdische abzustreifen, um mit der Menge der Christen, welche auch den Glauben ihrer Väter aufgegeben haben und die strengen Vorschriften des N.T. nicht halten, Hand in Hand zu genießen, was unsere vergnügungssüchtige Zeit darbietet oder doch auf seine Weise sich ein irdisches Lebensglück zu schaffen. [...] Die Religion ist verdrängt, ja man glaubt wohl im Grunde sie zu seinem Lebensglücke nicht zu bedürfen“³⁵⁸.

Nachdem David nun das Reformjudentum und den allgemeinen Zeitgeist umfassend kritisiert hat, nimmt der „Brief“ eine erstaunliche Wendung. Seinem Freund Simon schreibt er:

„Am wohlsten fühle ich mich noch in der Gesellschaft einiger weniger Christen, welche ich kennen gelernt, deren Sinn und Lebenswandel von dem der meisten Christen sehr abweicht. Wie Du Dir nun leicht denken kannst, stimme ich mit denselben nicht überein in ihrer hohen Verehrung Jesu, die aber dem Neuen Testamente ganz gemäß ist, ja ich muß gestehen, daß diese, und namentlich das Bestreben Einzelner, auch mir dieselbe aufzudrängen, mir manchmal lästig gewesen ist; aber doch fühle ich einen gewissen Zug zu diesen Leuten. Sie sind hier die einzigen, bei welchen ich noch eine aufrichtige Anerkennung der Göttlichkeit der Bibel und namentlich auch eine hohe Achtung vor dem A.T. gefunden habe. Daher spricht man denn auch gern von Gottes Wort, und wir lesen manchmal zusammen im A.T. Und, was noch wichtiger ist, ich nehme bei den Meisten das aufrichtige Bestreben wahr, dem Worte Gottes, wie sie es verstehen, auch gehorsam zu sein, und alle seine Gebote zu

355 Ebd..

356 A.a.O., 38.

357 A.a.O., 39.

erfüllen; und in diesem Streben treffen wir zusammen, wenn auch jeder auf seine Weise es zu erreichen sucht“³⁵⁹.

In gewisser Weise wirken diese Worte wie das Gegenbild zum kritisierten „neueren Judentum“ und dem aufgeklärten Zeitgeist. Einzig bei einigen wenigen erweckten Christen findet David eine geistliche Heimat.

Hartmann hatte in seinem Nachruf auf Sehrwald vermutet, dass die Briefe von „Juden und Christen mit Segen gelesen“ wurden und mir scheint, dass Sehrwald auch von Anfang an diese beiden Adressatengruppen im Auge hatte. Bei den Juden ist insbesondere an orthodoxe Juden als Adressaten zu denken, die der fiktive Brief, der sicherlich in großen Teilen auf Gesprächen beruht, die er auf seinen Reisen führte³⁶⁰, mit ihren Bedenken gegen das Reformjudentum ernst nimmt. David verkörpert geradezu als Typus das orthodoxe Judentum, das sich mit der Moderne konfrontiert sieht, in der alle heiligen Gebote und Bibel und Talmud sich dem „Licht der Vernunft“ gegenüber verantworten müssen. Auch die gerade für die JM wichtige Frage nach der Eschatologie und der damit verbundenen Hoffnung auf einen persönlichen Messias wird dabei im Reformjudentum oft ausgeklammert bzw. negiert.

An dieser Stelle wird die (überraschende) Ähnlichkeit von orthodoxem Judentum und dem Geist der EB deutlich. Über alle literarische Konstruktion hinaus ist hier eine echte Schnittmenge festzustellen. In der weitgehenden Ablehnung von Aufklärung, Rationalismus und Materialismus sind die beiden Strömungen sehr eng beieinander. Wie sich auch durch Äußerungen im 5. Brief bestätigt, parallelisiert David, d.h. letztlich Sehrwald, das orthodoxe Judentum und das Erweckungschristentum bzw. das Reformjudentum und das rationalistische Christentum miteinander; Kriterium dabei ist die Anerkennung der heiligen Schriften als „untrügliche göttliche Offenbarung“³⁶¹. Hierin zeigt sich der biblizistische Grundzug der EB. Die Kritik, dass gerade die von der Aufklärung geprägte christliche Theologie den Juden oft „Munition“ liefere, um sich gegen judenmissionarische Tätigkeit zu wehren, ist dabei eine im „Briefwechsel“ wie in fast allen Jahresberichten aufs Neue geäußerte Klage³⁶². Es ist daher die logische Folge, wenn am Ende des ersten Briefes die kleine Gruppe frommer Christen, die sich dem Bibelstudium widmet und sogar versucht, evangelistisch an David tätig zu werden, positiver bewertet wird als die liberalen jüdischen Glaubensbrüder. Die frommen Christen erscheinen trotz „ihrer hohen Verehrung Jesu, die aber dem Neuen Testamente ganz gemäß ist“, als bessere „Juden“ denn die Anhänger des laxen Reformjudentums, da sie sowohl die Bibel als „Gottes Wort“ ernst nehmen als auch versuchen, die Gebote zu erfüllen.

Es ist unnötig zu erwähnen, dass Sehrwald bei dieser Stilisierung einen missionarischen Impuls setzen wollte. Dieser Eindruck bestätigt sich auch im zweiten Brief.

Zweiter Brief: Simon an David

358 Ebd.

359 A.a.O., 40.

360 Hierauf lassen ganz ähnliche Wiedergaben von Gesprächen in den Jahresberichten des VFILU schließen.

361 Vgl. DE 2. Jg. (1846) Nr. 3, 46.

362 Vgl. ebd.

In Simons Antwort scheint es, dass die schlimmsten Befürchtungen Davids in Erfüllung gegangen sind. Denn gleich eingangs gibt Simon zu erkennen, dass er inzwischen dem von David kritisierten Reformjudentum angehöre³⁶³. Damit ist neben David, als Typus für das orthodoxe Judentum, Simon als Vertreter des Reformjudentums auf den Plan getreten. Den Vorwürfen Davids gegenüber dem neueren Judentum hält er entgegen, dass die kritisierten Missstände schon vor dem Auftreten der Reformer – wenn auch unter dem Deckmantel des religiösen Scheins – existierten. Der Verdienst des Reformjudentums ist also nach Simon, für „klare Verhältnisse“ gesorgt zu haben. „Glaube mir, nicht das innere Wesen, nur die Form hat sich geändert. Früher war viel Schein der Frömmigkeit da, der die irdische Gesinnung verdeckte; jetzt tritt diese unverhüllt hervor. Sollen wir hierüber trauern? Was ist eine Gottesfurcht, die nur Schein ist, werth?“³⁶⁴.

Statt streng alle Gebote und Gebete aus Gewohnheit, aber ohne inneren Vollzug zu befolgen – so der Vorwurf an das orthodoxe Judentum – sei es besser, weniger, aber dafür mit stärkerer innerer Beteiligung zu beten: „Es ist besser, wenig mit Andacht gebetet, als viel ohne Andacht“³⁶⁵. In diesem Zusammenhang kritisiert Simon die herkömmlichen Gottesdienste als „wildes Durcheinanderschreien, [...] andachtsloses Eilen, um nur zu Ende zu kommen“³⁶⁶. Anstelle orthodoxer Predigten, die für Simon v.a. ein Zur-Schau-Stellen der Gelehrsamkeit und des Scharfsinns der Prediger waren, fordert er in den Gottesdiensten verständliche und lebensnahe Predigten, die dem „Volke seine Pflichten“ und Tröstungen der „heiligen Schriften“ entfalten³⁶⁷. Die Bemühungen des Reformjudentums führten also seiner Meinung nach nicht zum Verfall des Gottesdienstes, sondern zu dessen Hebung durch lebensnahe, moralische Predigten, liturgische Reformen und Einführung neuer Elemente³⁶⁸.

Auch im jüdischen Schulwesen habe die Reformbewegung Großes geleistet: Der (wie die Predigten) lebensferne Unterricht, der sich bisher v.a. mit dem Talmud und Raschi beschäftigt habe, wurde stark modernisiert. Statt sieben- bis achtjährige Kinder mit „Raschi und Talmud zu quälen“³⁶⁹, würde „der einfache Text der Thorah und die Geschichte der übrigen Bücher wenigstens deutsch in einem der zweckmäßigsten neuen Handbücher gelesen. Daneben lernen die Kinder auch die übrigen Kenntnisse, die sie für's Leben bedürfen“³⁷⁰. Die „Judenschule“ wird also im Reformjudentum nicht in erster Linie als eine Institution zur Vermittlung theologischen Wissens begriffen, sondern als „Lebensschule“, die *auch* religiöses Basiswissen vermittelt. Eine absolute Neuerung ist dabei, dass auch Mädchen ausdrücklich zum Unterricht zugelassen werden.

363 Vgl. DE 1. Jg. (1845) Nr. 4, 49.

364 A.a.O., 50.

365 A.a.O., 51.

366 Ebd..

367 A.a.O., 51f.

368 Vgl. DE 1. Jg. (1845) Nr. 4, 52.. Die liturgischen Reformen waren neben der teilweisen Einführung von „christlichen“ Elementen wie Chören, Orgeln, Kanzeln über dem Toraschrein (!), Lesung der Tora mit Blick zur Gemeinde (statt zum Toraschrein), Gestaltung der Bar-Mizwah als Konfirmation v.a. Überarbeitungen der Gebetstexte, die von nun anstößigen Hinweisen auf die messianische Erwartung und auf die erhoffte Heimkehr nach dem Lande der Väter gereinigt wurden. Der rasche Schwund von hebräischen Sprachkenntnissen erforderte vielerorts zudem die Einführung von Übersetzungen und Predigten in der Landessprache (vgl. zu den liturgischen Reformen Maier, 551). Der erste „Reform-Tempel“ wurde 1818 in Hamburg gegründet (vgl. Ettinger, 137).

369 Ebd.

370 Ebd..

Der Grunddissens zwischen Reformjudentum und orthodoxem Judentum, also zwischen Simon und David, ist die unterschiedliche Gewichtung von Moral- und Ritualgesetz. Während David in seinem Brief die Vernachlässigung der Ritualgebote beklagt – und Simon ihm darin sogar teilweise Recht gibt – betont Simon umgekehrt die ethischen Aspekte des Glaubens, orientiert an Lev 19,18. „Lieber Freund, wenn wir auch diese Gesetze [die Ritualgesetze], weil sie Gott gegeben, heilig halten, was bleibt dabei immer die Hauptsache, wodurch man seine Religiosität an den Tag legt? Schon unsere Weisen haben geantwortet: Liebe deinen Nächsten als dich selbst; das ist die Erfüllung der ganzen Thorah. Aber wie wenig wurde das im Leben beherzigt! Man richtete jeden Tag und alle Tage seine ganze Aufmerksamkeit auf die peinlichste Erfüllung der äußern Gebräuche, aber das moralische Gesetz trat darüber in den Hintergrund [...]. War es da nicht zeitgemäß, daß die neuen Rabbiner besonders auf die Erfüllung der Moralgebote drangen?“³⁷¹

Doch nicht nur die moralischen Gebote seien im orthodoxen Judentum vernachlässigt worden, sondern durch die „Spitzbübereien gegen Gott“, mit denen man versuche, die eine oder andere Lücke im Gesetz für sich zu nutzen, brechen die orthodoxen Juden, laut Simon, auch die Ritualgebote – sie seien daher, mit den Worten des Luxemburger Reformrabbiners Samuel Hirsch³⁷², Gott gegenüber „wirkliche Betrüger“³⁷³.

Auch was das Schriftverständnis angeht, hält Simon David den Spiegel vor: Ja, es stimme, dass die Bibelkritik im Reformjudentum positiv rezipiert wird und zusammen mit dem Materialismus auch von der Bibellektüre abhalten kann. Dennoch sei es nur eine Minderheit von Rabbinen, die es ablehne, sich dem Thenach zu unterstellen. Im Allgemeinen wird nicht der göttliche Charakter der hebräischen Bibel, sondern der Tradition, des Talmud, bestritten. Was David daher wie eine Ablehnung der Schrift anmute, sei nicht die Ablehnung der Bibel, sondern im Gegenteil deren Befreiung aus den hergebrachten rabbinischen Erklärungen, die oft mehr eine Eis- als eine Exegese darstellten³⁷⁴. Unbefangene Bibelkenntnis bzw. Kenntnis der biblischen Geschichte durch den Unterricht sei also ein Verdienst der Reformbewegung, auch wenn manche Reformjuden „nicht die Bibel selbst zu lesen fortfahren“³⁷⁵.

Besonders aufschlussreich für den ganzen „Brief“ und auch für den „Briefwechsel“ insgesamt sind Simons Bemerkung zu Davids Kontakten mit erweckten Christen:

371 A.a.O., 53.

372 Samuel Hirsch (1815-1889) war Mitte des 19. Jahrhunderts der einzige jüdische Theologe, der sich mit Hegel eingehender und unter Aufnahme hegelscher Dialektik auseinandergesetzt hat. Bis 1846 erschien von ihm „Das System der religiösen Anschauungen der Juden und sein Verhältnis zum Heidentum, Christentum und zur absoluten Philosophie, Bd. 1: Die Religionsphilosophie der Juden“ (1842), „Die Messiasidee der Juden“ (1843) sowie „Das Judentum, der christliche Staat und die moderne wissenschaftliche Kritik“ (1843). Später wanderte Hirsch in die USA aus und arbeitete dort als Reformrabbiner (zu Hirsch vgl. Maier, 562f.).

373 Vgl. DE 1. Jg. (1845) Nr. 4, 54.

374 „Ist das Meiste Auslegung der Schrift, oder nicht vielmehr Einlegung in dieselbe? Die gewöhnliche Erscheinung, daß ein Wort ohne oder mit Jod oder Waw [...] geschrieben ist, giebt Anlaß zur Enthüllung von großen Geheimnissen u.s.w.“ (a.a.O., 55).

375 A.a.O., 54.

„Du bist mit Christen befreundet und scheuest Dich in Deinem Briefe nicht, den von ihnen verehrten Namen, den unsere Väter uns verfluchen lehrten, offen zu nennen. Du siehst, Du bist selbst nicht mehr der alte. Es kann sich auch jetzt niemand den Forderungen der Zeit entziehen. Und das war eine derselben, daß wir toleranter wurden gegen das Christenthum, diese Religion nicht mehr als Götzendienst verlästerten, dem Stifter desselben das Verdienst, ein Lehrer der Völker geworden zu sein nicht mehr absprechen und uns seinen Bekennern, die dasselbe moralische Gesetz als wir haben und zu befolgen suchen, immer mehr annäherten, um als Kinder eines Gottes in Liebe zusammenzuleben, worin sie in neuerer Zeit uns entgegengekommen sind. Ich habe daher auch Freunde unter ihnen, deren Umgang mir lieb und förderlich ist. Aber doch möchte ich Dich vor denen warnen, die Dir so vortrefflich erscheinen. Ich erkenne aus Deinen kurzen Andeutungen die wieder, welche hier die eigentlich Gebildeten und Aufgeklärten unter den Christen eine Secte nennen, welche die Finsterniß früherer Jahrhunderte, in denen die Christen ja auch uns verfolgten, wieder zurückführen wollen. Ich will Dir wenigstens eine scharfe Prüfung anrathen. Nun, lebe wohl! Der Gott der Wahrheit sei mit Dir!“³⁷⁶

Diese Sätze über das Verhältnis zwischen Reformjudentum und Christenthum beinhalten eine Reihe aufschlussreicher Bemerkungen: Demnach sei die Annäherung bzw. Assimilierung der Reformjuden an die christliche Umgebung den „Forderungen der Zeit“ geschuldet. Die traditionelle Feindschaft des orthodoxen Judentums dem Christenthum gegenüber sei dabei der Toleranz gewichen. „Der Stifter“ des Christenthums, Jesus von Nazareth, wird dabei „als Lehrer der Völker“ gepriesen. Seine Anhänger bzw. Bekenner verfolgen dasselbe „Moralgesetz“ wie die Juden (vgl. Lev 19,18 und Mt 22, 37-40). Eine Gemeinschaft „als Kinder eines Gottes in Liebe“ scheint daher möglich und wird durch die fortschreitende Emanzipation der Juden – dies ist das Gegenstück zu ihren Assimilierungsversuchen – unterstützt. Die Schnittmenge zwischen liberalem, von der Aufklärung und Rationalismus beeinflusstem Christenthum und dem Reformjudentum ist also die Ethik bzw. das Moralgesetz, das im Gebot der Nächstenliebe (nicht dem Doppelgebot der Nächsten- und Gottesliebe, Mt 22,37-40) ihren Ursprung hat. Sogar in der Christologie scheinen sich Parallelen zu zeigen; da die rationalistische christliche Theologie weithin Abstand zu den überlieferten Dogmen wie der Gottessohnschaft Christi nimmt³⁷⁷, können sich beide Reformbewegungen einig darin sehen, Jesus, den „Bergprediger“, als „Lehrer der Völker“ zu verehren³⁷⁸. Für Sehrwald – und dies ist das Interessante im Zusammenhang mit dem VFILU – wie für viele weitere Anhänger der JM waren christlicher Rationalismus und Materialismus und Reformjudentum zwei Seiten derselben Medaille. Dies wird auch deutlich an der „Warnung“, die Simon ausspricht: Während David darum bemüht war, die Erweckten als kleine Minorität innerhalb des Christenthums darzustellen, die aber die Treue zur

376 A.a.O., 56.

377 Epochemachend ist hier das Werk David Friedrich Strauß „Das Leben Jesu“ (erschienen 1835/36).

378 Auch die übrigen in diesem Brief angesprochenen Reformmaßnahmen bzw. Wesenszüge des Reformjudentums finden sich auch beim christlichen Gegenstück: die „liturgische Reinigung“ des Gottesdienstes von „unvernünftigen“ Elementen, die auf die Moral abhebenden Predigten, Schulreformen (Einführung rationalistischer Katechismen, vgl. den Katechismusstreit in Hannover), die voranschreitende Emanzipation der Frau, die wesentliche Gleichsetzung von praxis pietatis mit der praxis charitatis, die Verwerfungen im traditionellen Schriftverständnis (Fragmentenstreit), die Verflachung in der Christologie (Jesus, der Lehrer) und das Abrücken in der Gotteslehre von der Vorstellung eines persönlichen Gottes hin zu einem deistischen Gottesbild.

Schrift und die Ehrfurcht vor Gott besitzt, argumentiert Simon umgekehrt mit den üblichen Schlagwörtern der rationalistischen Theologen. Diese Erweckten seien eine „Secte“, die hinter die Aufklärung (englisch: *Enlightment*) in die „Finsterniß“ der Geschichte mit den Judenpogromen zurück wollten. Hier wird m.E. der antiaufklärerische und antirationalistische Grundzug in Sehrwalds Theologie deutlich; und Sehrwald steht hier stellvertretend für die überwiegende Anzahl der in der JM Engagierten. Dies deckt sich mit den Jahresberichten, nach denen überwiegend orthodoxe Juden von den Missionaren des Vereins angesprochen wurden, während Reformjudentum und liberales Christentum – trotz mancher positiv bewerteter Neuerungen (Schulwesen) – als Gegner betrachtet wurden, denen man meist fern blieb.

Dritter Brief: Markus an David

Im dritten „Brief“ tritt nun, nachdem im ersten Brief das Reformjudentum durch die Äußerungen eines orthodoxen Juden „demontiert“ wurde und im zweiten Brief dasselbe umgekehrt geschah, ein Repräsentant der dritten Hauptströmung im zeitgenössischen Judentum auf: Er heißt Markus und verkörpert den Typus des Juden, der mit seiner jüdischen Vergangenheit gebrochenen hat, der nun dem „Deismus“ anhängt. Literarisch ist er dadurch in den Briefwechsel eingebunden, dass David ihm die beiden vorherigen Briefe mit der Bitte um eine Stellungnahme zugesandt hat. Er soll verdeutlichen, dass auch die Gottesleugnung keine Alternative zwischen der erstarrten religiösen Tradition des orthodoxen Judentums und der spirituellen Selbstentleerung des Reformjudentums ist.

In Markus' Antwort an David wird deutlich, dass zeitgenössische Philosophie ihn zum „Freidenker“ hat werden lassen. Beeindruckend ist dabei sein konsequentes Verhalten, was v.a. in seiner Haltung zum Reformjudentum zum Ausdruck kommt. Zwar stimmt er mit Simon darin überein, dass „in dem alten Judenthume nicht alles Gold [war], was durch den Schein religiösen Eifers glänzte, und namentlich war in den letzten Zeiten die innere Religiosität so in Verfall gerathen, daß über kurz oder lang auch das Aeußere derselben fallen mußte. [...] Es konnte und kann nicht bleiben, wie es war, wir müssen das Veraltete und Unvollkommene lassen und ein Neues, Vollkommenes erstreben!“³⁷⁹ und erkennt auch besonders die Leistungen des Reformjudentums auf dem Gebiet des Bildungswesens an, aber der Neuansatz ist ihm nicht radikal genug. Wie David kritisiert er die „Unklarheit und Zweideutigkeit“ vieler Rabbinen unserer Tage, die in ihrer Einbildung sich zu Reformatoren berufen glauben und doch nicht wissen, was und wohin sie wollen“³⁸⁰. Genauso wie David übt er auch Kritik an der Behandlung der Schrift im Reformjudentum: „weil man Vernunft überhaupt als oberste Richterin in der Religion anerkennt und über Thenach stellt, verwirft man sogar Lehren, welche die Schriften der Propheten ganz deutlich enthalten, stellt Sätze auf, die diesen genau offenbar widersprechen“³⁸¹; so die Verwerfung des persönlichen Messiasglaubens zugunsten der Hoffnung auf eine „messianische Zeit“, in der die Juden emanzipiert sein werden, und die Ablehnung von Wundern, welche doch „einen wesentlichen Theil des Thenach“ ausmachten³⁸². Doch anders als David äußert Markus seine Kritik nicht vom „frommen Standpunkt“ aus, sondern eher von dem des allgemein menschlichen. Er tadelt nicht die Neuerungen in der Theologie an sich, sondern mahnt ihre fehlende Konsequenz an. Denn trotz der Infragestellung zentraler Glaubensaussagen der Schrift habe das Reformjudentum nicht den „Muth“ öffentlich zu bestreiten, dass die Bibel Gottes Wort sei., was Markus für

379 DE 1. Jg. (1845) Nr. 9, 139.

380 A.a.O., 138. Vgl. auch DE 2. Jg. (1846) Nr. 3, 38

381 DE 1. Jg. (1845) Nr. 9, 140.

382 Vgl. a.a.O., 141.

unredlich hält³⁸³. Das Festhalten an der Schrift als oberster Richtschnur im Glauben und Leben ist dabei für Markus *das* Merkmal des Judentums; wenn dies aufgegeben werde, so müssten konsequenter Weise auch alle anderen weiteren Merkmale des Judentums fallen wie z.B. die Speisegesetze, der Messiasglaube, aber auch die noch vom Reformjudentum (im Allgemeinen) anerkannte Beschneidung, da ja auch ihre Anordnung auf dem Glauben an die göttliche Autorität der Schrift beruhe. Ähnlich wie für David ist auch für Markus im Prinzip nur das orthodoxe Judentum das *wahre* Judentum, alles andere seien Halbheiten. Zugespitzt formuliert er gegen das Reformjudentum: „Wollen wir redliche Männer sein und der Vernunft gleich bei der ersten Entscheidung ihr Recht geben, so bleibt für uns Juden nur folgendes: Entweder – oder“³⁸⁴. Entweder Anerkennung der göttlichen Autorität von Talmud und Schrift und entsprechender Lebenswandel oder das ehrliche Eingeständnis, dass man sich vom Judentum und der Schrift als Richtschnur des Lebens gelöst habe³⁸⁵.

Markus ordnet sich offen in die zweite Gruppe ein und polemisiert dabei v.a. gegen jene Rabbiner, die scheinheilig ihre wahre Erkenntnis zurückhalten³⁸⁶, und auch David fragt er vorsichtig, ob er am Talmud „irre geworden sei“, da er nur über die Geringschätzung der *Schrift* klage³⁸⁷. Aus der Sicht von Markus wäre er dann dabei, sich auch vom Judentum zu verabschieden, da Schrift *und Talmud* „aufs engste“ verbunden seien³⁸⁸. Auch hier steht das „entweder alles – oder gar nichts“ Denken im Hintergrund. Entweder schriftliche *und* mündliche Tora oder gar keine Tora und damit kein Judentum.

Seine eigene religiöse Haltung, und damit den dritten Typus des damaligen Judentums beschreibt Markus als frei von Schrift und Talmud, doch nicht als atheistisch³⁸⁹. Er habe immer noch den Glauben an den „Schöpfer, den Gott, dessen Größe der Wurm im Staube und der Himmel in seiner Pracht verherrlichen“; in diesem reinen, natürlichen Glauben fehlt zwar die Anbetung nach „väterlicher Sitte“, aber man kann ihn nun „los von allen ererbten Fesseln, die den freien Geist bis jetzt gefangen hielten“, so verehren, wie die „Vernunft“ es lehrt³⁹⁰; dies bedeutet nicht Gebet und Befolgung bestimmter ritueller Gebote, sondern wie schon im Reformjudentum (nur noch ausschließlicher) „Berufstreue und thätige Menschenliebe“³⁹¹. Damit ist der formale Bruch mit dem Judentum allerdings vollzogen: „leugne es nicht, daß Du ein *Jude warst*, und nun – und das ist das letzte Ziel der Menschheit – wieder ein *Mensch geworden bist*, denn ein Mensch im wahren Sinne des Wortes ist nur der, welcher zum vollen Selbstbewußtsein gekommen ist, und ein solcher macht sich frei von allen Fesseln der Religionen“³⁹².

383 Vgl. a.a.O., 140f. Als Beispiele für diese Unklarheit nennt Markus eine Predigtsammlung von Dr. Solomon (Hamburg), in der es in der Schwebe bleibe, ob nun die Schrift oder die Vernunft höher stehe (vgl. a.a.O., 140) genauso wie das Fortschrittsblatt, „Die Zeitung des Judenthums“ von Philippson und die Frankfurter Reformfreunde, die zwar die Abschaffung der Beschneidung beantragten, aber dennoch den „Schein des Judenthums“ nicht aufgeben wollten (vgl. a.a.O., 142).

384 A.a.O., 143. Vgl. auch Sehrwalds Unterhaltung mit einem jüdischen Gegner des Reformjudentums: „Diese [die Anhänger des Reformjudentums] thun von ihrem Standpuncte ganz recht; denn wer einmal die Bibel nicht mehr als Gottes Wort, Mosis Gesetz nicht als Gottes Gesetz anerkennt und daher z.B. die Speisegesetze ohne Scheu übertritt, der handelt nur consequent, wenn er auch die Beschneidung abschafft, welche ja keinen natürlich wohlthätigen Grund hat, sondern nur geschiehet, weil sie Gott, dessen Gebote auch die übrigen Gesetze sind, befohlen hat“ (6. JB Lehe (1846), 34).

385 Vgl. auch Maier, 553.

386 DE 1. Jg. (1845) Nr. 9, 143.

387 Vgl. a.a.O., 144f.

388 A.a.O., 145.

389 Dies betont Markus noch einmal ausdrücklich am Ende des Briefes (vgl. a.a.O., 148).

390 A.a.O., 146.

391 A.a.O., 148.

392 A.a.O., 139. Hervorhebungen von mir. Mit diesen Äußerungen bezieht sich Markus, wie in einer

Markus und mit ihm viele andere gebürtige Juden lassen sich am ehesten als Deisten oder jüdische „Lichtfreunde“ bezeichnen, da sie zwar die verfassten, positiven Religionen ablehnen, aber dennoch von der Existenz eines höchsten Wesens und dessen notwendiger, wenn auch vernunftgemäßer, Verehrung ausgehen. Markus ordnet sich dabei selbst in eine Bewegung ein, zu deren Mitgliedern er Ronge und die Berliner Reformbewegung im Judentum zählt. Sie träume von einer die Konfessionsgrenzen überschreitenden „Kirchengemeinschaft“, „der auch der Jude beitreten kann“ und in der „das rein menschliche Bewußtsein sich [...] immer mehr Geltung machen“ werde und die „rein vernünftige Anbetung Gottes, des Schöpfers“ im Mittelpunkt stehe³⁹³. Dieser neuen, zeitgemäßen Strömung gehöre die Zukunft, während das orthodoxe Judentum „seiner Auflösung entgegen“ gehe und „wie auch andere positive Religionen, die mehr lehren und fordern, als die Vernunft sagt und gebietet, einer rein vernünftigen Gestaltung des religiösen Lebens und der religiösen Gemeinschaft Platz machen“ müsse³⁹⁴.

In diesem Brief führt Sehrwald den Lesern von DE die dritte Strömung im Judentum vor Augen, die ich mit „Freigeistern“ umschreiben möchte. Sie steht formal eigentlich schon außerhalb des herkömmlichen Judentums und ist aus Sicht von Sehrwald (und wohl auch ihrem Selbstverständnis nach) die letzte Konsequenz des Reformjudentums³⁹⁵.

Über Sehrwald wird deutlich, dass er theologisch und philosophisch auf der Höhe seiner Zeit gewesen sein muss, da er zumindest in Grundzügen Gedanken von Marx („Die Judenfrage“, 1843), Fränkel („Das moderne Judentum“, 1844) und die dahinter stehenden Gedanken Hegels anführt³⁹⁶.

Dabei steht Markus nicht (nur) für eine bestimmte philosophische Richtung, sondern v.a. für den radikalen Skeptiker, der sich nicht eindeutig in eine „Schublade“ zwängen lässt; er schwebt vielmehr zwischen Deismus und Atheismus. Im weiteren Fortgang der Briefe vier und sechs wird sich zeigen, dass dieser dritte Brief hauptsächlich das Weitere vorbereitenden Charakter hatte.

Vierter Brief: David an Markus

Anmerkung notiert wird, auf die „Broschüre“ – wahrscheinlich ein Traktat – von Albert Fränkel: Das moderne Judentum, Reutlingen 1844.

Bemerkenswert ist, dass der Gedanke einer Entwicklung vom Juden zum Menschen sich eng mit Formulierungen von Karl Marx in der rund zwei Jahre zuvor erschienen Schrift „Zur Judenfrage“ (1843) (Text z.B. in Fetscher, 31-60) berührt. Sowohl Markus als auch Marx gehen dabei über die Frage und das Streben des Reformjudentums nach politischer Emanzipation hinaus, indem sie politische und menschliche Emanzipation unterscheiden. Es geht beiden aus ihrer Sicht um mehr als nur gleiche Rechte; nicht die Reduzierung des Juden auf die Person des Staatsbürgers, sondern die Befreiung zum Menschen soll angestrebt werden. Die politische Emanzipation könne dies nicht leisten (vgl. Post, 147). Um ein emanzipierter Mensch zu werden, ist nach Marx nicht Religionsfreiheit nötig, sondern die Befreiung von der Religion (vgl. a.a.O., 150. Über die Anzeige ähnlicher Gedanken zu Sehrwald hinaus vgl. zum Gedankengang von Marx in seiner Schrift „Zur Judenfrage“ und seiner fundamentalen Religionskritik a.a.O., 146 – 157.).

393 DE 1. Jg. (1845) Nr. 9, 147.

394 A.a.O., 147f.

395 Wie anstößig diese Haltung in den Trägerkreisen der JM gewesen sein muss, deutet eine Fußnote an: „Es versteht sich eigentlich von selbst, daß weder die Redaction, noch der Einsender dieser Briefe [also Sehrwald], alle darin ausgesprochenen Gedanken vertreten, doch wollen wir es an dieser Stelle noch ausdrücklich bemerken und den Leser rücksichtlich der Auflösung der Widersprüche in den vorgehenden Briefen auf die folgenden verweisen“ (a.a.O., 146 Fußnote **).

396 Erstaunlicherweise scheint er aber auf die Projektionstheorie Ludwig Feuerbachs, die er rund vier Jahre zuvor in seinem Werk „Das Wesen des Christentums“ (1841) dargelegt hatte, nicht einzugehen.

Der vierte Brief ist die Reaktion von David auf das offene Bekenntnis von Markus, das er zutiefst bedauert. Dennoch gibt er die Hoffnung für Markus nicht auf: „Denn Eins ist Dir geblieben, das mir noch Hoffnung gewährt, eine Festung, von der aus Du wohl noch alles wiedergewinnen kannst, das die Zweifelsucht Dir geraubt hat. Es ist der Glaube an einen lebendigen, persönlichen Gott, der der Schöpfer Himmels und der Erde, der Lenker der menschlichen Schicksale und Richter der Welt ist“³⁹⁷. Unabhängig davon, ob damit tatsächlich das Selbstverständnis der „jüdischen Lichtfreunde“ zutreffend wiedergegeben wird - zumindest bei der Vorstellung eines *persönlichen* Gottes und der Vorstellung vom Richter könnte dies aus meiner Sicht angefragt werden -, formuliert Markus mit dem Glauben an den Schöpfergott die Grundbedingung für die weitere Argumentation. Der genaue Fortgang kann hier für den Zusammenhang dieser Arbeit übersprungen werden. Entscheidend ist dabei, dass - wie im Brief von Markus so nun auch in der Antwort von David - Sehrwald sich mit der zeitgenössischen Philosophie, Hegel („dem philosophischen System, das in unsern Tagen sich als das höchste Wissen angekündigt hat, und dem auch Deine academischen Lehrer zugethan sind“³⁹⁸), und der darauf sich beziehenden Religionskritik Feuerbachs³⁹⁹ auseinandersetzt.

Breiten Raum nimmt wieder die Argumentation für die Glaubwürdigkeit der Schrift ein⁴⁰⁰. Gegen die moderne Bibelkritik führt David an, dass auch sie wie der Glaube Axiome besitze (z.B. dass es keine wirklichen Weissagungen und Wunder geben könne) und die ihr anhängenden Forscher nur in der Verwerfung des Hergebrachten, aber nicht in Erkenntnissen übereinstimmen⁴⁰¹. Anstatt auf solche unsicheren Erkenntnisse zu bauen, fordert David Markus dazu auf, sich wieder von neuem der Bibel zuzuwenden und sich ihrer Leitung zu überlassen, wie schon viele vergangene Generationen von Juden. Sachlich sprechen für die Glaubwürdigkeit der Schrift z.B. der hebräische Sprachstil und die Bestätigung einzelner Ereignisse durch Zeugnisse aus der Umwelt des Alten Testaments⁴⁰². Selbst kleinere Unregelmäßigkeiten in den Erzählungen können für David als ein Argument für die Glaubwürdigkeit der Bibel gelten, da Fälschungen den Hang zur Glättung haben⁴⁰³.

Die Heilige Schrift – und nicht die Vernunft - stellt für David die Quelle des Lichts in dieser Welt dar („ueberall die dickste Finsterniß heidnischen Wesens, wohin die Bibel nicht gedrunge ist“⁴⁰⁴). Die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis ist damit eingeschränkt, wenn nicht gar ausgeschlossen. Allein göttliche Offenbarung ist für David der Schlüssel zur Gotteserkenntnis.

Daher kritisiert er auch die rationalistische Theologie, die Gott an die Naturgesetze binden will und so Wunder a priori ausschließt⁴⁰⁵. David betont gegen die aufgeklärte Theologie jüdischer wie christlicher Provinienz den unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch; er kämpft für einen Gott, der sich dem Zugriff der menschlichen Vernunft entzieht. Gott musste Israel nicht erwählen und an ihm handeln, aber er hat es getan⁴⁰⁶. Auch die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, während viel stärkere Völker längst untergegangen seien, deutet David als ein Wunder Gottes⁴⁰⁷.

397 DE 2. Jg. (1846) Nr. 1, 10.

398 Ebd.

399 Vgl. a.a.O., 11.

400 A.a.O., 11ff..

401 A.a.O., 13f..

402 A.a.O., 17.

403 Ebd.

404 A.a.O., 14. „Laß alle Menschen ihre Laternen anzünden, sie werden die Nacht nicht zum Tage machen; wenn aber die Sonne aufgehet, so wird es Tag. Die Sonne der Geister aber ist Gott, und er gehet als solche denen auf, die in seinem Worte ihn mit Demuth suchen“ (A.a.O., 15).

405 Vgl. a.a.O., 18f..

406 A.a.O., 19.

407 A.a.O., 20. Vgl. auch Gaussens Rede Exkurs 2.

Aufschlussreich ist die Haltung Davids gegen Ende des „Briefes“ Markus gegenüber: „Kannst Du den angeführten unleugbaren Thatsachen gegenüber noch zweifeln? - Jedoch, mein Freund, ich verlange auch diesen Gründen gegenüber nicht, daß Du sogleich und ganz allen Widerspruch aufgiebst, das aber wünsche und fordere ich als Freund von Dir, daß Du das von mir Gesagte nicht so ohne weiteres beseitigst, sondern einer ernsten Prüfung würdigst. Doch ich brauche nicht so dringend dies zu fordern. Ich weiß, daß Du von Herzen noch mehr ein Sohn Israels bist, als Du aussprichst“⁴⁰⁸. In diesen Sätzen ist die Haltung der Missionare des Leher Vereins erkennbar, wie sie sich auch in den Jahresberichten zeigt. Einerseits waren sie sich der „unleugbaren Thatsachen“ bewusst, die sie vertraten, andererseits versuchten sie, sie ihrem Gegenüber nicht „überzustülpen“, sondern nahmen es ernst mit seinen Bedenken, wollten aber auch selber ernst genommen werden⁴⁰⁹. Schon der Vereinsname „Verein von *Freunden* Israels“ drückt m.E. sowohl große Nähe zum anderen, als auch das Einräumen von wohlwollender Distanz angemessen aus.

Fünfter Brief: David an Simon

Dieser Brief beschreibt eine Annäherung Davids an das Reformjudentum. Auslöser dieses Umdenkens waren dabei neben den Schreiben seiner Freunde – David legt den Brief von Markus bei, so dass ein fiktiver Dreiecksbriefwechsel entsteht – v.a. persönliche Erfahrungen. Er war inzwischen umgezogen, und zahlreiche negative Begegnungen mit orthodoxen Juden in seinem neuen Umfeld brachten ihn dazu, der Aussage von Simon und Markus - „es war nicht alles Gold, was durch den Schein religiösen Eifers glänzte“ - zustimmen zu können⁴¹⁰. Zugleich rückt er davon ab, pauschal alle Reformjuden auf Grund ihrer partiellen Vernachlässigung der Tora als „gottlos“ zu bezeichnen; auch ihnen gesteht er im Innern Gottesfurcht und Menschenliebe zu⁴¹¹. Einseitiges Lob und einseitiger Tadel werden also von einer differenzierteren Position abgelöst, die auch einige Kritik am orthodoxen Judentum zu würdigen weiß. Dabei bleibt jedoch Davids grundsätzlicher Einspruch bestehen, dass nach seiner Meinung die Vernunft im Reformjudentum die Autorität zugesprochen bekomme, die nur der Schrift gebühre⁴¹², und dass die Vernachlässigung der Schriftlektüre einen leichtfertigen Umgang mit Gottes Geboten zur Folge habe.

Die zeitgeschichtlichen Bemerkungen zur zweiten Rabbinerversammlung in Frankfurt⁴¹³ und zur Bildung des Berliner Reformvereins zeigen genauso wie die Erwähnung der seit Juli 1845 in Hamburg erscheinenden

408 Ebd.

409 Gleiches wird im Brief von Markus an David deutlich vgl. DE 2. Jg. (1846) Nr. 11, 198. Hier wird auch noch zusätzlich die Bedeutung der Heiligen Schrift als Grundlage des Dialoges hervorgehoben.

410 Vgl. DE 2. Jg. (1846) Nr. 3, 38.

411 Vgl. a.a.O., 39. „Trotz der größten Strenge im Gottesdienste und in der Beobachtung der vorgeschriebenen Gebräuche kann bei einem Einzelnen, ja in einer ganzen Gemeinde ein Sinn herrschend sein, welcher Israels Gesetze und hoher Bestimmung nicht gemäß ist; und wir thun Unrecht, wenn wir die Quelle alles Uebels in der neuen Richtung suchen“ (a.a.O., 40).

412 „Das ist das Grundübel, die innere Krankheit der Kinder unserer Zeit, woraus alles Tadelnswerthe und Schlechte im äußern Leben herfließt“ (a.a.O., 44).

413 Die sog. „Rabbinerversammlungen“ entstanden auf Initiative von Abraham Geiger (1810-1874) und Ludwig Philippson, um die verschiedenen Reformtendenzen innerhalb des deutschen Reformjudentums zusammenzufassen. „Diese Versammlungen (Braunschweig 1844, Frankfurt a.M. 1845, Breslau 1846, Leipzig 1869, Augsburg 1871) brachten freilich keinen durchschlagenden Erfolg mit sich, in Frankfurt (1845) kam es sogar zu einem offenen Bruch mit einer konservativer eingestellten Gruppe unter der Führung von Z.

orthodoxen Zeitschrift „Der treue Zionswächter“⁴¹⁴, dass Sehrwald genauere Kenntnis sowohl vom Reformjudentum als auch vom orthodoxen Judentum besaß und sich auch über die neuesten Entwicklungen auf dem Laufenden hielt.⁴¹⁵

Es ist unklar, welche Position der Brief im (unvollendeten) Briefwechsel „über Judentum und Christentum“ haben sollte, da die Meinungsänderung von David kaum Sinn macht. Doch wenn man bedenkt, dass sowohl zwei vollständige Briefwechsel zwischen David und Markus und David und Simon vorliegen, so liegt die Vermutung nahe, dass Sehrwald noch zumindest eine Antwort von Simon an David geplant hatte. Wahrscheinlich wäre dann der Zweck dieses Briefes deutlicher.

Sechster Brief: Markus an David

Der sechste und mit 17 Seiten umfangreichste Brief ist der Letzte in der durch Sehrwalds Tod abgebrochenen Briefserie. Zugleich ist er aber auch der Höhepunkt des Austauschs zwischen den Vertretern des orthodoxen Judentums und des jüdischen Skeptizismus bzw. „Freisinns“, David und Markus.

Der ganze Brief ist dabei der Bekehrungsbericht des einstigen „Freigeistes“ Markus, der David „den Zustand meines Innern in jener Zeit aufdecken“⁴¹⁶ möchte. Als Student der Philosophie ist er besonders fasziniert von Hegel, den er als „den größten Lehrer der Menschheit“ betrachtet⁴¹⁷. Obwohl er sich im Besitz der „vollkommenste[n] Erkenntniß“ wähnt, verspürt er innerlich eine tiefe Leere und Einsamkeit. Eine Sehnsucht nach Rückkehr in den Glauben seiner Väter, doch dieser Weg schien ihm verschlossen, wie er es beschreibt. „Ich konnte also kein Jude sein, nicht als solcher mich gebärden, weil ich mich in das Judentum, zumal in der uns überlieferten Gestalt, nicht finden konnte; und das war, weil mein unruhiges Herz sich nach einem festen Anker sehnte, mein geheimes Elend, das ich wohl fühlte, während ich mich des Fundes vollkommen menschlicher Weisheit rühmte, wie ich es auch gegen Dich gethan habe“⁴¹⁸. In diesen Zeiten des inneren Kampfes, in denen er

Frankel“ (Maier, 552). Dabei ging es in der Kontroverse mit Frankel v.a. um die religiöse Rolle des Hebräischen. Frankel, der eine konservativere Haltung als die Rabbinerversammlung vertrat, trat aus derselbigen aus und gründete seine eigene Bewegung für ein „positiv-historisches Judentum“, die 1853 ein eigenes Rabbinerseminar in Breslau gründete (vgl. Ettinger, 139). „Auch der dritten Versammlung (1846 in Breslau) gelang es nicht, das zentrale Ziel zu erreichen: die Schaffung einer religiösen Autorität, die imstande war, Reformen im religiösen Leben zu sanktionieren“ (ebd.).

Der namhafteste der Reformrabbiner war Abraham Geiger, den man als den „geistigen Vater der Reformbewegung“ bezeichnen kann. Geiger ging es dabei grundsätzlich darum, willkürliche Veränderungen zu vermeiden, wie sie zu jener Zeit von einigen jüngeren Rabbinen durchgeführt wurden. „Sein Ziel bestand darin, allgemeine Prinzipien für die Unterscheidung fundamentaler und marginaler Glaubenssätze im Judentum zu finden. Deshalb erhob er die Forderung, an die allgemeine Frage der jüdischen Tradition wissenschaftlich heranzugehen. [...] Diejenigen Vorschriften und Gebräuche, die keinen wesentlichen Teil des mosaischen Gesetzes bildeten, sondern Produkt späterer Perioden und deshalb für die moderne Gesellschaft ungeeignet waren, sollten aufgegeben werden“ (a.a.O., 138). Hier klingt bereits die Frage nach dem „Wesen“ des Judentums an, die der liberale Theologe A. von Harnack einige Jahrzehnte später für das Christentum stellte und zu beantworten suchte. Hier besteht offenbar eine Parallele zwischen dem liberalen Denken im Judentum und im Christentum.

414 Vgl. DE 2. Jg. (1846) Nr. 3, 45.

415 Hierfür spricht auch die Literaturempfehlung, die David Simon gibt: „Zweite Mittheilung aus einem Briefwechsel über die neueste jüdische Literatur von Raphael Hirsch, Landrabbiner in Emden“.

Auch der Missionar der LSPCJ, Ayerst, hebt im JB dieser Gesellschaft 1839 besonders die Ablehnung der Inspirationslehre durch das Reformjudentum hervor (vgl. Aring: Christen und Juden heute, 210).

416 DE 2. Jg. (1846) Nr. 11, 182.

417 Ebd..

418 A.a.O., 184.

seine „Bedürftigkeit fühlte“, fängt er immer wieder das Beten an⁴¹⁹. Die eigentliche Wende war dies aber noch nicht.

Diese beginnt erst damit, dass er sich – um „mitreden zu können“ - wenn auch widerwillig mit dem „Leben Jesu“ (1835) des Jungheglianers David Friedrich Strauss beschäftigt. Als er sich das Buch von einem Freunde ausleihen möchte, gibt dieser ihm zum besseren Verständnis des Werkes ein von der LSPCJ herausgegebenes hebräisches Neues Testament mit, dass Markus ohne innere Beteiligung entgegennimmt. Dies ändert sich erst, als er, um die Gedanken von Strauss besser zu begreifen, das Neue Testament zur Hand nimmt. Gefesselt wird er dabei von dem Gedanken, dass Jesus die Juden „selig machen wird von ihren Sünden“⁴²⁰. Immer mehr entdeckt Markus den Jesus des Neuen Testaments und macht sich damit sowohl vom orthodoxen – jüdischen als auch vom rationalistisch - christlichen Jesusbild frei. Die meisten angeführten alttestamentlichen Stellen im NT (Reflexionszitate) leuchten ihm sofort ein. „Namentlich aber waren es die Reden und der Wandel Jesu, die mein Herz ihm zuwendeten. Welche klare und gründliche Auslegung der göttlichen Gebote, welche reine und von allem Partikularismus freie Moral, welche Einfachheit und doch welche Kraft und Tiefe, welche wahre Beredsamkeit in der sogenannten Bergpredigt!“⁴²¹. Auch die Fürsorge Jesu für die Schwachen und die geforderte und geübte Feindesliebe sprechen ihn tief an. Jesu Kreuzestod ist für ihn nicht mehr anstößig, sondern ein Zeichen seines Gottvertrauens. Markus fühlte sich „überwältigt durch diese Persönlichkeit“, die ihm in den Evangelien (v.a. Matthäus) entgegentrat und beginnt sogar die Wunder als wahr anzusehen. „Es fing der Gedanke an in meinem Herzen Raum zu gewinnen: Ja, das ist der Erlöser Israels, das ist der Mann, der auch dir helfen kann und muß“⁴²². Von Mt 11,28, von dem Versprechen nach Ruhe für seine danach verlangende Seele, fühlt er sich getroffen.

Während der Zeit des nun einsetzenden inneren Kampfes macht er die Bekanntschaft mit dem jungen Prediger R. aus F., dessen Gottesdienste er anfängt zu besuchen. Schon die Gottesdienstgestaltung mit ihrer „Stille und Andacht“ („das Gegenteil von dem, was ich in der Synagoge stets bemerkt“⁴²³) sprachen ihn sofort an. In der Wiedergabe der Predigten, die die „evangelische Lehre im Zusammenhange“ darstellen sollen, zeigt sich der missionarische Zweck des „Briefwechsels“ mit am deutlichsten. Hier predigt Sehrwald! Die erwähnten Predigten handeln alle von alttestamentlichen Texten, um den „Zusammenhang des A. und N.T. und die Stufenfolge der Offenbarungen Gottes nachzuweisen“. Die erste Predigt über Ps 119,10 befasst sich mit der „Nacht und Finsterniß der sündigen Menschheit“, die *nur* durch das „Licht“ des Wortes Gottes – und damit nicht durch die Vernunft – vertrieben werden kann⁴²⁴. Auch die weiteren Predigten widmen sich dem *Wesen und den Folgen der Sünde*. Hierüber erkennt Markus seinen „eigenen Zustand“. Die hohe Selbsteinschätzung, die Markus „wie alle Juden“ von sich hatte, weicht der „tieferen Selbsterkenntnis“⁴²⁵ - „auch ich bin der Sünde Knecht und unter dem Fluche Gottes“⁴²⁶. Der Mangel an Sündenerkenntnis und die Verleugnung der Erbsünde ist für ihn – und mit ihm wohl für Sehrwald – der „Grundirrtum“ des *ganzen* Judentums (unabhängig von der jeweiligen Strömung), „woraus dann alle übrigen [erg. Irrtümer], namentlich die

419 A.a.O., 185.

420 Vgl. a.a.O., 186.

421 Ebd.

422 A.a.O., 187.

423 A.a.O., 190.

424 Vgl. ebd..

425 A.a.O., 192.

Verwerfung des wahren Messias“, aber auch das Streben aus eigener Kraft vor Gott gerecht zu werden, folgen⁴²⁷. Die „Selbstgerechtigkeit ist die gemeinsame falsche Richtung aller Juden im Leben“, aber auch *aller anderen* Religionen außer dem Christentum, die nicht eine „neue Geburt“, sondern Werke von den Menschen fordern⁴²⁸. Das Christentum erscheint dabei gegenüber allen anderen Religionen als die allein „göttliche Wahrheit, als die allein vollkommene Religion, als das wahre Heilmittel der gefallenen Menschheit“⁴²⁹. Nur das Christentum kann die „Anklagen des Gesetzes“ stillen und die „Macht der Sünde“ brechen. Der aus den Werken erwachsene Stolz ist die Ursache dafür, dass die Juden dennoch Jesus als Messias ablehnen.

Nachdem sich die ersten Predigten mit Wesen und Folgen der Sünde beschäftigt haben, widmen sich die weiteren v.a. der *Erlösung*. An einer Fülle biblischer Belegstellen wird gezeigt, dass der Ratschluss zur Erlösung des Menschengeschlechts von Ewigkeit bei Gott beschlossen gewesen (Gen 3,15) und in der Geschichte des Volkes Israel immer weiter enthüllt worden sei.⁴³⁰ Anhand von Phil 2, 6-11, wieder gespickt mit zahlreichen Verweisen auf das AT (v.a. Ps 110), wird der Leidens- und Erhöhungsweg Jesu dargestellt⁴³¹. Das Leiden wird dabei als stellvertretendes Leiden *aus Liebe* gedeutet (Joh 3,16 / Jes 53).

Markus schildert weiter, dass er nach längerem Zögern sich zur Taufe anmeldete und Taufunterricht (v.a. Lektüre des Hebräerbriefes) bekam. Auffallend ist dabei, dass er sich nach seiner Bekehrung als „*wahrer gläubiger Israelit*“⁴³² bezeichnet, der in das Wort Jesajas einstimmen kann: „Fürwahr er trug unsere Krankheit“. Hieran wird deutlich, dass in den Kreisen der JM der Gedanke vertreten wurde, dass eigentlich nur ein gläubiger Christ ein wirklicher Anhänger des Gottesvolkes sein kann. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Vater Jesu Christi sind einer und dessen Wort ist wahr, weil sich im Kommen von Jesus als Erlöser die Verheißungen erfüllt haben⁴³³. Dazu passt die Äußerung von Markus, dass ihm nach seiner Bekehrung „die Bibel wieder Gottes Wort geworden [sei]; und ich weiß nun, was ich an ihr habe, während der orthodoxe Jude, der mit mir im Bezug auf das A.T. im Bekenntniß übereinstimmt, keine Ahnung von der Lebenskraft desselben hat, sondern es meistens nur zu seinen Buchstabenklaubereien und äußerlichem Gottesdienste mißbraucht; [...] von einer Erneuerung des Herzens durch dasselbe [vgl. Jer 31] weiß er nichts“⁴³⁴. Diese Sätze gehören zu den wenigen Passagen in den gesichteten Quellen, die durch die Leugnung jeglicher jüdischer Einsicht in die Lebenskraft der Bibel deutlich antisemitische Züge tragen.

426 A.a.O., 191.

427 Ebd.

428 A.a.O., 192f.

429 A.a.O., 193.

430 Vgl. a.a.O., 194f.

431 Vgl. a.a.O., 195f.

432 Hervorhebung von mir.

433 A.a.O., 198.

434 A.a.O., 191.

Literarisches Vorbild für den ganzen Briefwechsel, und insbesondere den sechsten Brief, dürfte das „erweckungstheologischen Standardtraktat“⁴³⁵ „Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweifelers“ (1823) von August Tholuck sein⁴³⁶; auch wenn dieser Vorbildcharakter v.a. in der Struktur besteht. Bei beiden handelt es sich um fiktive Briefwechsel zwischen Freunden, denen es um das Ringen um religiöse Erkenntnis und Wahrheit geht; in beiden Briefwechseln kommt am Ende der Skeptiker zur Wahrheit. Gerade durch den letzten Brief rückt das Sündenthema, wie bei Tholuck, ins Zentrum. Und die mehrfach unterstrichene Betonung der Bedeutung der eigenen Sündenerkenntnis, die bis zur Auffassung geht, dass mangelnde Sündenerkenntnis der „Grundirrtum“ des Judentums sei, gibt Tholucks Standpunkt exakt wieder: „Willst du die Höllenfahrt ins eigene Herz nicht wagen, / Wird dich kein Himmelsflug an's Herz der Gottheit tragen!“⁴³⁷. Dabei wird bei beiden Sünden- und Gotteseckentnis als *Erfahrung* beschrieben, die sich nur schwer in theoretische Erörterungen fassen lassen. Die ganze Anlage des Briefes, besonders bei der Wiedergabe der Predigten, entspricht dabei dem Aufriss von Tholucks Buch, in dem auf den Abschnitt „Von der Sünde“ der Abschnitt „Von dem Versöhner“ folgt⁴³⁸. Auch das Faktum, dass Tholucks (zeitweise) in der JM stark engagiert war⁴³⁹, legt den Verdacht einer bewussten Anknüpfung an sein Werk durch Sehrwald nahe.

Auch die Zuwendung zur Bibel, der durchweg existentielle Bezug und die durch das Stilmittel des Briefes betont biographische bzw. autobiographische Ausrichtung entsprechen sowohl Tholucks Werk, als auch dem Geist der EB überhaupt⁴⁴⁰. Gerade diese biographisch – autobiographischen Züge tragen dazu bei, dass bei allem lehrhaften Inhalt sowohl bei Tholuck als auch bei Sehrwald die Grenze zwischen wissenschaftlicher und erbaulicher Diktion nicht klar erkennbar ist. Gerade für die Veröffentlichung in DE bot sich dieser Stil auch an, das Geschriebene kam von Herzen und sollte zu Herzen gehen.

435 Wenz, 426.

436 Zu Tholuck vgl. Krummwiede, Hans-Walter: August G. Tholuck, in: Greschat, Martin (Hrsg.): Gestalten der Kirchengeschichte 9,1. Die neueste Zeit I, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 281- 292. und Wenz, Gunther: Art. Tholuck, Friedrich August Gottreu (1799-1877), TRE 33 (2002), 425 – 429.

437 Tholuck zitiert nach Wenz, 425.

438 Selbst in der Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie finden sich Parallelen zu Tholuck. So hat dieser sich stark mit den Jungheglianern, insbesondere mit dem „Leben Jesu“ von D.F. Strauss beschäftigt, den Markus mit großem Interesse gelesen hat.

439 Vgl. Krummwiede: August G. Tholuck, 283.

440 Ein ähnliches Werk Tholucks wie „Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner“, das noch näher an der Komposition von Sehrwalds Briefen ist, ist das in etwa zeitgleich mit den „Briefen über Judentum und Christentum“ 1846 erschienene Werk „Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit. Zunächst für nachdenkende Laien, welche Verständigung suchen“, Halle 1846; eine fiktive Unterhaltung zwischen dem Erweckten Emil, dem Lichtfreund Karl, dem radikalisierten Linksheglierer Julius und dem Konfessionalisten Gerhard (vgl. Wenz, 427). Auch hier stehen die Gesprächspartner für ganze theologische Richtungen.

Fazit

Mit den „Briefen über Judenthum und Christenthum“ liegt eine Primärquelle vor, die Aufschluss darüber gibt, wie ein Missionar des VFILU das Judentum wahrnahm. Dabei fällt die hohe Sachkenntnis auf. Anders als viele Judenmissionare, wenn man der späteren Kritik von Franz Delitzsch Glauben schenken mag, weiß er über das zeitgenössische Judentum in seinen Verästelungen und inneren Verwerfungen Bescheid. Gleichzeitig bemüht er sich nicht nur um Wissen, sondern auch Verstehen, wie aus dem Briefwechsel David – Simon deutlich wird. Dies verhindert allerdings nicht einzelne, wenn auch wenige, antisemitische Pauschalisierungen; hierin erweist er sich als ein Kind seiner Zeit.

Auch die aktuellen Fragen der Philosophie und Bibelkritik sind ihm vertraut (Hegel, Marx, Feuerbach, Strauss), auch wenn deutlich wird, dass er sich davon distanziert.

Theologisch ist Sehrwald, was nicht verwundert, klar der EB zuzuordnen. Maßgebliche Einflüsse scheint er dabei v.a. von A. Tholuck bekommen zu haben. Es würde nicht verwundern, wenn er sogar bei ihm in Berlin oder Halle studiert hat; doch dies kann auf Grund des fehlenden Aktenmaterials nicht nachgewiesen werden. Bedeutend ist dabei, dass in dem langen Briefwechsel keinerlei eschatologische Anspielungen hinsichtlich der Rolle Israels gemacht werden. Ihm scheint es vorrangig um das Heil des Einzelnen gegangen zu sein.

7.3. David A. Hefter

Wie bei Johannes Neander und Gottlob Sehrwald muss die biographische Skizze des dritten Lehrer Judenmissionars, Kandidat der Theologie D.A. Hefter⁴⁴¹, fragmentarisch bleiben; selbst die biographischen Eckdaten, Geburts- und Sterbedatum, sind aus den mir vorliegenden Quellen nicht zu erheben gewesen⁴⁴².

Nachdem Neander den Verein verlassen hatte, wurde für ihn ein Proselyt als Nachfolger gesucht⁴⁴³. Zunächst meldet sich im Sommer 1846 ein Proselyt namens Arndt, der erst im Januar desselben Jahres die Taufe empfangen hatte⁴⁴⁴. Trotz noch fehlender Reife und Tüchtigkeit ging der VFILU auf seinen Wunsch ein, sich für den Missionsdienst unter Israel ausbilden zu lassen, was die Dringlichkeit eines Ersatzes für Neander anzeigt. „Zwei Theologen in O. übernahmen den Unterricht und deren Urtheil bestärkte unsere Hoffnung, in ihm einen Missionar in Neanders Stelle zu erhalten“⁴⁴⁵. Um Ostern 1847 soll er, nach Weggang von einem Lehrer, im Barmer Missionshaus weiter ausgebildet werden⁴⁴⁶. Jedoch stellte er sich als ungeeignet heraus und wurde wegen „Untätigkeit“ entlassen⁴⁴⁷.

In etwa zeitgleich, in der zweiten Aprilhälfte 1847, wurde Hefter durch den Inspektor der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Brauer (Hamburg), dem Verein als Missionar empfohlen. Unklar ist dabei, woher Brauer

441 Nach Auskunft von Dr. Otte befand sich auch eine Kandidatenakte „Hefter. 1851 Missionar. (getaufter Jude aus Galizien)“ unter den im Krieg vernichteten Aktenbeständen (Email vom 05.02.2007).

442 Evtl. wurde in den Jahrgängen des FIB nach 1860, die mir nicht vorlagen, vom Tod Hefters berichtet.

443 Vgl. MBRW Nr. 2 Februar 1846.

444 Vgl. 7. JB Lehe, 9.

445 A.a.O., 10.

446 Zur gleichen Zeit befand sich auch der aus Straßburg stammende jüdische Konvertit Axtmeyer zur Ausbildung für den Missionsdienst in Barmen (vgl. Aring: Christliche Judenmission, 94 Anm. 227).

447 Vgl. ebd. Die Information über den Entlassungsgrund steht in den Deputationsprotokollen der

Hefter kannte. Den Ausführungen Brauers nach handelte es sich bei Hefter um einen jungen, früher jüdischen Lehrer aus Galizien, der im Juni 1846 in Berlin getauft wurde⁴⁴⁸. Dies wird auch bestätigt durch den Freund Israels, der für den 14. Juni 1846 in Berlin die Taufe eines jungen jüdischen Lehrers „von Dombrowa in Galizien [heutiges Dabrowa bei Kattowitz?], durch Miss. Bellson“ notiert⁴⁴⁹. Hierdurch ist nicht nur sein ansonsten nirgendwo genannter Herkunftsort bekannt, sondern auch durch seinen Kontakt zum englisch-anglikanischen Missionar Bellson eine gewisse Affinität zur bischöflichen Kirche zu vermuten, die sich später bestätigen wird⁴⁵⁰; möglicherweise ist er sogar anglikanisch getauft worden.

Nachdem der Verein bei Bellson und bei zwei Freunden von Hefter weitere Informationen über ihn eingeholt hatte, entschließt sich der Verein, ihn im Frühling 1847 anzustellen und zum Missionar ausbilden zu lassen⁴⁵¹. Die Initiative hierfür scheint wie im Fall der Anstellung Sehrwalds abermals vom Bremer Schwesternverein ausgegangen zu sein⁴⁵². Da eine Anfrage an das Missionshaus in Basel (von Barmen hatte man offenbar nach den Erfahrungen mit Arndt Abstand genommen) ergab, dass man dort nur noch solche Proselyten ausbilde, die auch berufen sind unter Heiden zu arbeiten, traf man die Entscheidung, Hefter an der Universität Rostock zwei Semester studieren zu lassen⁴⁵³. Dies lag auch nahe, da seit mindestens 1845 lose Kontakte zwischen Lehe und dem Rostocker Missionsverein bestanden⁴⁵⁴. Zum Wintersemester 1847 nahm Hefter das Studium an der Universität auf, nachdem er zuvor im Sommer eine Rundreise durch die Arbeitsgebiete des Vereins gemacht hatte (Ostfriesland, durch das Lüneburgische und Hannoversche sowie Mindener und Osnabrücker Land), wo er sowohl bei Missionsfreunden als auch bei Juden gute Aufnahme fand⁴⁵⁵. In Rostock waren besonders die Professoren Krabbe⁴⁵⁶ und Delitzsch⁴⁵⁷ die Ansprechpartner von Hefter⁴⁵⁸; besonders letzterer wird neben den

Rheinischen Missionsgesellschaft (RMG 7) (Email vom 7. März 2007 von Wolfgang Arndt, Barmen).

448 Vgl. a.a.O., 10.

449 Vgl. FIB Bd 4 Nr. 11 (Oktober 1846), 381. Der FIB bezieht sich hier auf eine Mitteilung in der englischen Judenmissionzeitung Jewish Intelligence (Jewish Intelligence 1846, 334), die mir leider nicht vorlag.

Den Anstoß für eine Beschäftigung mit dem Christentum bekam der ehemalige orthodoxe jüdische Lehrer Hefter dadurch, dass er durch die Lektüre „einiger vortreffliche Schriften“ (Missionstraktate?) erkannte, dass der Talmud keine Göttlichkeit besitze. Dies brachte sein Weltbild und seinen Glauben zum Einsturz, so dass er da stand „wie ein Schiff ohne Ruder, ganz dem wogenden Meere der von der Sünde verderbten Gedanken und Gefühle überlassen [...]. Ich faßte gute Vorsätze, ein moralisch sittliches Leben zu führen, allein ich hatte keine Kraft sie auszuführen und so wie Eis vor der Sonne, so schmolzen diese vor der geringsten Anfechtung und Versuchung dahin und ich wäre am Ende gewiß ein Raub der zügellosesten Leidenschaften geworden, wenn mir der Herr nicht noch zur rechten Zeit Hilfe geschickt hätte.“ (10. JB Lehe, 40). Ähnlich wie bei Neander führte also hier der vollkommene Zusammenbruch des alten Glaubens zur Frage nach dem Christentum, das ihm durch einen Judenmissionar H. (Hiscock?) nahe gebracht wurde.

450 Das erste Mal hat Hefter jedoch nicht in Berlin, sondern nach eigenen Angaben in Krakau das Evangelium gehört. Hier war auch 1851 noch sein „Vater in Christo“, der Londoner Missionar H. (Hiscock?), stationiert (vgl. 10. JB Lehe (1852), 14.16).

451 Vgl. StA Stade Akte „Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend“ Rep. 83 Stade Nr. 288, Bl. 94.

452 Vgl. 7. JB Lehe (1848), 10.

453 Vgl. StA Stade Akte „Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend“ Rep. 83 Stade Nr. 288, Bl. 94.

454 Vgl. 6. JB Lehe (1846), 21.

455 Vgl. 7. JB Lehe 1848), 10f.

456 Zu Otto Carsten Krabbe (1805-1873) vgl. Wesseling: Klaus-Gunther: Art. Krabbe, Otto Carsten, BBKL 4 (1992), 574-577. Nach dem Studium, wo C.I. Nitzsch, A. Neander und F.D. Schleiermacher zu seinen Lehrern gehörten, wurde Krabbe Professor für biblische Philologie am Akademischen Gymnasium in Hamburg. Während dieser Zeit gehörte er auch zu den Vorstehern der Edzardischen Proselyten – Anstalt. Er wendet sich in dieser Funktion gegen eine aktive Missionstätigkeit unter Juden in Hamburg durch die Anstellung von Missionaren oder besondere Gottesdienste für Juden. „Bei der bekannten Einstellung von Ministerium und Senat sei eine Erlaubnis dafür nicht zu erhalten. Auch sei beides nicht einmal

bestehenden Kontakten⁴⁵⁹ dafür den Ausschlag gegeben haben, Hefter an diese Universität zu schicken, obwohl sie zu jener Zeit schon eine Hochburg des Neuluthertums war und insoweit dem interkonfessionellen Charakter des Leher Vereins nicht entsprach. Von seinen Professoren bekam Hefter, nicht zuletzt auf Grund seiner Vorkenntnisse als ehemaliger jüdischer Lehrer im Talmud und den Rabbinen, attestiert, dass er ein sehr guter Student sei. Er belegte homiletische, katechetische und exegetische Übungen und besuchte die Vorlesungen über Prophetische Theologie (Delitzsch?) und Kirchengeschichte (Krabbe?)⁴⁶⁰. Wie die Spendenlisten im Leher JB zeigen, hat Hefter neben und durch sein Studium auch Zugang zur Rostocker Oberschicht gefunden und dort erfolgreich für eine Unterstützung der JM geworben; so finden sich 1850 unter den Spendern 18 aus Rostock und Umgebung - darunter nicht nur die beiden Professoren Delitzsch und Krabbe sowie ihre Kollegen Becker, Röper und Schmidt und der Konsistorialrat Wiggers, sondern auch Senator Passow, Landrat von Malzan und die Ober-Appellations-Gerichts-Räte von Bassewitz und Schröter. Doch dieses Interesse und die finanzielle Beteiligung an der JM war in Rostock offenbar nicht von langer Dauer, denn schon 1851 sind statt den rund 28 Rthlr. des Vorjahres nur noch 2 Rthlr. durch Senator Passow als Spende aus Rostock zu verzeichnen.

Nachdem seine zwei Studiensemester 1848 beendet waren, wird Hefter einige Jahre, zumindest bis 1851, im Dienst des Leher Vereins gearbeitet haben. Leider fehlen die entsprechenden Leher Jahresberichte aus diesen Jahren (8.9. JB). Doch zumindest für den Sommer 1850 ist im 10. JB von der Ostfrieslandsreise Hefters die Rede, wobei v.a. die Möglichkeit in Kirchen zu predigen besonders hervorgehoben wird: „Es ist dies ein großer Segen für die Mission, nicht allein daß dadurch Mancher mit der Sache bekannt wird, dem sie sonst ganz fremd war, sondern auch, daß Israel es erfahre, daß dieses nicht bloß Sache einer Partei, sondern der ganzen Christenheit, daß die Evangelisierung der Welt und mit ihr auch Israels eine Angelegenheit der Kirche Jesu Christi sei“⁴⁶¹. Dieser Reise schließt sich das Wirken Hefters in Hannoverschen, Hildesheimischen, Braunschweigschen und Lüneburgischen Gebieten an⁴⁶². Auch muss Hefter in dieser Zeit im Kasseler Raum unter Juden gearbeitet haben⁴⁶³.

Auffallend ist, dass der VFILU 1850 offensichtlich überlegte, neue Arbeitsgebiete zu erschließen, nachdem schon Mitte der 1840er Jahre das Minden-Ravensbergische Gebiet an den RWVI abgegeben worden war. Dieser Wunsch einer Neupositionierung wird bei der Frage des Winteraufenthaltes des Missionars greifbar. Man schwankte dabei einerseits zwischen den alten Stationen Hamburg (früher Sehrwald) und Kassel und

wünschenswert, da die Gefahr von Separation und Unbesonnenheit bestehe“ (Harms: Hamburg und die Mission, 187). Statt dessen schlug er die Einrichtung einer Freischule für jüdische Kinder vor (a.a.O., 188). Ab 1840 bekleidet Krabbe den Rostocker Lehrstuhl für Systematik und Praktische Theologie. 1851 tritt er in das Mecklenburger Konsistorium ein. War Krabbe zunächst dem positiven Biblizismus zugeneigt, wendet er sich zunehmend dem lutherischen Bekenntnis zu (vgl. Wesseling: Art Krabbe, 575). In dieser Position bemühte sich Krabbe „um die Erneuerung der Mecklenburgischen Landeskirche in Missionsver.[einen] und bekenntnisorientierten Pfarrkonferenzen“ (ebd.).

457 Von 1846-1850 Professor für Exegese des Alten und Neuen Testaments in Rostock. Zu Delitzschs Zeit in Rostock vgl. Wagner, 73-75.

458 Vgl. 7. JB Lehe, 10.

459 Niels Johannes Holm aus der Bg in Christiansfeld hatte bereits vor 1845 den VFILU bzw. dessen Agenten mit Freunden Israels in Mecklenburg bekannt gemacht (vgl. 6. JB Lehe (1846), 12).

460 Vgl. a.a.O., 11.

461 10. JB Lehe, 11.

462 Vgl. ebd.

463 So berichtet der FIB von der Bekehrung einer jüdischen Familie in Kassel als „Spätfolge“ seiner dortigen Arbeit (vgl. FIB Bd 8 Nr. 4, Weinmonat [Oktober] 1856, 112 und im MBRW Nr. 5 (Mai) 1857, 40).

andererseits der Einrichtung einer neuen Station in Bayern⁴⁶⁴. Die Frage wurde auch Hefter vorgelegt, der antwortete: „Ueber meinen Winteraufenthalt erlaube ich mir Ihnen Folgendes vorzuhalten. Hamburg ist gegenwärtig von drei irländischen Missionären besetzt und ist meine Wirksamkeit daselbst entbehrlich, in Cassel sind die Gemüther, auch die der Juden, noch zu sehr von der Politik erregt [...]. Nun bleibt Ihr Vorschlag für Bayern, wie, wenn Sie den also modificirten, daß ich meine Reise über Preußen und Schlesien zuerst nach Galizien machte und daselbst mein geliebtes Vaterland, das ich seit 1845 nicht gesehen und die lieben Meinigen, von denen ich auch seit dieser Zeit keine directe Nachricht hatte, besuchte, daselbst meinen Landsleuten das Evangelium verkündigte und ihnen erzählte, wie große Wohlthat der Herr an mir gethan und sich meiner erbarmt hat, von da wieder zurück über Böhmen, Mähren, Oesterreich, wo ich mit Gottes Gnade überall Arbeit finden werde, nach Bayern ginge und von da zum Fest zu Ihnen zurückkehrte“⁴⁶⁵.

Diesem Vorschlag stimmte der Vorstand des Vereins zu; und nach Hefters eigenen Reisebeschreibungen, die im 10. JB abgedruckt wurden⁴⁶⁶, suchte er die genannten Gegenden auf.

Doch laut einer knappen Bemerkung im Basler Freund Israels (der Lehrer JB schweigt darüber!) war Hefter noch vor Beginn dieser großen Reise aus unbekanntem Gründen zu Besuch bei den Freunden Israels in Basel⁴⁶⁷.

Die große Missionsreise Hefters begann November 1850. Er gelangte zunächst nach Hamburg, wo er Proselyten besuchte. Zu Weihnachten war in Berlin. Dort hielt er Vorträge in der englischen Missionskapelle. Er reiste weiter über Posen, Lissa, Breslau, Krakau nach Lemberg⁴⁶⁸. Während seines siebenwöchigen Aufenthalts in Krakau suchte er - wieder in Verbindung mit der Londoner Missionsstation, die schon „manche liebliche Frucht aufzuweisen“⁴⁶⁹ habe - jeden Tag das Gespräch mit Juden an denen er - im Kontrast zu vielen deutschen Juden - den religiösen Eifer lobt, der manchmal soweit ginge, dass sie sogar den Judenmissionar, zumal einen Konvertiten, bekehren wollten⁴⁷⁰. So positiv Hefter den Juden gegenüber eingestellt ist und so offen er sich anderen protestantischen Kirchen gegenüber zeigt (besonders den Anglikanern), so reserviert ist auch er, wie die meisten evangelischen Christen und gerade auch die meisten evangelischen Judenmissionare der katholischen Kirche gegenüber:

„Findet man doch unter ihnen [den Juden] den meisten Ernst und den größten sittlichen, vielleicht auch religiösen Fond. Der römische Katholicismus, die eigentliche Landesconfession, ist beim Volke nur grober Aberglaube und unter den sogenannten höheren Ständen nur todes Formelwesen, ohne

464 Vgl. 10. JB Lehe, 12. Die Überlegung, in Bayern neue Arbeitsgebiete zu eröffnen, überrascht. Denn nicht nur die geographischen Entfernungen sprechen dagegen, sondern besonders die der protestantischen JM feindlich gegenüberstehende Haltung des bayrischen Staates. So wird noch 1856 im FIB hervorgehoben, dass Delitzsch sich persönlich an den bayrischen Innenminister wandte und dadurch die Lage der JM stark verbesserte. Bis dahin sei der Wirkungsbereich des Londoner Judenmissionars in Fürth durch die offizielle bayrische Haltung stark eingeschränkt gewesen (vgl. FIB Bd 8 No. 4, Weinmonat 1856, 112).

Die Nähe zum früheren Lehrer Hefters, Franz Delitzsch, der 1850 Professor in Erlangen wurde, war m.E. einer der wenigen Gründe, die für eine Arbeit in dieser Region sprachen. Laut Thompson soll 1849 bereits ein Judenmissionsverein von Delitzsch gegründet worden sein 1849 (Vgl. Thompson, 133), zwar wäre dies ein möglicher Kontaktpunkt für die Arbeit des VFILU in Bayern, doch finden sich für die Gründung eines solchen Vereins 1849 keine weiteren Belege außer Thompson.

465 Vgl. 10. JB Lehe, 12.

466 Wiederabdruck im FIB Bd. 6 Nr. 10 April 1852, 317-322.

467 Vgl. FIB Bd 6 Nr. 7, Heumonat [Juli] 1851, 224.

468 Vgl. 10. JB Lehe, 13.

469 A.a.O., 15.

470 Vgl. a.a.O., 13.

jeglichen [im Original gesperrt gedruckt] Glauben, sehr häufig bei offenem Unglauben und grobem, lasterhaften Lebenswandel. Die armen zerstreuten Protestanten sind meistens wie verlorene Schafe ohne Hirten und werden oft den Wölfen zur Beute⁴⁷¹.

Auch in Gesprächen mit galizischen Juden über den christlichen Glauben hebt Hefter nach eigenen Angaben die Unterschiede zwischen Protestanten und Katholiken hervor; besonders die alleinige Anerkennung der Bibel als kirchlicher Basis öffne bei den Juden Türen⁴⁷².

Der Grund für eine solche Distanzierung von der damaligen katholischen Kirche lag einerseits in der *allgemeinen* Behandlung der kleinen evangelischen Diasporagemeinden durch die katholische Kirche und die (katholische) österreichisch-ungarische Beamtschaft⁴⁷³ und andererseits in der *speziellen* Behandlung der protestantischen JM, die katholischerseits als Konkurrenz betrachtet wird⁴⁷⁴. Aber auch missionsstrategisch dürfte die Distanzierung von der auf Juden befremdlich wirkenden katholischen Volksfrömmigkeit (Prozessionen, Marienverehrung) Sinn gemacht haben, zumal diese als Mehrheitsreligion oft als unterdrückerisch von den Juden erlebt wurde⁴⁷⁵.

Die Begegnungen mit seiner Familie, die Hefter im späteren Verlauf seiner Reise in seinem Heimatort hat, ähneln im wesentlichen den Beschreibungen Neanders. Auch Hefter versucht vor seinen alten Bezugspersonen Zeugnis für Christus abzulegen und dabei klar zu machen, dass er „kein Abgefallener sei, sondern im Gegentheil zu dem lebendigen Glauben an den Gott der Väter Abrahams, Isaaks und Jakobs zurückgekehrt und den gefunden, der ihnen verheißen, uns aber bereits erschienen sei“⁴⁷⁶. Und wie schon bei Neander stößt er auf größten Widerstand und wird selbst vom engsten Familienkreis (hier die Schwester) geschnitten und zum Teil bedroht, so dass er zunächst aus dem Ort verschwinden muß. Ebenfalls scheint wie bei Neander ein Brief an die Geschwister und Mutter, der Vater ist wahrscheinlich bereits verstorben, die Wende zu bringen. Es kommt nach der anfänglichen Ablehnung doch zu einem Treffen und zur Versöhnung, auch wenn das Zeugnisgeben von Hefter auf Grund der festen talmudischen Ansichten seines Schwagers nicht zu fruchten scheint⁴⁷⁷.

Auf fruchtbareren Boden fiel dagegen seine Wirksamkeit vor und nach der Begegnung mit seiner Familie in anderen Orten, wo er Gottesdienste hielt, mit Juden sprach und versuchte, die verstreut lebenden evangelischen

471 A.a.O., 14f.

472 Vgl. a.a.O., 16f.

473 Wie ungewohnt die Vorstellung von einer evangelischen JM in weiten Teilen Galiziens war, wird an der Vorladung Hefters vor die Stadthauptmannschaft in Rz.[eszów] deutlich. Der Hintergrund hierfür war vermutlich der Verdacht verbotener protestantischer Agitation. Dass es in Galizien überhaupt Missionare gebe, kam seinen Verhörern seltsam vor. Als Hefter versicherte, dass sein Wirken sich nur an Juden richte und er nicht polemisch gegen die kath. Kirche arbeiten wolle, ließ man ihn gewähren (vgl. a.a.O., 20f.).

474 Anfang 1852 wurden alle englischen Judenmissionare aus Österreich-Ungarn vertrieben (vgl. MBRW Nr. 4 (April) 1852). Auf Grund des Krimkrieges kam es seit 1854 auch zu zunehmenden Einschränkungen der englischen JM in den russischen Gebieten Polens (u.a. in Warschau), die in der Ausweisung der Missionare 1855 gipfelten (Vgl. FIB Bd. 7 Nr. 10 April 1855, 292-296).

475 Wie sehr die Konfessionsfrage auch eine nationale Frage war, geht aus einem Gespräch bei einem Abendessen wahrscheinlich in Tarnow hervor, zu dem außer Hefter auch noch zwei katholische Priester eingeladen waren. Einer der beiden hob dabei hervor, dass Hefter in Galizien „keinen Boden für [... seine] Wirksamkeit finden [würde], der *Protestantismus* wäre zu abstract und passe *nur für die unpraktischen Deutschen*“ (10. JB Lehe, 26f., kursiv von mir).

476 A.a.O., 19, vgl. auch a.a.O., 40.

477 Vgl. a.a.O., 18.23-25.

Christen zu stärken⁴⁷⁸. Im JB ist u.a. von den Städten J.[aroslav] und Prz.[emysl], der „Judenstadt“ Brody (von 28.000 Einwohner waren 20.000 Juden), Tarnow und Lemberg, der Hauptstadt Galiziens die Rede. Gerade in Lemberg wurde sein Wirken wider Willen durch einen Schmähartikel in der dortigen Zeitung unterstützt. Abermals zeigen sich wieder die charakteristischen Merkmale seines Wirkens, die Kooperation mit der lokalen evangelischen Diasporagemeinde und dem diesmal von der schottischen Mission entsandten örtlichen Judenmissionar Edwards.

„Die Zeitung glaubte Notiz von mir nehmen zu müssen und man wurde so aufmerksam auf mich gemacht. Bald erschien in den W.Blättern, von einem Neujuden herausgegeben, ein Schmäh-Artikel über mich, in welchem ich theils als Schwärmer, theils als Heuchler und Verführer dargestellt wurde und wurden die Juden vor mir, als vor einem zweiten 'Sabbati Zebi', einem falschen Messias aus dem 17. Jahrhundert, gewarnt. Dieses brachte gerade die entgegengesetzte Wirkung hervor, indem man immer neugieriger wurde, mich kennen zu lernen. Meine Bekanntschaften erweiterten sich mit jedem Tage [...] und ich war im eigentlichen Sinne des Wortes den ganzen Tag von zahlreichen Juden umgeben, denen ich das Evangelium predigte. Der Superintendent der Evangelischen Kirche G.'s [Galliziens], wohnhaft in L.[emberg], gestattete mir eine Predigt am Tage der Verkündigung Mariä, und ich hatte die Freude, die Kirche fast von jüdischen Zuhörern besetzt zu sehen. Ich hielt einige Vorträge im Hause des schottischen Missionärs Herrn Ed., auch da fanden sich so viele Zuhörer, daß sie das Haus nicht fassen konnte und viele aus Mangel an Platz weggehen mußten. So vergingen mehrere Wochen, und ich muß gestehen, daß ich mit Schmerz an die Abreise dachte“⁴⁷⁹.

Nachdem Hefter Ostern bei dem Londoner Missionarskollegen H.[iscock?⁴⁸⁰] in Krakau verbracht hatte, reiste er in der Woche nach Ostern im Wagen über Mähren und Böhmen von Krakau nach W. [Wien]. Juden aus L.[emberg], die dort die Predigt von Hefter gehört hatten waren Mitreisende, und man unterhielt sich auf der Fahrt über das „eine, was noth thut!“⁴⁸¹.

In der Hauptstadt des österreichischen Kaiserreichs besuchte er einige alte jüdische Bekannte und deren Freunde, die sich teils zum Studium, teils für Geschäfte dort aufhielten, um ihnen Christus zu verkündigen, indem er immer wieder die entsprechenden Schriftstellen im Alten Testament auslegte, die Christus als den Messias zeigen⁴⁸². Auf der Weiterreise über Oberösterreich und Salzburg nach Bayern traf Hefter keine Juden, aber auch hier besuchte er wie in Galizien die in der Diaspora lebenden Protestanten⁴⁸³.

Von München, wo Hefter sich nur kurz aufhielt, ging er „nach Nürnberg und Erlangen, wo ich meinen theuren Lehrer den Prof. Delitzsch und andere theure Männer fand, an welchen ich mich wahrhaft erquickte. Ersterer,

478 Vgl. nur a.a.O., 26. Vgl. auch den Reisebericht Hefters, den er Ende Mai 1851 an den FIB schickt (FIB Bd 6 No. 7, Heumonat [Juli] 1851). Anders als ein paar Monate später (FIB Bd 6 No. 10, April 1852, 318-322) handelt es sich hierbei *nicht* um einen Wiederabdruck von Hefters Schilderungen im 10. JB Lehe.

479 10. JB Lehe, 21f.

480 Vgl. Gaussen: Juden, 39.

481 Vgl. 10. JB Lehe, 27f.

482 Vgl. a.a.O., 30.39.

483 Vgl. a.a.O., 28. Vgl. auch die Äußerung Hefters dort: „Welch ein Feld für die innere [sic!] Mission!“ (ebd.).

von jeher ein Freund Israels, machte, da es gerade Pfingstferien waren, mit mir einige Excurse zu den Juden in der Umgegend. Wir besuchten auch den Rabbiner in F. [Fürth?], von welchem wir recht freundlich aufgenommen worden sind⁴⁸⁴. Hefter fiel es schwer, Erlangen, wo er sowohl bei den Professoren als auch bei den Studierenden ein reiches Glaubensleben vorfand, zu verlassen⁴⁸⁵. Deutlich wird, dass über die Rostocker Zeit hinaus die Kontakte zwischen Hefter und seinem Lehrer weitergingen. Im Reisebericht Hefters ist jedoch keine Rede mehr von der ursprünglich vom VFILU avisierten Gründung einer neuen Station in Bayern. Hefter reiste weiter durch Franken bis nach „W.“, wo er einen Proselyten aus Luxemburg traf, der ihn für acht Tage einlud, bei seiner z.T. noch jüdischen Familie zu wohnen und auch in Luxemburg den Juden zu predigen⁴⁸⁶. Auf der Rückreise nach Lehe, wo er Anfang August 1851 eintraf, predigte er noch in C. [Cöln oder Creuznach?] vor einer großen Versammlung, darunter zahlreichen Juden⁴⁸⁷. Am 24. August fand das Jahresfest des VFILU statt, wo er über seine Reise berichtete.

Auf diesem Fest oder kurz danach muss beschlossen worden sein, sich, nachdem Hefter schon an der Universität studiert hatte, um seine Zulassung zum dritten Examen und seine anschließende Ordination zu bemühen. Der VFILU hätte damit – genauso wie der RWVI mit dem man offenbar in einer gewissen Konkurrenzsituation stand-, einen *ordinierten* Missionar, der auch in der Lage wäre zu taufen. Der reformierte (!) Pastor Hasenkamp wandte sich diesbezüglich am 28. November mit einem Schreiben an das Stader Konsistorium⁴⁸⁸. Das Stader Konsistorium leitet die Anfrage an das Kultusministerium in Hannover weiter, wo ein ausführliches Gutachten „betreffend die Zulassung des Missionars Hefter zum theologischen Examen und zur Ordination“ erstellt wurde; eine Abschrift für das Stader Konsistorium befindet sich in der betreffenden Akte⁴⁸⁹. Schließlich wird vom Stader Konsistorium dem Ansinnen Hasenkamps und damit des Leher Vereins eine Absage erteilt, obwohl aus den Aktenstücken durchaus die Zeugnisse Hefters von der Universität, die als Anlage beigefügt wurden, wie überhaupt die Persönlichkeit Hefters positiv bewertet wurden. Trotz des Mangels an Latein- und Griechischkenntnissen sowie den drei akademischen Pflichtjahren⁴⁹⁰, könne wohl die *licentia concionandi* erteilt, müsse aber die Ordination verweigert werden⁴⁹¹. Doch neben dem Hefter als Person attestierten „defectus scientiae“⁴⁹² standen aus Sicht der kirchlichen Behörde sowie des Kultusministeriums v.a. kirchenrechtliche Hindernisse der Ordination im Weg, die im Gutachten des Ministeriums ausführlich entfaltet werden. Man bezieht sich dabei auf mehrere Bestimmungen des „canonischen Rechts“ (!), aber auch auf „Normen des

484 Ebd.

485 Vgl. a.a.O., 29.

486 Vgl. ebd.

487 Vgl. ebd.

488 StA Stade Akte „Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend“ Rep. 83 Stade Nr. 288, Bl. 94.

Als Anlagen waren angefügt Lebenslauf, Taufschein und ein im JB der OEMG abgedruckter Vortrag Hefters. Die Unterlagen wurden nach Abschluss des Verfahrens an Pastor Hasenkamp zurückgesandt.

489 Vgl. a.a.O., Bl. 95-102.

490 Vgl. a.a.O., Bl. 98.

491 Das Stader Konsistorium schreibt an das Kultusministerium: „Wir müssen mit dem k. [scil. königlichen] Ministerio vollkommen der Meinung sein, daß der Ertheilung der Ordination an den im Auftrage des Leher Vereins von Freunden Israels wirkenden Missionar Hefter, so sehr dessen Persönlichkeit und Lebensgang Achtung und Theilnahme einflößen, überwiegende Bedenken entgegenstehen“ (a.a.O., Bl. 95).

492 Als zwei Jahre später (1853) L. Harms beim Konsistorium in Hannover um die Ordination der ersten acht Missionare bittet, wird auch bei ihnen ein *defectus scientiae* bemängelt. Es fehle v.a. an der Kenntnis der alten Sprachen sowie der akademisch-theologischen Bildung überhaupt (vgl. Haccius: HMG II., 112-114). Anders als bei Hefter wurde jedoch schließlich eingelenkt und das Stader Konsistorium ordinierte die acht Männer zum Dienst unter den Heiden.

speziellen Kirchenrechts unserer protestantischen Kirche⁴⁹³; so würde, um nur einen Einwand zu erwähnen, ein spezielles kirchliches Amt für Hefter fehlen (defectus tituli). Man befürchtete grundsätzlich, dass Versorgungsansprüche auftreten könnten⁴⁹⁴. Mit ausschlaggebend war in diesem Zusammenhang, dass aus Sicht von Konsistorium und Ministerium keine „wirkliche Noth“ vorliege, um einen solchen „völligen Ausnahmefall“ zuzulassen⁴⁹⁵. Denn im Unterschied zur Ordination von Heidenmissionaren (!) und Pastoren für die deutschen lutherischen Diasporagemeinden in Nordamerika bleibe Hefter Glied der Landeskirche und ziehe in den Gebieten der Landeskirche umher. Mögliche Taufbewerber könnten zur Taufe an Ortspastoren verwiesen werden, wobei das Ministerium ohnehin nicht davon ausging, dass es sich um viele Taufen handelte⁴⁹⁶. Auch hätte der Vorgänger Hefters, Sehrwald, für seine Tätigkeit keine Ordination gebraucht⁴⁹⁷. Der Vorgang wird am 5. Februar 1852 mit der Abfassung des abschlägigen Bescheids an Pastor Hasenkamp abgeschlossen⁴⁹⁸.

Die Reaktionen auf diesen Brief beim VFILU sind nicht bekannt. Möglicherweise wurden mit der Verweigerung der Ordination auch die Erwartungen Hefters enttäuscht. Definitiv scheidet Hefter noch 1852 aus den Diensten des Vereins aus und geht nach London. Damit beginnt endgültig der Niedergang des VFILU.

Für den 6. Juli 1853 notiert der FIB: „London. Halbjährliches Examen der Missionszöglinge im hebräischen Collegium. Bei dieser Gelegenheit erhielten folgende Vier ihre Anstellung als Missionare: Hr. D.A. Hefter (früher bereits Miss. der Bremerleher-Gesellschaft) wurde bestimmt, die Mission in Jerusalem zu verstärken; ...“⁴⁹⁹. Hefter war damit in die Dienste der LSPCJ eingetreten und ließ sich an deren Seminar für den Dienst in Jerusalem weiter ausbilden. Voraussichtlich musste er zudem seine Konfession wechseln, falls er nicht ohnehin durch die von Bellson vollzogene Taufe zur anglikanischen Kirche gehörte.

Im FIB ist von Hefter bis 1859 nur gelegentlich die Rede.

Hefters Aufgabe in Jerusalem wird v.a. in der evangelistischen Arbeit unter Juden und im Proselytenunterricht bestanden haben⁵⁰⁰. So schreibt Bischof Gobat (22. Juli 1857), dass Hefter mit einer Gruppe von 12-15 spanischen Juden das Neue Testament lese⁵⁰¹. Im 49. JB der LSPCJ (1857) ist zudem auch von einer Missionsreise Hefters (im September 1856) die Rede, die ihn nach Hebron und Jaffa geführt habe⁵⁰².

493 StA Stade Akte „Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend“ Rep. 83 Stade Nr. 288, Bl., 96.

494 Vgl. a.a.O., Bl. 98f.

495 Vgl. a.a.O., Bl. 99f.

496 Vgl. a.a.O., Bl. 100.

497 Vgl. ebd.

498 Vgl. a.a.O., 107. Hierbei handelt es sich um die Vorschrift des betreffenden Briefes im Journalbuch. Mit diesem Schriftstück endet die Akte des VFILU im StA Stade.

499 FIB Bd 7 Nr. 4, Weinmonat [Oktober] 1853, 128.

500 Vgl. FIB Bd 8 Nr. 10, April 1858, 296f.

501 Vgl. FIB Bd 8 Nr. 8, Weinmonat [Oktober] 1857, 247.

502 Vgl. FIB Bd 8 Nr. 10, April 1858, 296.

Auch in der Hierarchie steigt Hefter in Jerusalem auf. So berichtet Bischof Gobat in einem Brief (vom 3. März 1859), dass Hefter Weihnachten 1858 zum Presbyter „ordiniert“ wurde⁵⁰³.

Die letzte mir aus gedruckten Quellen zugängliche Nachricht von Hefter ist seine Erwähnung im Zusammenhang einer am 22. April 1859 in Jerusalem vollzogenen Taufe, wobei Hefter als Lehrer des Katechumenen erwähnt wird⁵⁰⁴. Überhaupt scheint 1859 unter den Proselyten, „die unter Leitung des Miss. Hefter stehen, [...] eine größere Auffassung und Erweckung zu spüren“ gewesen sein⁵⁰⁵.

Darüber hinaus berichtet Rathje in seiner Darstellung der Erweckung und JM in Balhorn unter Berufung auf Zeitschriftenartikel der judenmissionarischen Presse nach 1867 über Hefter⁵⁰⁶: „In der Christuskirche in Jerusalem taufte Missionar Dr. Hefter am Pfingstfest 1861 den aus Gallipoli stammenden Juden Samuel Fayn (SaH, 11. Jg. 1874, 124). Im Sommer 1862 reiste Dr. Hefter durch Ungarn (SaH, Jg. 1868, Heft IV, 125). Von dort aus vermittelte er seinem früheren Täufling, Samuel Fayn, eine Stelle zum Erlernen der Buchdruckerkunst in Königsberg. Danach empfahl Dr. Hefter Samuel Fayn an Pfarrer Ludwig Saul in Balhorn. Saul und Hefter waren seit ihrer gemeinsamen Kasseler Zeit befreundet. Samuel Fayn betrieb seit Juli 1868 die Druckerei in Balhorn (SaH v. 29.5.1874, S. 124). Von daher wußte der in Balhorn gedruckte 'Sonntagsbote' auch über Dr. Hefter zu berichten, der in Memel auch manche Widrigkeiten erlebte ('Sonntagsbote', Herausgeber: Pf. Saul in Balhorn (b. Naumburg i. Kurh.), [...] 10. Jg. v. 6. Jan. 1867, S. 4f.). Hefter reiste von Memel auch nach Reval (SaH, 6. Jg. 1867, 125f.). 1877 ist Hefter in Frankfurt am Main, wo die LSPCJ eine Station unterhielt (Eisenberg in Weckstimmen zur Belebung und Förderung der Liebe zur Mission unter den Juden; Beiblatt zum Sonntagsboten aus Kurhessen Nr. 4, 6. Jg. 1877, 26)“⁵⁰⁷.

Das Todesdatum wird auch von Rathje nicht genannt⁵⁰⁸.

7.4. Drei Missionare – viele Gemeinsamkeiten. Typische Züge.

Nach der Einzelbetrachtung der drei Missionare des VFILU, Neander, Sehrwald und Hefter, fallen trotz aller Unterschiede Gemeinsamkeiten auf, die kurz hervorgehoben werden sollen. Es zeigt sich dabei das „Profil“ eines Judenmissionars.

Allen gemeinsam ist dabei v.a. die *Liebe zur Heiligen Schrift, zu Jesus und zu den Juden*. Die reformatorischen „vier soli“ - sola fide, sola gratia, sola scriptura, solus christus – zeigen sich in den in den Jahresberichten und im Freund Israels abgedruckten Gesprächen mit Juden als die theologischen Grundpfeiler ihrer Arbeit. Hefter

503 Vgl. FIB Bd 9 Nr. 2, April 1859, 63.

504 Vgl. FIB Bd 9 No. 4, Oktober 1859, 127. Möglicherweise wurde in späteren Ausgaben des FIB weiter über Hefters Arbeit und auch über seinen Tod berichtet. Doch leider lagen mir diese Bände nicht vor.

505 Vgl. MBRW Nr. 4 (April) 1859, 31.

506 Die in Klammern von Rathje angegebenen Quellen lagen mir leider nicht vor.

Die Darstellung der Biographie Hefters bei Rathje ist – zumindest für die Zeit vor dem Wechsel zur LSPCJ – nur eingeschränkt zuverlässig. So geht aus den bisherigen Quellen weder hervor, dass Hefter promoviert hat, noch ist anzunehmen, dass Hefter – wie Rathje auch für Neander und Sehrwald fälschlicherweise voraussetzt – in einem Anstellungsverhältnis zum „Evangelischen Verein von Freunden Israels in Kurhessen“ (vgl. 8.4.4.) stand (vgl. Rathje: Christlicher Glaube, 39).

507 A.a.O., 360 Anm. 98.

508 Neben der beachtlichen Zahl an Ortswechsellern, die Hefter als Londoner Missionar gehabt zu haben scheint (London, Jerusalem, Ungarn, Baltikum, Frankfurt / Main), ist auch beachtlich, dass in Bezug auf die JM es selbst einer renitenten Gemeinde und ihrem Pastor keine Probleme bereitete, mit einem anglikanischen (?) Judenmissionar in Kontakt zu bleiben, der für eine de facto unierte Gesellschaft gearbeitet hat (VFILU). In der HM war dies zu jener Zeit kaum möglich, wie das Zerbrechen der NMG gezeigt hat (vgl. auch das „Totschweigen“ des Leher Vereins im lutherischen SSB).

artikuliert m.E. das Selbstverständnis der Missionare prägnant, wenn er seinen Missionsreisebericht mit den Worten schließt:

„Wenn man mich überhaupt fragen wollte, was hast du auf dieser deiner Reise ausgerichtet? so würde ich die einfache Antwort geben, den Auftrag meines Herrn, wozu er mich gesandt, dem Hause Jakobs seine Sünden vorzuhalten und den Kindern Israels seine [sic!] Missethat, und es dann zu trösten und freundlich mit demselben zu reden und ihm zu sagen, daß ihm seine Sünden vergeben und daß es einen offenen Gnadenquell habe für dieselbe und die Unreinigkeit, wenn es den ansehen wollte, in den ihre Väter gestochen haben“⁵⁰⁹.

Der Missionsdienst unter Israel *entspringt* dabei dem ungeteilten Missionsauftrag Jesu an seine Jünger zu den Heiden *und* zu den Juden zu gehen. Er *zielt* darauf, die Juden zur Umkehr zu rufen und sie zur Anerkennung Jesu auch als ihren Messias zu führen.

Eine biblizistische Grundhaltung scheint allen drei Missionaren eigen gewesen zu sein. Bei den beiden Konvertiten Neander und Hefter, die beide als orthodoxe Rabbiner tätig waren, führte die Einsicht, dass die Schriften der Rabbinen, der Talmud („mündliche Tora“) nicht der Hl. Schrift gleichzusetzen seien, sogar zum Zusammenbruch ihres Glaubens. Durch erweckte Christen lernten sie die Einheit von Altem und Neuem Testament kennen und fingen an, die Weissagungen des Alten Testaments auf das Christusgeschehen des Neuen Testaments zu beziehen, eine Methode, die sie (wie auch Sehrwald) im Dialog mit Juden anwendeten. Aus dieser Haltung ergibt sich, dass ein wahrer Jude ein gläubiger Christ ist, bzw. umgekehrt in einem Juden immer schon ein „anonymer Christ“ implizit mitgesetzt ist. Dies war besonders für die beiden Konvertiten, Neander und Hefter, wichtig, um ihren Familien klar zu machen, dass sie nicht einer neuen, fremden Religion angehören, sondern immer noch an den „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ glauben.

Obwohl eine biblizistische Grundhaltung vorliegt, gibt es keine ausdrücklichen Hinweise darauf, dass die drei Missionare chiliastischen Spekulationen, was das Volk Israel angeht, anhängen. Antrieb für ihre Arbeit an den Juden scheint die Liebe zu Gottes altem Bundesvolk gewesen zu sein und der Wunsch, dass auch sie gerettet werden.

Im Licht der Bibel scheinen sich im VFILU allgemein, wie auch bei den Missionaren im besonderen die konfessionellen Unterschiede zwischen den protestantischen Kirchen zu verwischen. Nicht nur kommen die Träger des Vereins aus der reformierten und lutherischen Gemeinde (vgl. 5.2.), sondern auch die Missionare gehören diesen beiden Konfessionen an. Im Fall von Hefter dürfte sogar die Taufe durch Bellson und die spätere Arbeit für die LSPCJ für die anglikanische Kirchenmitgliedschaft sprechen⁵¹⁰. Es scheinen auch keinerlei Hindernisse einer Kooperation mit anderen Judenmissionsgesellschaften im Wege gestanden zu haben. Wie der Taufunterricht des lutherischen Missionars Sehrwald zeigt, der die trennenden vierten und fünften Hauptstücke des Katechismus, wenn nicht verschweigt, so doch nicht in der Breite behandelt, wurde offenbar auch kein besonderer Wert darauf gelegt, konfessionelle Unterschiede an Proselyten weiter zugeben. Konfessionelle Grenzen sind demnach allein – und dort, der damaligen Zeit entsprechend sehr deutlich – zur katholischen Kirche

509 10. JB Lehe, 28.

510 Vgl. FIB Bd 7 Nr. 4, Weinmonat [Oktober] 1853, 128. Dagegen spricht allerdings die Bitte beim Stader Konsistorium um die Zulassung zur Ordination.

gezogen worden. Diese konfessionell indifferente Haltung mag auch dazu geführt haben, dass konfessionelle Blätter wie das SSB nie über den Verein berichtet haben.

Ein wichtiger Aspekt der Wirksamkeit der Missionare neben der Arbeit für Israel war auf diesem Hintergrund die Stärkung von Diasporagemeinden bzw. von erweckten Kreisen in mehrheitlich von rationalistischen Pfarrern beherrschten Gegenden durch Besuche⁵¹¹.

Allen Missionaren scheint eine gute allgemeine Kenntnis des Judentums eigen gewesen zu sein, wobei dies bei den ehemaligen Rabbinen Neander und Hefter als selbstverständlich vorauszusetzen ist. Man kannte also sein jüdisches Gegenüber. Aber auch der allgemeine Bildungsstand scheint gut gewesen zu sein.

Es verwundert daher nicht, dass alle drei Missionare sich nicht auf Lebenszeit dem VFILU verpflichteten. Neander wechselte nach New York, Hefter in die Dienste der LSPCJ und, wie aus der Anfrage von Sehrwald beim Stader Konsistorium vor seiner Anstellung (1842) durch den Verein deutlich wird, hatte auch dieser vor, irgendwann ins Pfarramt zu wechseln; doch kam der Ausführung dieses Vorhabens sein früher Tod mit 35 Jahren zuvor.

Beeindruckend ist für heutige Verhältnisse besonders die Opferbereitschaft dieser drei Judenmissionare, die nicht nur in einem geringen Gehalt bestand, sondern auch durch die fortwährende Reisetätigkeit das Heimischwerden an *einem* Ort verhinderte, was sicher auch mit dazu beitrug, dass alle drei Missionare (zumindest während ihrer Leher Zeit) ledig blieben.

8. Die Unterstützer des VFILU und das „Kontaktnetz“ des Vereins

Der VFILU war durch seine Tätigkeit in Nord- und Mitteldeutschland (Hessen, Ostwestfalen) sowie durch den Austausch von JB und Berichten in den Missionsblättern (FIB, MBRW) mit Freunden und Spendern der JM bis hin nach Stavanger verbunden⁵¹². Oftmals waren diese Geber ihrerseits in Missionsvereinen organisiert oder das Wirken der Leher Agenten führte zu Vereinsgründungen.

In diesem Abschnitt soll durch die Darstellung der mit Lehe verbundenen Vereine und der Beschreibung der Arbeit des VFILU in den unterschiedlichen Gebieten auch der Kontext der protestantischen JM im 19. Jahrhundert ins Blickfeld gerückt werden. Das Beziehungsgeflecht zwischen JM, HM und EB wird dabei deutlich werden. Am Ende des Abschnitts wird ein Fazit gezogen, in dem das Ergebnis für den VFILU ausgewertet wird.

8.1. Die Hilfsvereine in Landringhausen und Sievern

511 Dass von rationalistischen Predigern enttäuschte fromme Christen bei wandernden Judenmissionaren geistliche Nahrung suchen, ist kein neues Phänomen. Schon 1829 kommen aus dem selben Grund zahlreiche Christen in die Bibelstunden von den beiden Berliner Missionaren Händes und Ehlers (vgl. Martens: Ludwig Otto Ehlers. Der Judenmissionar, 2). Auch in Schlesien findet ihre erweckliche Predigt unter Christen große Resonanz (vgl. a.a.O., 4).

512 Vgl. z.B. summarisch 6.JB Lehe (1846), 21 und 7. JB Lehe (1848), 12f.

Zu den ältesten Hilfsvereinen für Lehe gehören der „Hilfsverein in Sievern“ bei Lehe und der „Verein zur Beförderung des Christenthums unter den Juden“ in Landringhausen.

Der Verein in dem Dorf *Sievern* war zeitgleich mit dem Leher Hauptverein in Lehe 1839 entstanden. Offenbar war der Funke der Vereinsgründung in Lehe (vgl. 5.2.) in das nahe Sievern überggesprungen, wo Neander wahrscheinlich bereits bekannt war⁵¹³.

Der finanzielle Beitrag des Vereins in Sievern zum Gesamthaushalt des Leher Vereins war nie hoch; doch stieg er von rund 11 Rthlr. (1839; Gesamteinnahme: ca. 363 Rthlr.) auf 16 Rthlr (1844/45; Gesamteinnahme: 839 Rthlr.) kontinuierlich an⁵¹⁴. Auch weitere Kreise in Sievern wie der „Frauen- und Jungfrauen – Verein“ konnten zumindest in der Anfangszeit für die Leher JM gewonnen werden⁵¹⁵. Doch obwohl Saxer, seit er Superintendent in Debstedt war (1844)⁵¹⁶, den Verein unterstützte, scheint hier die „erste Liebe“ schnell erkaltet zu sein. Aus den Leher JB geht hervor, dass 1846 nur noch gut 12 Rthlr. aus Sievern kamen. 1847 brachen die Spenden auf nicht ganz 9 Rthlr. ein. Auf diesem Niveau verblieben sie dann bis zur letzten bekannten Einnahme 1851 (10. JB 1852). Was danach aus dem Verein wurde, ist unbekannt. Auch „nichtorganisierte“ Spender im Land Wursten schickten Gaben nach Lehe. So zählten neben Saxer und einigen Freunden in Dorum auch Schlichthorst in Paddingbüttel zu den Freunden Lehes. Dennoch ist es auffallend, dass, obwohl die EB⁵¹⁷ mit dem VFILU ein eigenes „Kind“ hatte, die Unterstützung dafür, verglichen mit der HM (Hermannsburg), äußerst gering und nur punktuell war.

Der „Verein zur Beförderung des Christenthums unter den Juden“ im calenbergischen *Landringhausen* war 1845 entstanden⁵¹⁸. Wie an vielen Orten, so war auch hier der JM ein Missionsverein für die HM seit 1834 vorangegangen⁵¹⁹. „Auffallenderweise sind stets wiederkehrend [für diesen Heidenmissionsverein] die Gaben etlicher Israeliten dabei“⁵²⁰. Man kann also, was nicht selbstverständlich ist, ein gutes Verhältnis zwischen erweckten Christen und Juden voraussetzen. Dies mag die Entstehung des Judenmissionsvereins unterstützt haben. Bemerkenswert ist dabei der Vereinsname, der sich eher an die **BGBCJ** als an den VFILU anlehnt und der im nordwestdeutschen Bereich meiner Erkenntnis nach einzigartig ist.

Das Wirken des Vereins, was wie das des Missionsvereins über die Ortsgrenzen hinausging, wird nur von kurzer Dauer gewesen sein, da er nur im 6. JB Lehe (1846) genannt wird⁵²¹. Unter den 15 mit diesem Verein verbundenen Spendernamen ragen besonders der von Pastor Goeschen (1842-1848 Pfarrer in Wunstorf⁵²²) und

513 Vgl. auch Brauer: *Missions-Anstalten*, 30.

514 Vgl. *Tabelle a.a.O.*, 33.

515 Vgl. 2. JB Lehe (1841), 15.

516 Vgl. Meyer: *Die Pastoren der Landeskirchen Hannovers Bd. I*, 187.

517 Vgl. zur EB im Herzogtum Bremen - Verden Tiesmeyer: *Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts. Hannover und Tecklenburg*, 39 - 49.

518 Vgl. Brauer: *Missions-Anstalten*, 35.

519 Zum Missionsverein in Landringhausen und Umgegend vgl. Haccius: *HMG I*, 278-282. 1836 plante man sogar, einen größeren Verein zusammen mit Missionsfreunden im nahen Groß Munzel zu gründen. Man verstand sich dabei als Hilfsverein für den Celler Missionsverein, dessen Statuten man annehmen wollte. Doch die Genehmigung für diesen größeren Verein wurde vom Konsistorium verweigert, da man dies auf Grund des in der nahen Landeshauptstadt Hannover entstandenen Missionsvereins für unnötig hielt.

520 *A.a.O.*, 281.

521 Vgl. 6. JB Lehe (1846), 43.

522 Vgl. Meyer: *Die Pastoren der Landeskirchen Hannovers Bd. II*, 541.

der des Schullehrer Hake, der seit 1826 in Landringhausen erwecklich wirkte, hervor⁵²³. Beide waren auch an der Entstehung des Missionsvereins für die Heiden beteiligt⁵²⁴. Der Ortspfarrer aus Landringhausen, seit 1843 Pastor Ebert, tritt hier nicht in Erscheinung. Die erste (wohl auch einzige) Spende nach Lehe betrug im Jahr 1845 5 Rthlr. 18 ggr. 4 Pf..

Lediglich Pastor Goeschen wird als Übersender einiger Spenden von Missionsfreunden noch 1846 und 1847 erwähnt, von dem *Verein* in Landringhausen ist jedoch keine Rede mehr.

8.2. Der Bremer Verein von Freunden Israels

Bereits in den 1820er Jahren begann man sich in der Hansestadt Bremen, trotz oder gerade angesichts der dort besonders restriktiven Judengesetzgebung (vgl. 4.2.) und dem damit verbundenen antisemitischen Klima in der Stadt, mit der JM zu befassen. Auslöser hierfür war 1822 die Taufe eines jungen Juden durch Pastor Hermann Müller (1774-1839), dem Onkel des später für die Leher und Bremer JM bedeutenden Johann Christian *Ludwig* Müller (1800-1864)⁵²⁵. Denn dieser Übertritt veranlasste Friedrich Mallet dazu, der wie H. Müller (und erst später sein Neffe) Pastor an St. Stephani war, einige Christen zusammenzurufen, um regelmäßig die JM zu unterstützen⁵²⁶; ob es allerdings, wie LeRoi behauptet, schon damals zu einer förmlichen Vereinsbildung kam, muss offen bleiben, da hierfür weitere Zeugnisse fehlen. Sicher ist jedoch, dass man ab dieser Zeit begann, die (auch 1822 entstandene) Berliner JM zu fördern.

Nachdem Pastor Ludwig Müller, der Neander am 9. Dezember 1838 getauft hatte (vgl. 5.2.), am 5. Mai 1839 sein Amt an St. Stephani antrat⁵²⁷, erreichte ihn schon bald die Nachricht von der am Pfingstsonntag (19. Mai 1839) erfolgten Gründung des VFILU und dessen Zweigverein in Sievern. Exakt ein Jahr darauf, am 19. Mai 1840, wurde dann auch der „Bremer Verein für Israel“ „zur Unterstützung der Missionsarbeit Neanders“ gestiftet⁵²⁸, der an der Gründungsversammlung auch selber teilnahm⁵²⁹. Wiederum erst rund neun Monate später, im Februar 1841, gab sich der Verein eigene Statuten⁵³⁰. Diese beschreiben den Verein für Israel als „[§ 1] eine Verbindung zu gemeinschaftlicher Fürbitte und zu freiwilligen Beiträgen christlicher Liebe, um die Missionsarbeit unter den Juden, zunächst im nördlichen Deutschland, zu unterstützen und im Allgemeinen das Werk des Herrn unter Israel fördern zu helfen“⁵³¹. Von Beginn an steht der Bremer Verein dabei in engstem Kontakt zu Lehe, indem er in seiner Satzung (§ 6) regelte, dem VFILU „brüderlich die Hand zu reichen und zunächst die Wirksamkeit des Herrn Neander zu unterstützen“⁵³². Der so konstituierte Verein rief am

523 Zu den Übrigen vgl. Spenderverzeichnis Anh. 3.

524 Vgl. Haccius: HMG I, 278f.

525 Biographische Angaben zu beiden bei Ammann, 124f. Nr. 655 bzw. Nr. 658.

526 Vgl. LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. II, 138f.

527 Vgl. Ammann, 125 Nr. 658.

528 Vgl. Brauer: Missionanstalten, 33.

529 Vgl. 2. JB Lehe (1841), 8.

530 Statuten im 2. JB Lehe (1841), 11-13 und gekürzt bei Brauer: Missionanstalten, 33f. Der Grund dieser Verzögerung war der sog. Bremer Kirchenstreit zwischen F. W. Krummacher und dem Bremer Pastor Paniel (vgl. FIB Bd. 3 Nr. 2 (Juni 1841), 59).

531 Ebd.

532 2. JB Lehe (1841), 12f.

23. Mai 1841 in Mallets „Bremer Kirchenbote“ zum Beitritt auf⁵³³. Es ist dabei nicht ersichtlich, wenn auch auf Grund seiner Aktivitäten in der Vergangenheit (s.o.) höchst wahrscheinlich, dass auch F. Mallet zu den Gründungsmitgliedern des Vereins gehörte. Die Initiative zur Vereinsgründung wird auf jeden Fall von Ludwig Müller ausgegangen sein. Dies ist nicht nur naheliegend, weil er Neander persönlich kannte, sondern auch weil die Vereinsstatuten am 10. und 12. Februar 1841 in seinem Haus ausgearbeitet wurden; hieran waren außer ihm und Neander noch „viele Kaufleute“ beteiligt⁵³⁴. Der erste Vorstand bestand aus Pastor Müller, Pastor Toel (Schriftführer, zeitweise auch Vorsitzender, Pfarrer an St. Remberti⁵³⁵), J.L. Bohlens (Kassenführer), Hinrich Knoop, R. Gemeiner, Ludwig Koch⁵³⁶. Diese beschlossen wohl auch den Aufruf im Kirchenboten und die Einsammlung der Vereinsbeiträge für Mai 1841. Auch der Mitbegründer der NMG und stark im Bremer christlichen Vereinswesen engagierte Pastor Georg Treviranus (St. Martini) wird mit zu den Unterstützern des Vereins gehört haben⁵³⁷. Bereits im ersten Vereinsjahr zählte der Verein 58 Mitglieder⁵³⁸.

Die theologischen Grundlagen werden zusammen mit den Statuten im Aufruf dargelegt (Abdruck auch im 2. JB Lehe, 9-11) und zeigen keinerlei besondere Eigentümlichkeiten: Auch hier wird die Vorstellung einer endgültigen Verwerfung Israels abgelehnt (vielmehr gilt: „Israel ist Gottes Erstgeborener Sohn“). Man bekennt sich auch zur christlichen Schuld gegenüber den Juden in der Vergangenheit. Und auch die Einzeichnung der JM in einen „heilsgeschichtlichen Fahrplan“ nach Röm 11 entspricht auch der gängigen Auffassung innerhalb der JM. Allenfalls die Bemerkung, dass „die Mission unter den Juden und ihre unläugbaren [sic] Erfolge nur [...] eine Vorbereitung der großen allgemeinen Bekehrung Israels“⁵³⁹ seien, die eigentliche allgemeine Judenbekehrung erst durch Christus selber geschieht, kann man als eine spezifisch bremische Akzentuierung auffassen.

Das eigentlich Besondere am Bremer Verein für Israel ist jedoch, dass er sich nicht darauf beschränkte, Gelder nach Lehe zu schicken und ansonsten für sich zweimal im Jahr Versammlung abzuhalten⁵⁴⁰, sondern bereits zusammen mit der ersten Spende 1841 (75 Thaler in Gold) um Abschriften von Neanders Reiseberichten und Miteinbeziehung in wichtige Vereinsentscheidungen des Leher Vereins bittet⁵⁴¹. Das Verhältnis der beiden Vereine war daher von L. Müller und Neander von Anfang an als geschwisterlich bzw. partnerschaftlich und nicht als hierarchisch (Haupt- und „Hilfsverein“) gedacht. Dies ist weitestgehend einmalig unter den deutschen Judenmissionsgesellschaften und sicher im guten Kontakt zwischen Müller (Bremen) und Neander / Rodatz

533 Bremer Kirchenbote. Eine Zeitschrift, hg. von F. Mallet, 14. Bd. (1841), 77-79.

534 Vgl. 2. JB Lehe (1841), 8.

535 Friedrich Adolph Toel (1805-1864). Pastor an St. Remberti (1832-1864) (vgl. Ammann, 172 Nr. 972).

536 Vgl. 2. JB Lehe (1841), 13.

537 Vgl. Sehrwald an Wichern (28.6.1844), Ar. RH Best. 81 B Nr. 4264.

538 Vgl. FIB Bd. 3 Nr. 2 (Juni 1841), 59.

539 2. JB Lehe (1841), 11.

540 Vgl. a.a.O., 12.

(Lehe) begründet (vgl. auch 5.1.). Formal kam es schon 1842 zu einer Vereinigung der beiden Vereine, die im FIB auch lobend hervorgehoben wird⁵⁴². Dennoch setzte der Bremer Verein auch nach dieser Vereinigung die Veröffentlichung eigener JB (meist im Rahmen des Leher JB) und das Abhalten eigener Versammlungen in Bremen fort⁵⁴³.

Es scheint überhaupt so, dass sich zwischen Lehe und Bremen eine Arbeitsteilung (bewusst oder unbewusst) herausbildete, in der Lehe v.a. für die missionarische Reisetätigkeit mittels der Agenten und die Veröffentlichung der großen JB zuständig war, während über Bremen die Acquirierung von Spenden (so v.a. mit dem dänischen Christiansfeld⁵⁴⁴, aber wohl auch mit den Freunden in Bremen - Nord⁵⁴⁵ sowie in Celle⁵⁴⁶ und – zeitweise - Proselytenpflege geschah (nur der frühere Buchbindergeselle, Gehülfe in einem Lübecker Rettungshaus, Epstein wurde in Lehe getauft⁵⁴⁷). Die Leher Missionare übernahmen dabei meist den Taufunterricht, während die Taufen selber durch Pastor Müller vollzogen wurden. So führte Sehrwald im Sommer 1843 den ehemaligen jüdischen Lehrer Heinrich Gottfried Neumann [ursprünglich B.N.] zur Taufe, die am 27. August 1843 durch Müller in St. Stephani geschah⁵⁴⁸. Noch weitere

541 Vgl. a.a.O., 13f.

542 Vgl. FIB Bd. 4 Nr. 5 (Brachmonat 1845), 171

543 Vgl. Bremer Kirchenbote (1843?), 86.

544 Vgl. 3. JB Lehe (1842), 12. Vgl. auch 8.7.1.

545 Ab 1846 / 1847 kommen Spenden für Lehe aus lutherischen und reformierten Gemeinden des heutigen Stadtteils Bremen – Nord (damals zum größtenhails hannoversch): aus Lesum (Superintendent Ruperti!), Vegesack, Blumenthal, Rönnebeck. Doch schon länger gab es, zumindest in Vegesack, Kontakte zwischen der christlichen Gemeinde und einzelnen Juden. So wurden bereits zwischen 1840 – 1846 drei bedürftige jüdische Witwen durch einen Mietzuschuß aus der Armenkasse der Kirchengemeinde unterstützt und auch jüdische Kinder gingen auf die christliche Kirchspielschule, obwohl das benachbarte Aumund auch über entsprechende jüdische Einrichtungen verfügte (Email Thomas Begerow 28.01.2007). Wie auch andernorts gilt auch für Vegesack, dass die JM hier auf die HM folgte. Denn schon seit längerem existierte hier ein durch Pastor Iken (gestorben 1853) initiiertes Missionsverein, der jedoch um 1855 einging. Laut den Protokollen des Vereins wurden die Leher Aktivitäten wohl nur dreimal in den Missionsstunden behandelt, während man sich ansonsten – als Hafencstadt – v.a. mit der Mission in Übersee (Neuseeland, Südsee, China) beschäftigte (Email Thomas Begerow 11.04.2007). Wie Georg von Hanffstengel verfügte auch der Leher Pastor Hasenkamp, als einziger Sohn des Vegesacker Pastors C. H. G. Hasenkamp (1774 - 1834) über verwandtschaftliche Beziehungen nach Bremen – Nord (Vegesack) (Email Thomas Begerow 23.02.2007).

546 Die Rechnung des Bremer Vereins für Israel für das Jahr 1846 vermerkt durch Pastor Hugues in Celle eingesandte Mitgliedsbeiträge für den Verein in Höhe von 2 Rthlr. 70 ggl (vgl. 7. JB Lehe (1848), 25), für 1847 2 Rthlr (vgl. a.a.O., 32). Noch 1850 gingen rund 2 Rthlr 20 ggl vom Celler Missionsverein über Pastor Müller an St. Stephani nach Lehe (vgl. 10. JB Lehe (1852), 44.

547 Vgl. 7. JB Lehe (1848), 11f. Die Biographie des jüdischen Buchbinders Epstein gleicht der vieler anderer Proselyten. Er wurde in Gehaus / Thüringen (Ghzgtm Weimar) geboren und streng jüdisch erzogen. Er trat dann in Lippe – Detmold in die Dienste eines jüdischen Handelsmannes. Christen, die durch die dortige EB geprägt wurden, erschütterten seinen Toraglauben und wiesen ihn darauf hin, dass allein die Gnade Jesu Christi selig machen könne. Nach anfänglich starken Widerständen gelangte er auch durch die Lektüre des NT zum christlichen Glauben, scheute sich aber wegen seiner Eltern taufen zu lassen. Bei Pastor Schmieding in Falldorf bei Vlotho nimmt er dennoch Unterricht und lernt in dessen Haus auch Neander bei einem Besuch kennen. Die Situation spitzt sich zu, nachdem sein Vater von seinen Plänen erfahren hat und Epstein vorübergehend nach Hause zurückholt. Erst nach einiger Zeit erlaubt ihm der Vater, seine Arbeit wieder fortzusetzen. Epstein gelangt nach Harsefeld bei Stade, von dort aus wird er dem VFILU empfohlen. Da Sehrwald auf Reisen war, als Epstein im Juni 1846 nach Lehe kam, übernahmen die Pastoren Rodatz und Hasenkamp zusammen den Taufunterricht, der mit der Taufe durch Rodatz im Zusammenhang mit dem Jahresfest 1848 abschloss. Danach wurde Epstein noch zwei Wochen von Sehrwald unterrichtet, bevor er das erste Mal das Hl. Abendmahl empfing. Nach der Taufe stellte ihn der Buchbindermeister Junge in Stade, an, der für die Übernahme Epsteins, da dieser schon lange nicht mehr als Handwerker gearbeitet hatte, eine Beihilfe des VFILU und des Stader Missionsvereins erhielt (vgl. 6. JB Lehe (1846), 16-18).

548 Vgl. FIB Bd. 4 Nr. 5 (Brachmonat 1845), 180f. Sehrwald schreibt über Neumann, dass er aus C. jenseits Warschau stamme. Er sei „wißbegierlich“, was ihn auf einer Reise nach Berlin in Kontakt zur dortigen JM

Konvertiten, die in Bremen, wahrscheinlich aber nicht von Sehrwald, unterrichtet wurden, werden für 1843/ 44 erwähnt. So wurde der Handelsmann David Meyer am 18. Februar 1844 durch Pastor von Hanffstengel⁵⁴⁹ auf den Namen Hermann Heinrich Simon Treu getauft⁵⁵⁰. Der dritte jüdische Konvertit innerhalb desselben Zeitraums war der Schneidergesell Samuel Rogozynski aus Gnesen, der damit wie die beiden vorherigen auch nicht aus Bremen stammte. Schon früher in Berlin beabsichtigte er, sich auf Grund soziale Vorteile taufen zu lassen, verwarf dies jedoch wieder. In Bremen wohnte er in einer christlichen Familie und besuchte mit ihnen die Gottesdienste in St. Stephani. Überzeugt vom christlichen Glauben, ließ er sich dort dann am 13. Oktober 1844 auf den Namen Johannes Samuel Traugott taufen⁵⁵¹.

1844 erhielten zwei jüdische Mädchen Taufunterricht in Bremen, die über eine Proselytin an den dortigen Verein verwiesen wurden⁵⁵², so daß 1843 /44 innerhalb von gut 12 Monaten fünf Juden durch den Bremer Schwesternverein von Lehe zur Taufe geführt wurden. Dies ist eine sehr hohe Zahl, die später kaum wieder erreicht worden sein dürfte (im JB für 1845 wird nur ein jüdischer Webergeselle erwähnt, der von Pastor Müller unterrichtet wurde⁵⁵³). Es

brachte. Doch weder Predigt noch Traktate sprachen ihn an. Zu Beginn seines Dienstes als Lehrer in Deutschland besuchte Neumann sogar Kirchen, um die Sprache zu lernen, konnte aber mit der Botschaft nichts anfangen. Auch ein Treffen mit Neander in H., wo er einer seiner Nachfolger im Amt des Lehrers war, blieb ohne Einfluss auf ihn. Ostern 1842 wurde Neumann Lehrer in dem katholisch geprägten Meppen, dort war der ehemalige jüdische Lehrer A. zum Katholizismus konvertiert und machte Neumann auf das NT aufmerksam. Besonders die Passionsgeschichte berührte ihn tief. A. leitete ihn zum Gebet an. Doch die örtlichen Juden verhinderten einen weiteren Kontakt ihres Lehrers mit A.. Auch der Katholizismus (Marienfrömmigkeit und Heiligenkult) schreckten Neumann vom Christentum ab. Durch den luth. Prediger in Meppen wurde er jedoch nach Bremen oder Berlin an die dortigen Israelsvereine zum Unterricht verwiesen. Da Neumann nach seiner Taufe – natürlich – nicht mehr als jüdischer Lehrer arbeiten konnte, unterstützte ihn der Bremer Verein bei der Ausbildung zum Zigarrenmacher (einem gerade im St. Stephani Viertel zu jener Zeit sehr üblichen Beruf) (vgl. zu Neumanns Bekehrungsweg (MBRW Nr.6 Juni 1845). Er fand 1845 eine Anstellung in der Zigarrenfabrik der Bg (!) in Gnadau (vgl. 6. JB Lehe (1848), 24).

Die Vermittlung von Konvertiten in christliche Familien bzw. Betriebe war durchaus üblich, wie auch ein Brief des Berliner Missionars Teichler (wohl) an Wichern beweist (vgl. Ar. RH Best. Nr. 81 B Nr. 4555).

549 Wahrscheinlich Georg Conrad Friedrich von Hanffstengel (1797-1877). Von 1829 bis 1877 war Georg von Hanffstengel Pastor an St. Pauli in Bremen – Stadt (Vgl. Ammann, 73 Nr. 330). Sein Bruder Christoph Ludwig war von 1830 bis 1840 Superintendent in Lesum, worin er direkter Amtsnachfolger des Vaters Gustav von Hanffstengel wurde (a.a.O., 201). Nach Christoph von Hanffstengel bekleidete Ernst Georg Ruperti von 1840 – 1880 das Amt des Superintendenten (vgl. ebd.).

550 Vgl. MBRW Nr.6 Juni 1845. Treu zog danach nach Embsen. „So viel wir erfahren haben, hält sich derselbe gut und steht in Gemeinschaft mit frommen Leuten in Embsen, Achim, Daverden“ (6. JB Lehe (1848), 24).

551 Vgl. MBRW Nr.6 Juni 1845.

552 Vgl. ebd.. Sie wurden laut dem Bremer JB 1845 am 29. April 1845 von Pastor Müller in dessen Haus getauft (vgl. 6. JB Lehe (1846), 24). Auch eine jüngere Schwester dieser „Geschwister H.“ wurde im Frühjahr 1846 von dem Bremer Vorstand dem VFILU empfohlen. „Da von der Mutter und einer Tante derselben sehr gewünscht wurde, dass sie ebenfalls in einer christlichen Familie erzogen werde, und das Kostgeld, welches von Verwandten gezahlt wird, nicht ausreicht, bewilligte die Committee eine jährliche Zulage, in der Hoffnung, dass der Aufenthalt bei Herr P. M..... in H....., der die Erziehung derselben übernommen, vom Herrn zum Heil ihrer Seele werde gesegnet werden“; die Mutter dieser Kinder wurde 1846 getauft (Name und Ort werden nicht erwähnt) (a.a.O., 18f.).

553 Vgl. den Bremer Bericht im 6. JB Lehe (1846), 25.

verwundert daher auch nicht, dass Pastor Müller ausdrücklich die Bedeutung von Israels Vereinen hervorhebt, die Juden einen Schutzraum jenseits ihrer verwandtschaftlichen und örtlichen Bindungen bieten, um den christlichen Glauben kennenzulernen:

„Schon das ist ein Segen der Vereine für Israel, daß sie für die Wahrheit suchenden, nach dem Heil fragenden Juden Lichtpunkte und Leuchttürme sind, nach denen sie sich richten können. Man sagt wohl, die Israeliten, in welchen sich ein geistliches Bedürfnis regt, könnten sich an die Christen wenden, unter denen sie leben. Aber man bedenkt nicht, daß sie, aus Furcht vor dem Zorn ihrer Verwandten und Bekannten in der Nähe, ihr Verlangen zuerst lieber einem, der ferner wohnt, offenbaren; daß auch in ihrer Nähe nicht immer Christen sind, welche ihnen Vertrauen einflößen, und ihnen den Weg zu Christo zeigen können und wollen.“⁵⁵⁴

Trotz der erheblichen Zahl an getauften Juden scheint von Seiten des Bremer Israelvereins dennoch nicht leichtfertig mit der Taufe umgegangen worden zu sein. So wurde 1845 ein jüdischer Taufbewerber aus Posen, der von Pastor Toel von Frühjahr bis Herbst unterrichtet worden war, mit Reisegeld ausgestattet und in seine Heimat zurückgeschickt, weil man sich über seine Beweggründe für die Taufe unsicher war⁵⁵⁵. Auch hatte man mit der Unterstützung von Proselyten schlechte Erfahrungen machen müssen⁵⁵⁶.

Eine weitere wichtige Aufgabe wird die Unterstützung der Leher Missionare bei ihrer Tätigkeit unter den über die bremischen Häfen auswandernden Juden gewesen sein, die in Kooperation mit der bremischen Bibelgesellschaft⁵⁵⁷ und ihrem Agenten K. (?) geschah.

554 Vgl. MBRW Nr.6 Juni 1845 und 6. JB Lehe (1846), 18f.

555 Vgl. den Bremer Bericht im 6. JB Lehe (1846), 24f.

556 Vgl. Sehrwald: Warnung und Bitte, 351f. In diesem Artikel von Sehrwald, dem einzigen in der EKZ, warnt er davor, dass ein paar Männer probieren, sich als Proselyten auszugeben und so Spenden zu ergaunern. Selbst beim Inspektor Brauer in Hamburg sei einer dieser Betrüger, A. Zuckermann Goldschmidt, zweifach (!) vorstellig geworden. Ein beliebter Trick sei es vorzugeben, man wolle zur Proselytenanstalt nach London oder komme gerade von dort. Sehrwald schlägt vor, statt umherreisenden Proselyten oder Taufinteressierten Juden Reisegeld für London zu geben, solle man sie „an den nächsten Judenmissionar oder Verein für Israel in Deutschland“ verweisen (a.a.O., 352). Sehrwald macht nun eine interessante Aufstellung der in Deutschland tätigen Judenmissionare bzw. -vereine, wobei er nicht zwischen den einzelnen Organisationen unterscheidet (mehrheitlich handelt es sich um Missionare der LSPCJ): „Posen: Missionar Bellson; Königsberg: Miss. Noesgen; Frankfurt a.d.O.: Miss. Hartmann und Graf; Breslau: Miss. Teichler und Carow; Berlin: Pred. Kuntze; Miss. Pauli; Leipzig: Licent. Dr. Delitzsch; Frankfurt a.M.: Miss. Hiskok und Poper; Kreuznach: Miss. Stockfeld; Straßburg: Miss. Hausmeister und Lichtenstein. - Vereine sind außer denen in einigen der genannten Orte zu Basel (Sekretär Pfarrer Bernoulli), Cöln (Past. Küper), Cassel (Pf. Lohr), Bremen (Past. Toel), Bremerlehe (Rektor Dreier)“ (ebd.).

557 Die Bremische Bibelgesellschaft wurde 1815 durch Pastor Steinkopf (London) angestossen. Gründungsmitglieder der Bibelgesellschaft waren Senator Vollmers und die Pastoren Menken, Hermann Müller, Treviranus (vgl. Noël, 5). Die Statuten entsprachen der Mustersatzung der BFBS. Man machte sich die Bibelverbreitung in der nach Distrikte aufgeteilten Stadt und unter Auswanderern zur Aufgabe (vgl. Gundert, 133). Zu diesem Zweck war auch in Bremen, später in Bremerhaven, ein Agent angestellt (vgl. Noël, 9f.). Im Apokryphenstreit 1828 nahm die Bremer Bibelgesellschaft eine mittlere Position ein. Zwar

Diese Arbeit hat unmittelbar zu Beginn von Neanders Wirken 1839 (10. Juni) zur einzigen direkt auf eine Begegnung mit den Leher Missionare zurückzuführenden Taufe eines Juden geführt⁵⁵⁸. Dieser aus Bayern stammende jüdische Glasergesell⁵⁵⁹, Max Stern mit Namen, suchte gleich nach seiner Ankunft die „Deutsche Missions Kirche“ in New York auf, um sich dort taufen zu lassen. Er besuchte später auch das Predigerseminar und predigte öfter in seiner Taufkirche⁵⁶⁰. Neander begegnet ihm gleich nach seiner Ankunft in Amerika⁵⁶¹.

Selbstverständlich waren auch die teilweise recht hohen Geldspenden (bis zu 140 Rthlr. 1842) aus Bremen für den VFILU von großer Bedeutung⁵⁶²:

Der Bremer Verein für Israel löst sich 1860 auf und folgt dem Beispiel des Leher Vereins (vgl. 9.), wenn er durch Pastor L. Müller seinen Restkassenbestand in Höhe von 40 Rthlrn. 19 sgr. dem RWVI überlässt⁵⁶³.

8.3. Judenmission in Ostfriesland

Fast von Beginn an gehörte Ostfriesland zum Wirkungskreis des VFILU. Im Gegensatz zu den übrigen Arbeitsgebieten steht mit den Jahresberichten aus Lehe und denen der OEMG sowie einer Akte aus den Beständen der ehemaligen Landdrostei Aurich⁵⁶⁴ eine vergleichsweise große Quellenbasis zur Verfügung.

8.3.1. Die Juden in Ostfriesland

Es überrascht nicht, dass die Leher Arbeit einen ihrer Schwerpunkt in Ostfriesland besaß, da hier eine wirklich nennenswerte jüdische Minderheit innerhalb der christlichen Orte lebte⁵⁶⁵ und unter vergleichbar schwierigen

verbreitete sie vorwiegend Luther - Bibelausgaben mit Apokryphen, man nahm aber auch 300 geschenkte Bibeln von der BFBS an und verbreitete sie weiter, allerdings mit dem ausdrücklichen Zusatz, dass darin keine Apokryphen enthalten seien (zum Apokryphenstreit und die Bremer Bibelgesellschaft vgl. a.a.O., 13f.). Ob die Bremer Bibelgesellschaft auch hebräische Bibeln verbreitete, ist unklar. Denn JB aus denen dies hervorgehen könnte, gab die Gesellschaft nicht heraus (vgl. a.a.O., 10), und in den beiden Festschriften werden unter den verbreiteten Bibeln keine in hebräischer Sprache genannt. Allerdings existierte seit 1817 eine von der LSPCJ erstellte Übersetzung des NT ins Hebräische. 1820 folgte eine zweisprachige deutsch – hebräische Version. Beide wurden auf dem Kontinent durch die BFBS verbreitet, mit der die Bremer Bibelgesellschaft im engen Kontakt stand (vgl. Gundert, 246).

Nebenbemerkung: Pastor Müller war von 1840 (also kurz nach Amtsantritt in Bremen) bis zu seinem Tod sog. „Bibliothekar“ der Bibelgesellschaft (vgl. Noël, 21).

558 Vgl. den Brief des Konvertiten, Max Stern, aus New York vom 12. April 1841; abgedruckt im 2. JB Lehe (1841), 16-20.

559 Vgl. 6. JB Lehe (1846), 30.

560 Vgl. MBRW Nr.6 Juni 1845.

561 Vgl. 6. JB Lehe (1846), 30.

562 Vgl. die Aufstellung bis 1846 bei Brauer: Missionsanstalten, 34.

563 Vgl. Pb des RWVI Protokoll Nr. 146 (19. Juni 1860). LeRoi setzt also das Ende des Bremer Vereins mit dem Weggang von Neander zu früh an (vgl. LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. II, 138f.).

564 StA Aurich Rep. Landdrostei Aurich Nr. 12206.

565 Die einzigen genauen Zahlen liegen mir leider nur für das Jahr 1828 vor. Sie werden aber auch zehn Jahre später in etwa gleich geblieben sein: 1828 lebten in ganz Ostfriesland 2113 Juden. Unter den jüdischen Gemeinden war Emden mit 802 Mitgliedern die größte, gefolgt von Aurich (267), Norden (219), Leer (173), Neustadt-Gödens (129), Esens (117). Der jüdische Anteil an der Gesamtbevölkerung war in Neustadt-Gödens

politischen, wirtschaftlichen und schulischen Bedingungen existierte, wie der erste Judenmissionar, Neander, sie aus eigener Erfahrung kannte⁵⁶⁶.

Wie in Lehe hatten auch in Ostfriesland die Juden während der französischen Okkupation die vollen bürgerlichen Rechte erhalten. Daran änderte sich auch kaum etwas in der Zeit des kurzen preußischen Intermezzos von 1813-1815. Doch nach dem Wiener Kongress, als Ostfriesland zu Hannover kam, sorgte, wie in Bremen, Art. XVI der Bundesakte für Unklarheit und eine Verschlechterung der Situation der Juden. Dabei kamen die restriktiven Bestimmungen nicht aus der Region, sondern aus Hannover (noch 1829 plädierte die Landdrostei Aurich für eine judenfreundliche Auslegung des Art. XVI). Allerdings wurde im Unterschied zum restlichen Königreich der „Schutzjuden-Status“ nicht wieder eingeführt, sondern 1824 durch den „oberlandespolizeilichen Erlaubnisschein“ ersetzt. Ohne diesen war Juden in Emden eine Niederlassung und Heirat nicht mehr möglich. Auch blieb Juden das Wahlrecht und die Übernahme städtischer Ämter untersagt. Die Erlaubnis zur Niederlassung konnte nur dann an einen einzigen Sohn übertragen werden, wenn der Vater sein Geschäft aufgegeben hatte oder verstorben war. Eine Verbesserung ergab sich, wie im ganzen Königreich, erst 1842 mit dem Gesetz über die Rechtsverhältnisse der Juden: Immerhin wurde ihnen nun Niederlassungs- und teilweise Berufsfreiheit gewährt.

Entsprechend der staatlichen Oberaufsicht über die Kirchengemeinde, nahmen die Magistrate der Städte bzw. Vertretungen der Gemeinden/Flecken, die Landdrostei in Aurich und das Landesrabbinat in Emden die Aufsicht über die 11 ostfriesischen Synagogengemeinden (und die Außenstelle der Norder Gemeinde auf Norderney) wahr⁵⁶⁷.

8.3.2. Die Ostfriesische Evangelische Missionsgesellschaft (OEMG)

Neben der nennenswerten jüdischen Minorität war auch die hier an den älteren Pietismus anknüpfende EB⁵⁶⁸, die in vielen Orten Fuß gefaßt hatte, der zweite Grund für die Wirksamkeit der Leher Agenten in Ostfriesland. In einer Kirche, die in ihrer Gesamtheit stärker vom Pietismus geprägt war als von der Aufklärung, konnte die JM leichter Unterstützer finden⁵⁶⁹.

Eines der wichtigsten Sammelbecken für die Erweckten in Ostfriesland war seit ihrer Gründung 1834 die OEMG⁵⁷⁰.

mit 16% bei weitem am Höchsten. In Aurich waren 8% der Einwohner Juden, in Emden 6% (vgl. Asaria, 233).

566 Zu den wie im Leher Raum schwierigen bzw. katastrophalen schulischen Bedingungen in Ostfriesland wie in Lehe vgl. a.a.O., 275f.

567 Bis hierhin vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte_der_Juden_in_Ostfriesland (20.12.2006).

568 Vgl. Jakobowski-Tiessen: Der Pietismus in Niedersachsen, 442.

569 In Ostfriesland existierte auch eine Partikulargesellschaft der Deutschen Christentumsgesellschaft, die sich Anfang des 19. Jahrhunderts auflöste, „da die Mehrzahl ihrer Mitglieder inzwischen aktiv in der aus der ostfriesischen Partikulargesellschaft hervorgegangenen 'Missions-Societät vom Senfkorn' mitwirkten, dem ältesten Missionsverein in Deutschland“ (Jakubowski-Tiessen: Der Pietismus in Niedersachsen, 442; vgl. auch Schaaf, 11.).

Zur Christentumsgesellschaft in Ostfriesland vgl. Jakobowski-Tiessen: „Uns selbst untereinander zu ermahnen...“ - Die Christentumsgesellschaft in Ostfriesland, JGNKG 82 (1984), 195 – 227. Allgemein zur Christentumsgesellschaft vgl. Weigelt: Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine, 125-140.

570 Vgl. zur OEMG: Schaaf: 100 Jahre Ostfriesische Evangelische Missionsgesellschaft 1834 – 1934. Eine Denkschrift zur Hundertjahrfeier, 2. Aufl. (ohne Erscheinungsjahr und –ort) und Haccius: HMG I, 310-324.

Obwohl sie zunächst nur die HM unterstützte, war ihr Vereinszweck allgemeiner formuliert. Sie wolle „zur Beförderung der Ausbreitung des Christentums unter *nichtchristlichen* Völkern“⁵⁷¹ beitragen. Diese mangelnde Präzisierung ermöglichte Ende der 1840er Jahre ein Nachdenken über den Eintritt der OEMG in die JM im eigenen Land, zumal es in Ostfriesland „sehr viele jüdische Handelsleute“⁵⁷² gab. Über die *Motive* ihrer Beteiligung an der JM gibt der 7. JB der OEMG Aufschluss: Von Anfang an leitend war dabei die Einsicht, dass HM und JM nicht voneinander getrennt werden dürften, da der Missionsauftrag Jesu an seine Nachfolger universal sei⁵⁷³. Dem sei allerdings nur bei den Aposteln, also in der ältesten Phase der Kirchengeschichte entsprochen worden⁵⁷⁴. Neben diesen theologischen Gründen im engeren Sinne verfolgte die OEMG mit der JM aber auch ein, wenn man so will, volksmissionarisches Anliegen: Denn die JM ist für die OEMG auch ein

„Zeugniß wider die Gleichgültigkeit und Unentschiedenheit im Christenthume. Während man es häufig genug noch als Grundsatz aufstellen hört: ein jeder könne in seinem Glauben selig werden, indem man das Wort im Munde führt: 'Wir glauben all' an einen Gott,' und während man hieraus die Folgerung herleitet, man müsse jeden bei seinem Glauben belassen, wozu man noch bei den Juden besonders Grund zu haben meint, weil sie eben keine Götzendiener sind, so legt dagegen eine Gesellschaft durch Wirksamkeit unter den Israeliten offen das Bekenntniß ab, daß sie von dem Grundsatz ausgehe, außer Christus sey durchaus kein Heil zu finden [...]. Sie spricht dadurch die Ueberzeugung aus, daß die Wohltaten der äußeren Cultur, welche die unter den Christen wohnenden Juden ja zum Theil mitgenießen, nicht das Höchste im Christenthume sind, sondern der Glaube an Den, der uns von Gott gemacht ist zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung (1. Cor. 1,30)“⁵⁷⁵.

Schließlich kommt noch am Rande ein apologetisches Interesse hinzu: Durch die Beteiligung an der JM in Ostfriesland könne man dem Vorwurf begegnen, dass Missionsgesellschaften nur im Ausland wirkten und darüber die Belange im eigenen Land vergäßen⁵⁷⁶.

Damit sprechen aus Sicht der OEMG außer der durch die Präsenz der Juden gestellten Anfrage an das Verhältnis der gläubigen Christen zum alten Bundesvolk noch neutestamentliche (Missionsbefehl), kirchengeschichtliche (apostolische Praxis), volksmissionarische und apologetische Gründe für die JM.

Im Unterschied zu anderen deutschen Judenmissionsgesellschaften (v.a. Berlin), aber genauso wie bei Lehe, ist *kein* direkter Einfluss der LSPCJ erkennbar, der die OEMG zur JM veranlasst hätte.

571 5. JB OEMG 1839, 55; Hervorhebung im Original.

572 Asaria, 222. Vgl. auch 8.3.1.

573 „Welche Vorteile auch die Trennung der Missionsgesellschaften in Beziehung auf Juden und Heiden mit sich gebracht hat und noch mit sich führen mag, wir müssen uns freuen, daß unsere Gesellschaft von Anfang an dadurch, daß sie es als ihren Zweck aussprach, zur Ausbreitung des Christentums unter den *nichtchristlichen* Völkern mitzuwirken, sich so zu dem Grundsatz bekannt hat, daß die in den Missionsgesellschaften tätige christliche Liebe sich auf alles erstrecken soll, was den Namen JEsu Christi nicht nennt und bekennt, und sich darum auch der Juden ebenso sehr als der Heiden annehmen müsse“ (7. JB OEMG 1841 zitiert nach Haccius: HMG I, 321).

574 Vgl. 7. JB OEMG (1841), 86.

575 7. JB OEMG (1841), 86f.

576 Vgl. 7. JB OEMG (1841), 87.

Erstmals wurde nach den OEMG - Jahresberichten wohl 1837 konkret der Plan ins Auge gefasst, sich an der JM zu beteiligen und diese nicht weiter zugunsten der HM außer Acht zu lassen.

„Bedenken wir, daß die Verheißungen des göttlichen Wortes auch auf die Bekehrung des Volkes Israel sich beziehen, und daß der Herr, wenn auch von seinem Eigenthumsvolke verworfen, sich dennoch nicht weniger für dieses als für die Heiden dahin gegeben hat, dann kann wohl kein Zweifel darüber obwalten, ob die christliche Liebe sich dieses Volkes annehmen solle oder nicht. Wäre es, daß Heiden in unserer Nähe wohnten, gewiß würden wir deren Bekehrung zuerst versuchen, ehe wir zu entfernter wohnenden gingen. Warum sollten wir denn die 'Kinder des Reiches', von denen Christus herkommt nach dem Fleisch (Röm. 9,4.5.), warum sollten wir sie, die wir mitten unter uns haben, aus der Acht lassen?“⁵⁷⁷.

1838 wurde auf der Jahresversammlung der OEMG der Gedanke des Comité's bzw. der Direktion der Gesellschaft besprochen „etwas zur Beförderung christlicher Erkenntniß unter den in dieser Provinz wohnenden Juden zu thun“⁵⁷⁸. Die Jahresversammlung bewilligte daraufhin Gelder für den Ankauf entsprechender Schriften (wohl Bibeln und Traktate) und schlug die Gründung eines Ausschusses für die weitere Planung der JM vor. Damit war die OEMG in die JM eingetreten.

Der Planungsausschuss trat allerdings nie zusammen. Aber 1839 erfuhr die OEMG von der Gründung des VFILU⁵⁷⁹ und - für das Comité unerwartet – trifft Neander zum Zeitpunkt der Beratungen über JM in Emden ein⁵⁸⁰. Die OEMG beschloss daraufhin Anfang Juli 1840, mit Lehe zu kooperieren⁵⁸¹. Ein Schriftwechsel begann⁵⁸². Man schlug dem VFILU vor, dass ein bzw. der Agent des Leher Vereins für einige Zeit einmal im Jahr nach Ostfriesland kommen und die Dörfer bereisen solle, wo Juden wohnen, dabei unterstehe er der OEMG, die ihn während dieser Zeit auch versorge und der er auch berichtspflichtig sei. Der VFILU solle der OEMG außerdem dabei helfen, judenmissionarische Schriften zu besorgen⁵⁸³. In einem Antwortschreiben aus Lehe (2. Dezember 1840) wurde dieses Vorhaben prinzipiell begrüßt, nur wollte man, dass der Missionar auch in Ostfriesland weiter dem Verein unterstehe und von diesem auch versorgt werde. Die OEMG solle daher besser einen Beitrag an den Verein leisten⁵⁸⁴. Diesem Änderungsvorschlag stimmte die Jahresversammlung der OEMG

577 5. JB OEMG 1839,55.

578 5. JB OEMG 1839, 101.

579 Vgl. 6. JB OEMG 1840, 79f.

580 Die Ursachen seiner Reise werden auch aus den vorhandenen Quellen nicht deutlich (vgl. 2. JB Lehe (1841), 1; vgl. auch FIB Bd. 3 Nr. 1 (Februar 1841), 24f.).

Er scheint aber auf jeden Fall nicht speziell für die Sitzung angereist zu sein, da er auch schon 1839 – noch ohne offizielles Mandat - Juden in Ostfriesland besuchte (vgl. 2. JB (1841), 29).

581 Vgl. a.a.O., 3.

582 Auszüge der Schreiben a.a.O., 3-4.

583 Vgl. 6. JB OEMG 1840, 80.

584 Vgl. ebd. Vgl. das Schreiben der Direktion der OEMG an den Vorstand des Leher Vereins:

„1. Sie senden Ihren Agenten, der fortwährend in Ihrem Dienst und unter Ihrer Leitung steht, jährlich ein Mal oder vielleicht auch zwei Mal nach Ostfriesland, um die dortigen Israeliten zu besuchen. Unsere Gesellschaft hofft dagegen, dass Ihr Agent die Rathschläge, welche unser Committee [das der Ostfriesischen Evangelischen Missionsgesellschaft] ihm zu ertheilen etwa veranlasst sein sollte, gern, so weit es ihm thunlich ist, berücksichtigen werde.

2. Unsere Gesellschaft giebt dagegen, wie jetzt schon geschieht, jährlich einen Beitrag an Ihren Verein, wodurch derselbe für die Unkosten der Reise Ihres Agenten nach Ostfriesland hinreichend entschädigt wird. [...]

1840 zu⁵⁸⁵, auch wenn für das Rechnungsjahr 1839/ 1840 noch keine Überweisungen nach Lehe erfolgten⁵⁸⁶.

Damit begann, abgesehen von den Vereinen in Sievern und Bremen, die am längsten dauernde Partnerschaft des Leher Vereins mit einer anderen Missionsgesellschaft.

Ab 1840 / 41 reiste Neander (später Sehrwald und Hefter) regelmäßig nach Ostfriesland, um dort unter Juden und Christen zu arbeiten, wofür der VFILU einen jährlichen Zuschuss von meist 10 Louisd'Or durch die OEMG erhielt. Für die OEMG bedeutete die Zusammenarbeit mit Lehe zugleich den Eintritt in die eigene *aktive* Missionsarbeit vor Ort. So teilte der 7. JB 1841 den Lesern mit: „In dem zurückgelegten Jahre ist unsere Gesellschaft gewissermaßen in eine eigene Missionswirksamkeit eingetreten“⁵⁸⁷.

8.3.3. Die Wirksamkeit der Leher Missionare in Ostfriesland

Nach der Übereinkunft zwischen der OEMG und dem VFILU kam Neander - das erste Mal im Auftrag der OEMG – von April bis Mitte Juni 1840 nach Ostfriesland, um dort Juden zu besuchen⁵⁸⁸. Er kam laut dem JB der OEMG von 1841 über Oldenburg zuerst nach Leer, besuchte von da aus Weener und Bonda, reiste darauf nach Aurich, Norden, Esens, Dornum, wieder über Norden nach Emden, auf Einladung zweier Juden nach Delfzyhl und Groningen (Holland)⁵⁸⁹ dann nach Leer zurück und endlich über Neustadt-Gödens wieder nach Lehe⁵⁹⁰. Der Vorteil dieser Missionsreisetätigkeit, die in der JM gängig war (so auch bei der Berliner und Kölner Gesellschaft) war neben einer Kostenersparnis durch das Fehlen fester Stationen und Einrichtungen (anders v.a. in der angelsächsischen JM) v.a. das Erreichen einer großen Menge von Juden; doch tiefere Begegnungen waren durch die (wenn auch meist jährlich wiederholten) punktuellen Kontakte nur selten möglich.

Während seiner Missionsreise suchte Neander bevorzugt die Gemeindevorsteher und Synagogenlehrer auf, wovon er einzelne sogar noch aus Posen kannte⁵⁹¹. Ihnen wie allen Juden, die er traf, bezeugt er nach dem Modell von Verheißung und Erfüllung, dass Jesus von Nazareth der in der hebräischen Bibel angekündigte Messias sei⁵⁹²; eine Schlüsselfunktion besitzt hier für ihn das Gottesknechtslied in Jes 53⁵⁹³.

Gelegentlich bekam Neander sogar die Möglichkeit, in jüdischen Schulen und Synagogen (!) zu predigen⁵⁹⁴. Wo dies nicht möglich war, konnte er zumeist Traktate verteilen⁵⁹⁵.

Bei allen positiven Begegnungen treten die gleichen Probleme wie bei den späteren Besuchen in Ostfriesland auch schon 1841 (März bis Mai) auf. In dem der Direktion der OEMG eingesandten Tagebuch mußte Neander

3. Ihr Agent stattet unserm Committee einen, nach seinen eigenen Gutfinden, kürzeren oder längeren Bericht ab über sein Wirken unter den hier im Lande wohnenden Israeliten. Dies müssen wir deswegen wünschen, um den Mitgliedern unserer Gesellschaft wiederum über das in dieser Hinsicht Gewirkte Bericht abstatten zu können.

Ueber Missionsschriften für Israeliten, welche von Missionsfreunden hieselbst, vornehmlich aber von den Mitgliedern unseres Committee zur Verbreitung zu übernehmen wären, lässt sich wohl am besten das Nähere mit Ihrem Agenten mündlich verabreden“ (2. JB Lehe (1841), 4.

585 Vgl. 6. JB OEMG 1840, 127.

586 Vgl. a.a.O., 80.

587 7. JB OEMG 1841, 83.

588 Vgl. 2. JB Lehe (1841), 22.

589 Vgl. a.a.O., 47.56-58.

590 Vgl. 7. JB OEMG 1841, 83.

591 Vgl. 2. JB Lehe (1841), 22.27.29.

592 Vgl. a.a.O., 25.

593 Vgl. a.a.O., 22-25.

594 Vgl. a.a.O., 46f..53f.

einräumen, dass er, wie erwartet, bei den Juden auf vielfachen (auch gewalttätigen) Widerstand traf⁵⁹⁶ und oft nicht einmal Gehör finden konnte. Allerdings fanden sich auch einzelne „heilsbegierige Seelen“, wie er schreibt. Ursache vielen Streits sei die mangelhafte Bibelkenntnis vieler Juden, die ihrerseits aus dem häufig schlechten Schulunterricht resultiere⁵⁹⁷. „Bei unterrichteten Israeliten aber gewinnt die Ueberzeugung immer mehr Raum, daß das Judentum in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht lange mehr bestehen könne, sondern einem Gebäude gleiche, dem der Einsturz drohe“⁵⁹⁸.

Neben diesen beiden Extrempositionen treten natürlich zahlreiche Kontakte, die man als schlicht angenehm bezeichnen könnte, wie z.B. ein Treffen mit dem jüdischen Lehrer in Norden⁵⁹⁹. Manche führen dabei bis nahe an eine Bekehrung des jüdischen Gesprächspartners⁶⁰⁰.

Außer der ablehnenden Haltung vieler Juden wurde die JM auch in Ostfriesland durch die religiöse Gleichgültigkeit von Christen – darunter auch Pastoren – behindert. So berichtet Neander von einem Hausbesuch bei einer jüdischen Familie in W.(Weener?), bei welchem der Familienvater erzählte, dass er „unlängst einen [christlichen] Prediger in hiesiger Gegend besucht und ihm von meinem [seinem] Bekenntnisse mitgeteilt habe, da habe derselbe geantwortet: 'Haltet ihr nur fest an dem, was Salomo gesagt: fürchte Gott und halte seine Gebote, denn das gehört allen Menschen zu; daran ist's genug, ihr brauchet Christum nicht'“. Neander kommentiert dies: „Sollte sich dieses so verhalten, so sollte man Thränen des Mitleids vergießen über so viele Seelen, an deren Spitze ein solcher Mann des Todes [im Original fett gedruckt] als Hirte der Gemeinde angestellt ist“⁶⁰¹.

Auch das sündhafte Verhalten (Lügen, Betrügen) vieler Christen sei ein schlechtes Vorbild und Zeugnis, liebevolle Behandlung der Juden fehle häufig, äußerte Neander an anderer Stelle 1843⁶⁰².

Zwar hätten viele Juden gelernt, zwischen „unbekehrten Christen“ und „gläubigen Christen“ zu unterscheiden, aber auch letztere lassen sich „noch zu sehr von der natürlichen Abneigung und Gleichgültigkeit“ gegenüber den Juden beherrschen⁶⁰³. Mangelnde Liebe auch der erweckten Christen den Juden gegenüber wird also auch in Ostfriesland als Grund mangelnden Erfolgs in der JM genannt⁶⁰⁴.

595 Vgl. a.a.O., 55.

596 Vgl. FIB Bd. 3 Nr. 1 (Februar 1841), 25. Vgl. auch 2. JB Lehe (1841), 25f.48f.; 8. JB OEMG (1842), 95; 3. JB Lehe (1842) 68.69.71. Für 1842 werden Widerstände v.a. aus N. (Norden) berichtet.

597 Vgl. 7. JB OEMG (1841), 83f.

598 7. JB OEMG (1841), 83. Hierauf stützen sich auch Haccius: HMG I, 319-321 bzw. Asaria: Juden in Niedersachsen, 222f. Ähnlich äußerte sich laut Neander auch 1840 der Rabbiner in A. (Aurich?) (vgl. FIB Bd. 3 Nr. 1 (Februar 1841), 26).

599 Vgl. 2. JB Lehe (1841), 26f.

600 Vgl. a.a.O., 53.57.

601 Vgl. a.a.O., 52. Vgl. auch 9. JB OEMG (1843), 80f.

602 A.a.O., 81.

603 A.a.O., 82.

604 „Der Jude ist Jahrhunderte lang gedrückt, und *nur Liebe wird ihm das Herz öffnen* und ihm den Beweis geben, daß der, durch den wir sie haben, von Gott gekommen ist. Zu dieser Liebe gehört aber gewiß auch das, daß die Christen sich mehr, als bisher, um die leibliche Noth der Juden bekümmern“ (a.a.O., 82; kursiv: im Original hervorgehoben). Hierzu gehöre auch der Zugang zum Handwerk.

Das Engagement der OEMG und einiger erweckter Christen in N. (Norden?)⁶⁰⁵ in der JM wird also keineswegs repräsentativ für die ganze ostfriesische Kirche gewesen sein.

Diese schwierigen Bedingungen wurden auf der 7. Jahresversammlung der OEMG allerdings nicht als eine Entschuldigung für mangelnden Erfolg angesehen; offenbar hatte man sich von Neander mehr versprochen. So schloss sich an die Verlesung von Auszügen aus Neanders Tagebuch eine Debatte über die Zuweisung der Geldsumme an Lehe an. Denn während man beschloss – bei in etwa gleicher Einnahme – den Heidenmissionen dieselbe Summe wie im Vorjahr zu überweisen, erhob sich „gegen die Aussetzung eines Beitrags für den Verein von Freunden Israels in Bremerlehe [...] ein Widerspruch, indem die Behauptung aufgestellt wurde, daß durch Verwendung derselben Summe zum Besten der Israeliten hier im Lande auf irgend eine, nicht näher angegebene Weise ebensoviel gewirkt werden könne, als auf dem bisher eingeschlagenen Wege“⁶⁰⁶. Eine Abstimmung ergab jedoch „mit bedeutender Stimmenmehrheit“, auch an Lehe wieder denselben Betrag wie im Vorjahr zu überweisen⁶⁰⁷. Außerdem beantragten einige OEMG – Mitglieder, dem VFILU die Anstellung eines zweiten Agenten vorzuschlagen und die Aufenthaltsdauer an den jeweiligen Orten länger zu gestalten⁶⁰⁸.

Der Wunsch nach einem zweiten Agenten, der zusammen mit Neander reist, konnte erst 1843 erfüllt werden, nachdem Neander noch 1842 im Frühjahr alleine durch Ostfriesland reisen musste, da Sehrwald noch sein drittes Examen abzulegen hatte (vgl. 7.2.)⁶⁰⁹.

Bemerkenswerter Höhepunkt dieser Reise war wohl das Treffen Neanders mit dem ostfriesischen Landrabbiner in Emden am 12. Mai 1842. In dem Gespräch schilderte Neander ihm, dass er gerne in den Gemeinden das Alte Testament (sic!) verbreiten wollte, berichtete aber auch von den Vorurteilen, auf die er immer wieder als Person stoße, v.a. von den Vorurteilen gegen die Heilige Schrift. Neander bat den Rabbiner, die Gemeinden anzuhalten, dass man sich dort die Schriften kaufe und auch lese. Er stellt also die JM nach außen hin als eine Bibelbewegung dar, wobei er stillschweigend darauf hofft, dass durch die Bibellektüre bzw. durch das Lesen des Alten Testaments die Juden von selber ins Fragen über den Messias kommen. Der Landrabbiner stimmte dem Anliegen Neanders, das AT zu verbreiten, zu, erhob aber gegen seine Klagen den Einwand, dass die Juden nur gegen Neander als Konvertiten, nicht aber gegen die Bibel aufgebracht seien⁶¹⁰. Hierin zeigt sich ein Grundproblem der JM: Einerseits stellten bekehrte Juden einen erheblichen Teil der christlichen Judenmissionare, die auch oft auf Grund ihres rabbinischen Wissens sehr gut für diesen Dienst geeignet waren,

605 Vgl. 2. JB Lehe (1841), 54f.

606 7. JB OEMG (1841), 134f.

607 Vgl. a.a.O., 135.

608 Vgl. a.a.O., 135.

609 Vgl. 3. JB Lehe (1842), 9.

andererseits wurden gerade sie als vom Judentum Abgefallene besonders scharf von der Mehrheit der Juden abgelehnt. Dies führte in der Praxis teilweise zu einer – wie bei Sehrwald und Neander angestrebten- „Tandemlösung“ (bekehrter Jude und im Judentum geschulter Christ).

Erstmals kamen November 1842 die beiden Missionare zusammen nach Ostfriesland und blieben dort vergleichsweise lange bis Ende Mai 1843⁶¹¹. Ihr „Stützpunkt“ war dabei Norden, wo sie sechs Wochen lebten und von wo aus sie Reisen nach Neustadt-Gödens, Jever, Wittmund, Esens, Dornum, dann eine andere Reise nach Aurich, Leer und Umgegend, Weener, Oldersum und nach Emden und Umgegend unternahmen⁶¹². Überall konnten sie nach Aussage des 9. JB der OEMG ungehindert wirken außer in Emden, wo der Magistrat ihnen dies untersagte, obwohl sie sich auf ministerielle Erlaubnis beriefen; hierüber wird weiter unten gesondert einzugehen sein⁶¹³.

Doch trotz dieses Vorfalls hatten die Missionare auf dieser Reise den Eindruck, dass langsam Früchte des Wirkens zu erkennen seien; so nehme die Feindseligkeit der Juden ihnen gegenüber ab⁶¹⁴. Hinderlich sei allerdings immer noch „der Unglaube vieler“ Christen gewesen⁶¹⁵.

Wie schon 1841 kam es auch 1843 zu Beanstandungen am Dienst der beiden Missionare, was auf eine zwar treue, aber nicht spannungsfreie Partnerschaft zwischen dem VFILU und der OEMG hinweist. Diesmal wird, umgekehrt zu 1841, von einigen Missionsfreunden beklagt, dass die Missionare nicht genug unter Israel gewirkt hätten bzw. zumindest nicht gehörig auf die verschiedenen Orte des Landes verteilt gearbeitet hätten. „Besonders aber betraf dieser Tadel [auch] die von den Agenten unter den Christen gehaltenen Versammlungen“⁶¹⁶. Das Direktorium der OEMG stellte jedoch unmissverständlich klar, dass es sich bei Norden um das Winterlager der Missionare und nicht primär um ein Einsatzgebiet gehandelt habe. Ferner erläuterte es die „Doppelstrategie“ des Lehrer Vereins, unter Christen und Juden zu wirken. Das Direktorium schrieb aber auch den beiden Agenten und teilte ihnen die Klagen mit und gab Ratschläge für die Zukunft, darauf antworteten wiederum Sehrwald und Neander; beide

610 Vgl. a.a.O., 71f.

611 Vgl. den Arbeitsbericht über die Tätigkeit der beiden Missionare 9. JB OEMG (1843), 79-85.

612 Vgl. a.a.O., 79f. Vgl. auch Haccius: HMG I, 321.

613 Vgl. a.a.O., 80.

614 Dieser Eindruck schlug aber bereits im Folgejahr wieder ins Gegenteil um: „In Ostfriesland aber zeigt sich der Widerstand und die Gleichgültigkeit gegen das Evangelium unter den dortigen Israeliten fast am größten: auch traten ihnen hier äußerliche Hindernisse in den Weg, welche sie anderwärts nicht erfuhren“ (10. JB OEMG 1844,57). „Bisher [gibt es] noch keine sichtbaren Früchte“ (a.a.O., 72).

615 Vgl. a.a.O., 80f.

616 A.a.O., 83.

Briefe wurden der ostfriesischen Jahresversammlung vorgelesen⁶¹⁷. Offenbar hatte man seitens der OEMG Angst unter den Konventikelverdacht zu fallen, denn es sei „durch die eigenthümliche Stellung dieser Missionswirksamkeit gegenüber den weltlichen und kirchlichen Behörden und den bestehenden kirchlichen Gemeinseinrichtungen [...] die möglichste Vorsicht sehr zu empfehlen“⁶¹⁸.

In der zweiten Jahreshälfte 1843 und 1844 kamen die Leher Agenten nicht nach Ostfriesland, da sie, wie der 10. JB der OEMG berichtet, andernorts zu sehr in Anspruch genommen würden. „Dem Vernehmen nach aber werden sie bald hier wieder eintreffen und ihre Missionsarbeit unter den Israeliten in unserer Provinz wieder beginnen. Möchten nur die Hindernisse, welche ihrem freien Wirken bekanntlich in den Weg getreten sind, gehoben werden können“⁶¹⁹. Angespielt wird hier auf Vorfälle in Norden und Emden 1842/43, wo die Magistrate den beiden Judenmissionaren das Wirken verbieten oder einschränken wollten, und was nachhaltig zu einer Belastung der Leher Arbeit in Ostfriesland führte und möglicherweise auch mit zu einem Ausbleiben der Missionare im Jahr 1843/44 beitrug. Eine nähere Betrachtung ist lohnend, da hier die grundsätzlich reservierte Haltung hannoverscher Behörden gegenüber der JM zum Ausdruck kommt⁶²⁰:

Bereits im Dezember 1842 fragte der Nordener Magistrat bei der zuständigen Auricher Landdrostei an, ob dem Wunsch von Sehrwald und Neander zu entsprechen sei, „welche ersucht haben, den Winter hier in Norden zu bleiben und von hier aus in anderen Orten Proseliten [sic!] zu machen“⁶²¹. Zur Klärung dieser Frage mussten die beiden Missionare nicht nur die zur Verteilung bestimmten Drucksachen vorzeigen (Traktate, hebräische Bibeln, Jahresberichte) und ein Verhör über sich ergehen lassen⁶²², sondern es wurden offenbar auch Erkundigungen von Juden (!) über die beiden eingeholt, nach deren Aussage die Missionare „unter angeblicher Autorität des königlichen Ministerii die Judenschule inspizieren wollen“, sie wurden jedoch abgewiesen⁶²³. Von Amtsseite wurde ihnen zudem der Vorwurf gemacht, dass sie sich mehr mit pietistischen Christen beschäftigten als mit Juden. So lautet das Gesamturteil aus Norden denn auch denkbar negativ: „Unseres unmaßgeblichen Erachtens dienen dergleichen Missionen zur Sectirerei, Bettelei und zu sogenannten Beten ohne zu arbeiten und dürften daher sehr entbehrlich sein“⁶²⁴.

Doch trotz dieser erheblichen Bedenken kam es gemäß der ministeriellen Erlaubnis zur JM – durch die Bestätigung des Leher Vereins (16. Juli 1841 vgl. 2. JB Lehe (1841), 22f. vgl. 6.2) - zur Genehmigung des Aufenthalts der Missionare in Norden und ihrer Tätigkeit unter Juden. Allerdings durften sie unter Christen nicht ohne gesonderte Erlaubnis wirken, „weil solches leicht zu Sectiererey führen könne“⁶²⁵.

Die staatlichen Bedenken in Norden, v.a. gegründet auf den impliziten Vorwurf, „Sectiererey“ zu betreiben („Konventikelparagraph“), erreichten im April 1843 in Emden ein Höchstmaß. Zwar lagen hier auch formale

617 Vgl. a.a.O., 83f.

618 A.a.O., 133.

619 10. JB OEMG (1844), 89.

620 Die BGBCJ wurde dagegen weitaus weniger durch den Staat eingeschränkt. Im Gegenteil, die BGBCJ war geradezu ein Bestandteil der preußischen Judenpolitik (vgl. Clark: Politics of conversion, 124-132).

621 StA Aurich Rep. 15 Landdrostei Aurich Nr. 12206, Bl. 2.

622 Vernehmungsprotokoll a.a.O., Bl. 4.

623 A.a.O., Bl. 2.

624 Ebd..

Gründe für die Ablehnung vor (Sehrwald fehlte ein Visum im Pass), dennoch verbot ihnen der Bürgermeister ohne nähere Nennung von Gründen jegliche Tätigkeit in Emden, selbst nachdem Sehrwald auf die königliche Erlaubnis hingewiesen hatte. Sehrwald und Neander blieb daher nichts anderes übrig, als zum Groothusener Pastor Metger zu gehen.

Erst aus einem Bericht des Emdener Magistrats an die Landdrostei werden die Gründe deutlich⁶²⁶. Offizielles Hauptanliegen war dabei die Erhaltung der öffentlichen Ruhe. Diese sah man dadurch gefährdet, dass zwei Ereignisse kürzlich für Unruhe gesorgt hatten: Zum einen waren viele Juden mit der Einsetzung eines neuen Landrabbiners nicht einverstanden, zum anderen hatte ein Konventikel, der von dem Schullehrer Bolhuis gehalten wurde, Ende März für erhebliche Unruhe gesorgt und sogar das Einschreiten der Polizei nötig gemacht. Da beide Vorfälle offenbar in keiner direkten Beziehung zum Wirken der beiden Lehrer Missionare standen – außer, dass eine neuerliche Eskalation befürchtet wurde – und zudem das Reskript des Ministeriums und die Kooperation mit der ebenfalls anerkannten OEMG für ein Wirken (zumindest unter den Juden) in Emden sprach, ist es verständlich, dass Sehrwald gegen den abschlägigen Bescheid Widerspruch einlegte. Bemerkenswert ist dabei der Tonfall seiner Argumentation, nachdem er sich auf die Vereinbarung mit der OEMG und die ministerielle Erlaubnis bezogen hatte. Dies Schreiben zeigt, dass das Verbot, in Emden tätig zu werden, auf Sehrwald wie ein Akt des Bösen gewirkt haben muss. Gottes Wille muss sich auch in Emden durchsetzen, die JM treibt Gottes Willen, also habe sich auch der Bürgermeister nicht wie der Hohe Rat in Jerusalem den Aposteln entgegenzustellen. Anders wahrscheinlich als für den Bürgermeister ging es für Sehrwald hier um die Frage des Glaubensgehorsams. Das Schreiben wird hier in Auszügen wiedergegeben:

Was sehen Sie denn auch hier [in der JM] für Böses? Denn gegen etwas Gutes wollen Sie doch nicht streiten? Wir gebrauchen kein anderes Mittel als das Wort Gottes, welches wir gedruckt vertheilen und verkaufen und mündlich reden, wo es angehört wird. Wir drängen es niemand auf, der es nicht annehmen will [...]. Aber es gibt auch einzelne Juden, die es gern hören, für diese vornehmlich sind wir ausgesandt. Ohne Christum fehlt den Juden das wahre Heil, wie er selbst es so oft bezeugt. Diese Rede ist den meisten Juden freilich nicht angenehm und der hohe Rath zu Jerusalem verbot den Aposteln von diesem Namen zu reden. Aber säßen wir nicht noch im Heidentum *, wenn diese ihm gehorcht hätten? Wir sind nun freilich keine Apostel aber haben doch denselben Beruf, suchen denselben Herrn zu dienen. Sie als eine christliche Obrigkeit wollen es doch nicht machen wie der Rath zu Jerusalem und Jesu Wort hindern? Entschuldigen Sie Herr Bürgermeister, daß ich wieder solche Worte zu Ihnen rede. Ich rede sie in aufrichtiger Wohlmeinung; denn Jesus Christus wird unser aller Richter sein und wie könnten Sie ihm ein solches Verbot rechtfertigen? Sagte doch selbst schon ein weiser Jude (Apostelgeschichte K. 5) im hohen Rath: Ist es aus Gott, so könnet ihr es nicht dämpfen, auf daß ihr nicht erfunden werdet als solche die wider Gott streiten; [...]. Derselbige der seine Apostel ausgesandt hat, hat für alle Zeiten den Befehl gegeben das Evangelium allen Völkern zu verkündigen, wie geschrieben steht Matth. 28., 18-20; und diesen Auftrag haben wir auch in

625 A.a.O., Bl. 4.

626 A.a.O., Bl. 7-8.

gesetzmäßiger Weise von zwei Vereinen aus unserer Landeskirche empfangen, welche das Werk Jesu * fördern wollen. Ihm also, der auch Ihr Herr ist, treten sie entgegen, wenn Sie, ohne daß Sie uns beweisen können, daß wir nicht Sein Werk ausrichten, uns entgegentreten. Ich bitte Sie, hochverehrter Herr, diese Worte nicht gleich als Eingebungen des Hochmuths und der Schwärmerei wegzuwerfen, sondern zu prüfen an dem Prüfstein der Wahrheit. Ich weiß wohl, welch ein geringer Mensch ich bin und wie wenig ich für meine Person Achtung verdiene, aber die Wahrheit kann man doch annehmen aus jedem Munde und das glaube ich doch auch sagen zu können, daß wenn Sie nicht eben in der höchsten Angelegenheit, worin wir in Nothfall nach Apostelgeschichte 4 und 5. Gott mehr gehorchen müssen als den Menschen, mir entgegentreten, Sie in mir nicht einen der Obrigkeit Ungehorsamen und die Ehrerbietung ihr verweigernden Menschen kennenlernen würden; sondern in Wahrheit zeichne ich mich

Em [?] Wohlgeboren

unterthäniger Diener G. Sehrwald

Groothusen den 17t

April 1843⁶²⁷

Es überrascht nicht, dass nach solch einem Brief weder die Landdrostei noch der Emdener Magistrat eingelenkt haben. Sehrwald und Neander blieb das Wirken in Emden versagt⁶²⁸.

Wie schon im Zusammenhang mit der Genehmigung der Statuten (vgl. 6.2.) und später der Zulassung von Hefter zum Examen (vgl. 7.3.) wurde die ablehnende Haltung der hannoverschen Bürokratie gegen die JM deutlich, da man ihr Konventikelwesen und Sektiererei unterstellte. Die latent antijudaistische Haltung vieler Beamter wird in den amtlichen Schriftstücken dabei meist nicht thematisiert, wird aber unterschwellig eine Rolle gespielt haben (vgl. 6.2).

Dies steht im scharfen Kontrast zum missionarischen Ernst der JM, trotz aller Hindernisse Christus verkündigen zu wollen, wie es in Sehrwalds Brief deutlich zum Ausdruck kommt.

Auch während Neanders „Abschiedsreise“ vor seiner Abreise nach Amerika im Juli und August 1844 wurde ihm wieder in Emden die Wirksamkeit verboten, und fast überall stieß er auf Feindseligkeit⁶²⁹.

Nachdem Neander Ende 1844 Deutschland verlassen hatte, blieb Sehrwald als einziger Lehrer Missionar übrig. Natürlich konnte er allein nicht die ganze bisherige Arbeitslast tragen. So kam er von Ende August bis Ende September 1845 nur zu einem kurzen Besuch nach Ostfriesland, um die östlichen Gebiete Ostfrieslands zu besuchen, nachdem Neander 1844 noch das westliche Ostfriesland besucht hatte⁶³⁰. Im 13. JB der OEMG wird nur noch von seinem Tod Notiz genommen und in diesem Zusammenhang erwähnt, dass ihm auch mehrfach die Kanzel in den Kirchen zum Predigen eingeräumt wurde⁶³¹. Da über Predigtreisen 1846 geschwiegen wird, wird

627 A.a.O., Bl. 11-13 (Unterstreichungen im Original).

628 Vgl. a.a.O., Bl. 16.

629 Vgl. 11. JB OEMG (1845), 81.

630 Vgl. 12. JB OEMG (1846), 22. Vgl. auch 6. JB Lehe (1846), 15.

631 Vgl. 13. JB OEMG (1847), 28.

seit 1845 kein Leher Missionar mehr nach Ostfriesland gekommen sein. Die Unterstützung des VFILU durch die OEMG dauerte aber dessen ungeachtet an.

Erst im 15. JB 1849 kann die OEMG wieder von einem Leher Missionar berichten⁶³². Eine Rede von Missionar Hefter, die er auf der Generalversammlung der OEMG 1849 gehalten hat, wird im JB der OEMG ausführlich abgedruckt⁶³³. In diesem Vortrag geht er auf die Verunsicherung ein, die offenbar die März - Revolution 1849, woran sich auch Juden beteiligten, unter den Missionsfreunden hervorgerufen hat. Man stellte sich die Frage, ob die JM weitergehen solle und ob sie überhaupt „fruchte“⁶³⁴. Diesem Zweifel an der JM stellte Hefter den „Reichsplan“ Gottes entgegen. Die Verheißung der Bekehrung Israels bestehe weiterhin. Gott habe sein Volk nicht verworfen und seine Verheißungen nicht von ihm genommen⁶³⁵. Eine geradezu chiliastische Naherwartung kommt in Hefters Worten zum Ausdruck: „O köstliche Zeit, nach der sich unser Herz sehnt, und wer weiß, wie nahe sie ist. Zweitausend Jahre war Israel der Träger der sich offenbarenden Gnade, bald sind es abermals zweitausend Jahre, da Israel der Träger der sich offenbarenden Gerechtigkeit ist. Vielleicht ist bald die Zeit da, wo Gnade und Gerechtigkeit sich begegnen werden und küssen“⁶³⁶.

Der letzte aus den Quellen zu entnehmende Besuch eines Missionars des Leher Vereins in Ostfriesland fand im Sommer (ab Juni) 1850 statt⁶³⁷.

8.3.4. Wirkungskreis des VFILU in Ostfriesland

Der VFILU besaß durch die Kooperation mit der OEMG in großen Teilen Ostfrieslands Freunde und Förderer. Im 9. JB der OEMG (1843) konnte man bereits daraufhinweisen, dass die Leher Jahresberichte in Ostfriesland so stark unter den Missionsfreunden verbreitet seien, dass daher im JB der OEMG selber kurze Notizen genügten⁶³⁸.

Die Liste der Spendeneinnahmen in den Leher Jahresberichten zeigt dabei, dass v.a. besondere Kontakte zu Erweckten in den größeren Städten Ostfriesland bestanden, allen voran Leer, Norden, Aurich und Groothusen. Hier wird es feste Kreise gegeben haben (laut den Spenderlisten je ca. 20 bis 35 Personen), die sich für die JM eingesetzt haben und teilweise auch Judenmissionsblätter lasen. Bei den regelmäßigen Besuchen der Missionare werden sie zu den bevorzugten „Anlaufstellen“ gehört haben. Insbesondere sind hier die Geschwister Tergast in Leer zu nennen, die dort wiederholt durch Verlosungen u.ä. größere Summen für den VFILU zusammengebracht haben⁶³⁹ und einen Lesekreis für den FIB unterhielten. In den Anfangsjahren (1841, 1842) hat sich auch durch

632 Die kurze Rundreise, die Hefter noch vor Beginn seines Studiums zum Wintersemester 1847 im Sommer desselben Jahres auch nach Ostfriesland führte, bleibt im JB der OEMG unerwähnt (vgl. dagegen 7. JB Lehe (1848), 10f.). Hingegen wird das Ausbleiben eines Leher Missionars 1848 mit Hefters Studium in Rostock erklärt (vgl. 14. JB OEMG (1848), 29).

633 Vgl. 15. JB OEMG (1849), 28-33.

634 Vgl. a.a.O., 29.

635 Vgl. a.a.O., 31.

636 Vgl. a.a.O., 32f. Bei diesen Worten Hefters handelt es sich um die einzigen bekannten Äußerungen aus dem Kreis des Leher Vereins, die die JM – ähnlich wie Gaussen – vor dem Hintergrund der Naherwartung deuten.

637 Vgl. 10. JB Lehe (1852), 10.

638 Vgl. 9. JB OEMG (1843), 55.

639 1851 erzielte eine von ihnen veranstaltete Verlosung über 34 Rthlr.

das Aufstellen einer Missionsbüchse C.J. Stolz hervorgetan. Größter Einzelspender aus Leer ist ein gewisser C.J. Schreiber, der fast jährlich zwischen 1841 bis 1851 ca. 11 Rthlr. für den VFILU spendete und der in Verbindung mit der OEMG stand, da häufig durch ihn die Überweisungen der Gesellschaft an den VFILU abgewickelt wurden.

Ein herausgehobener Förderer der JM unter den Pastoren in Ostfriesland war Pastor Metger in Groothusen, der nicht nur regelmäßig in Missionsstunden für den VFILU sammeln ließ (1842 kamen in einer Missionsstunde allein über 7 Rthlr. zusammen!), sondern ebenfalls für die Verbreitung des FIB in seiner Gemeinde sorgte (neben den bisher genannten gab es Lesekreise für den FIB zumindest zeitweise in Aurich, Norden und Oldersum).

Auch Neustadt-Gödens, das von den Leher Missionaren häufig besucht wurde, tritt öfter bei den Spendeneinnahmen in Erscheinung (Pastor Augner und Pastor Schwes). Die Missionsfreunde in diesen Orten scheinen von 1841 bis zum letzten Leher JB 1852 durchgängig dem Verein die Treue gehalten zu haben.

Neben diesen festen Unterstützern ist aber aus dem Einnahmenabschnitt in den Leher JB auch zu erkennen, dass eine ganze Reihe von Spenden immer dann zusammenkamen, wenn die Missionare auf den Dörfern gepredigt oder Besuche durchgeführt hatten. Hier waren es oft Schullehrer und Pastoren, bei denen die JM Eingang fand⁶⁴⁰.

Auf Grund der fehlenden Leher JB ist es schwierig, genaue Aussagen über die Spenderentwicklung und damit über die Breitenwirkung des Leher Vereins in Ostfriesland zu machen. Dennoch erlauben die vorliegenden JB den Schluß, dass bis zur Mitte der 1840er Jahre die Unterstützer des Leher Vereins immer zahlreicher wurden. Das Ausbleiben von Missionaren hatte hier jedoch eine Stagnation zur Folge, da keine neuen Kontakte geschlossen werden konnten. Erst gegen Ende der 1840er / Anfang 1850er Jahre kam es dann zu einem Rückgang der Spender⁶⁴¹, die sich auf viele Orte ganz Ostfrieslands verteilten, wie auch aus den Spenderverzeichnissen hervorgeht⁶⁴².

Obwohl die Einzelspenden aus Ostfriesland zusammengenommen jährlich eine erhebliche Summe ergaben, waren ab 1841 die jährlichen Zuweisungen der OEMG an den VFILU nicht nur auf Grund ihrer Zuverlässigkeit, sondern auch auf Grund ihrer Höhe von meist 10 Louisd'or (das entspricht rund 53 – 56 Rthlr.) zumindest in den Anfangsjahren eine erhebliche Konstante im Haushalt des VFILU.

Dagegen stellte die Unterstützung für Lehe innerhalb der OEMG nur einen äußerst geringen Ausgabenanteil dar. Denn während Lehe im Rechnungsjahr 1840/41 10 Pistolen (ca. 10 Louisd'or) überwiesen wurden, gingen an die Heidenmissionsgesellschaften Barmen, Berlin und die NMG je ca. 51 bzw. 55 Pistolen⁶⁴³. Selbst eine Gesellschaft, die sich ausdrücklich die Unterstützung der JM vorgenommen hatte, gab also nur einen verschwindend geringen Anteil ihres Geldes für die JM aus. Diese Situation änderte sich auch trotz einer kleinen Erhöhung der Summe nach der Einstellung von Sehrwald nicht prinzipiell⁶⁴⁴.

Parallel zur JM in Ostfriesland wurde 1841 / 42 (also zur Zeit der Gründung des protestantischen Bistums in Jerusalem!) seitens der OEMG auch erwogen, in Palästina aktiv in die Mission einzusteigen; ein größeres

640 So nahm Hefter 1850 bei Missionspredigten in den Kirchen zu Weener (4 Rthlr), zu Bunde (8 Rthlr 15 ggr 3 Pf), Collinghorst (4 Rthlr 6 ggr), in den luth. Kirchen in Leer (7 Rthlr 12 ggr 6 Pf) und Norden (8 Rthlr 8 ggr) und in Dornum (2 Rthlr 10 ggr) teilweise recht erhebliche Summen ein. Auch in einer Missionsstunde in Jemgum wurden 3 Rthlr. gegeben.

641 Dennoch konnte Hefter laut dem 10. JB Lehe (1852) noch 1850 rund 53 Rthlr. einsammeln. Unter den Spendern befanden sich dabei die Pastoren Buck, v. Wicht und Hoppe genauso wie Superintendent Cremer.

642 Vgl. Spenderverzeichnis Anh. 3.

643 Vgl. 7. JB OEMG (1841), 90.

Vermächtnis sollte dafür aufgewandt werden. Auf der Jahresversammlung 1842 fand dieser Vorschlag, der wohl stark vom ostfriesischen Palästina-Verein propagiert wurde⁶⁴⁵, Beifall. Man dachte an eine christliche Kolonie im Heiligen Land, um von ihr aus auf die orientalischen Christen einzuwirken (von Juden war in diesem Zusammenhang keine Rede). Eine Kooperation auf diesem Feld mit Basel wurde angestrebt⁶⁴⁶. Doch wurde dieser Plan schon im folgenden Jahr wieder aufgegeben⁶⁴⁷. Erst 1848 nimmt Pastor Bolhuis (Weener) auf der Jahresversammlung die Palästinapläne wieder auf, wenn er über die Arbeit der Kirche auf Zion und die Schwierigkeiten der JM in Palästina berichtet und in diesem Zusammenhang eines der Sendschreiben Bischof Gobats verliedt⁶⁴⁸. Die Jahresversammlung beschließt, für Palästina eine Sondersammlung durchzuführen, die immerhin rund 80 Rthlr. aus vielen Gemeinden Ostfrieslands erbringt⁶⁴⁹ und damit höher ist als die Zuweisungen der OEMG an den VFILU.

Bemerkenswert ist trotz der relativ geringen Summe, dass die OEMG die Zuweisungen an den VFILU auch in den Jahren ohne Agenten bzw. ohne Missionsreisen in Ostfriesland aufrecht erhielten, obwohl der VFILU dafür keine Gegenleistung erbringen konnte. Erst 1855 stellt die OEMG die seit 1841 andauernden Zahlungen an den VFILU ein, nachdem schon mehrere Jahre kein Agent mehr tätig war und kein Nachfolger für Hefter in Aussicht stand⁶⁵⁰. Erst ab 1879 unterstützt die OEMG mit dem RWVI wieder eine JMG⁶⁵¹.

8.3.5. Fazit

Die Beurteilung der Partnerschaft zwischen dem VFILU und der OEMG bleibt ambivalent. Offenbar haben sich die beiderseitigen Erwartungen nicht erfüllt. Während in den ersten Jahren die Wirksamkeit der beiden Agenten Neander und Sehrwald es der OEMG tatsächlich erlaubten, im eigenen Land sich an der JM zu beteiligen und umgekehrt die Zuweisungen der OEMG an Lehe rund 10 % der Vereinseinnahmen ausmachten (1840/ 41 rund 494 Rthlr.), setzt bereits nach dem Weggang Neanders der Niedergang der beiderseitigen Beziehungen ein. Denn Sehrwald ist allein nicht mehr in der Lage, die Arbeitslast von Neander mitzutragen; und nach seinem Tode bleiben die Besuche von Agenten zunächst ganz aus. Und

644 Vgl. 8. JB OEMG (1842), 146f.155.

645 Vgl. 9. JB OEMG (1843), 72.

646 Vgl. 8. JB OEMG (1842), 93-95.147f.

647 Vgl. 9. JB OEMG (1843), 72-75.

648 Vgl. 14. JB OEMG (1848), 38f.

649 Vgl. 15. JB OEMG (1849), 22f.89f.

650 Vgl. Schaaf, 30.

651 Vgl. ebd. Wenn auch von der OEMG bis 1879 keine Spenden mehr an eine JMG abgeführt wurden, so spendeten weiterhin Freunde der JM aus Aurich (ehemals Freunde des Leher Vereins?) schon zu Beginn der 1860er Jahre für den RWVI (vgl. Pb RWVI Protokoll Nr. 163 (19. März 1862) und Protokoll Nr. 174 (24. März 1863). Das ostfriesische Engagement für die JM ging also auch nach dem Ende des VFILU weiter.

auch die finanzielle Bedeutung der Spenden der OEMG im Gesamtvolumen der Einnahmen des Leher Vereins sind prozentual erheblich gesunken (Gesamteinnahme rund 1218 Rthlr. im Jahr 1844).

Doch würde es zu kurz greifen, die Beziehung auf rein monetäre Aspekte zu begrenzen. Wie an der Aufstellung der Spender (-orte) deutlich geworden ist, haben die Anliegen der JM zumindest in einigen Gegenden Fuß gefaßt. Und auch zahlreichen Juden dürfte deutlich geworden sein, dass die Missionare des Leher Vereins, wenn sie auch ihre Religion nicht teilten, so doch Zuneigung zu ihnen empfanden und dafür auch Schwierigkeiten auf sich nahmen (vgl. 8.3.3.).

8.4. Der VFILU und die JM in Kurhessen

8.4.1. Das Entstehen der JM in Kassel

Neben Ostfriesland gehörte das Kurfürstentum (seit 1803, vorher Landgrafschaft) Hessen – Kassel spätestens seit 1844 zu den festen Arbeitsgebieten des VFILU; wahrscheinlich ist sogar schon 1843 eine „Station“ in Kassel eingerichtet worden, von der aus Neander Juden in kleineren Orten Kurhessens besuchte⁶⁵² - allein um Kassel sollen 1835 rund 1.000 Juden gelebt haben⁶⁵³.

Wie in Ostfriesland, so bestanden auch in Hessen von Anfang an Kontakte zu Anhängern der v.a. durch die Pastoren Lange, Rausch und Lohr ausgelösten EB im Raum Kassel, die auch das Missionsinteresse geweckt hatte⁶⁵⁴. Und auch hier ging das Interesse für die HM der JM voraus. So wurde bereits 1833 der „Evangelische Missions-Verein in Kurhessen“ gegründet, dem später noch die sog. „Chinesischen Stiftung“ folgte⁶⁵⁵. Erst rund 10 Jahre später entschloss man sich, auch einen Verein für die JM zu gründen. Die Vereinsgründer gehörten dabei überwiegend zur Pfarrerschaft (unter ihnen waren auch der bekannte Pfarrer Lohr und der spätere Gründer der Balhorer JM Saul)⁶⁵⁶. Dieser „Evangelische Verein von Freunden Israels in Kurhessen“ war bis spätestens 1844 gebildet⁶⁵⁷, da er am 1. Januar 1845 mit einer

652 Vgl. 6. JB Lehe (1846), 9. Im JB heißt es, dass Neander nach dem Jahresfest am 29.9.1844 dorthin zurückgekehrt sei. Er hat also in Kassel den Winter 1844 / 1845 verbracht.

653 Vgl. Rathje: Christlicher Glaube, 23.

654 Vgl. a.a.O., 22.

655 Vgl. ebd. und vgl. a.a.O., 529-533.

656 Vgl. 6. JB Lehe (1846), 9.

657 Möglicherweise gab es seit 1842 Überlegungen zur Gründung des Vereins. Die Angaben über das genaue Gründungsjahr divergieren. Rathje entschließt sich nach Darlegung von Alternativen für das Jahr 1842 (vgl. Rathje: Christlicher Glaube 358 Anm. 91). Genauso Aring, der eine direkte Verbindung mit dem VFILU sieht (vgl. Aring: Christliche Judenmission, 127). Brauer nennt 1844 als Entstehungsjahr (vgl. Brauer: Missionsanstalten, 44). Leider sind keine Akten über die Bestätigung des Vereins im Archiv der EKKW vorhanden, die hier Klärung schaffen könnten.

„Ansprache und Bitte“ (nebst angefügten Vereinsstatuten)⁶⁵⁸ an die Öffentlichkeit trat. Dies ist zugleich die einzig bekannte Äußerung des Vereins.

Beide Kasseler Missionsvereine standen dabei, anders als in Lehe, scheinbar unverbunden nebeneinander; offenbar fehlte auf Seiten des Heidenmissionsvereins das Interesse an der JM⁶⁵⁹.

Exkurs 2: Louis Gaussens Rede über die Bekehrung der Juden

Die beiden Publikationen des Vereins, die Statuten und „Ansprache und Bitte“ (vgl. 8.4.2.), zeigen, dass die in Genf⁶⁶⁰ am 12. März 1843 von Louis Gaussen (1790-1863)⁶⁶¹ gehaltene Rede über „die Juden und die Hoffnung ihrer baldigen Wiederherstellung vermittelt des Evangeliums“⁶⁶² für die Entstehung des Kurhessischen Vereins der entscheidende Anstoß und dessen theologische Grundlage war. Die Rede kann zugleich wegen ihres überwältigenden Echos als „Pulsmesser“ und Impulsgeber (so z.B. in Kassel, aber auch in Stavanger⁶⁶³) für die JM in ihrer zweiten Phase (vgl. 3.4.) Mitte des 19. Jahrhunderts betrachtet werden. So wurde ungewöhnlich schnell, noch 1843, die französische Buchausgabe unabhängig voneinander zweimal ins Deutsche übersetzt (Karlsruher und Hamburger Fassung)⁶⁶⁴ und u.a. auch vom Rauhen Haus, in mehrfacher Auflage verlegt⁶⁶⁵. Der

658 Der Text von der „Ansprache und Bitte“ findet sich leicht gekürzt bei Rathje: Christlicher Glaube, 23-31, die Vereinsstatuten bei Brauer: Missionsanstalten, 45-47.

659 Die JB Nr. 8 (1841) bis 14 (1847) des „Evangelischen Missions-Vereins in Kurhessen“ nehmen zu keiner Zeit Notiz von dem in der gleichen Stadt existierenden Judenmissionsverein, der durchaus auch namhafte Mitglieder hat. Erst im 15. JB (1848) wird im Zusammenhang der Berichterstattung über das eigene Jahresfest bemerkt: „Das Schlußgebet hielt Herr Pfarrer Hüpeden, der zugleich als Mitglied des Vorstandes des Kurhessischen Vereins von Freunden Israels, der Mission für Israel fürbittend gedachte“ (a.a.O., 3).

660 Vgl. zur Situation im Genf des Réveil: Gäbler: Auferstehungszeit, 58-62.

661 Zur Biographie von Gaussen vgl. Bautz: Art. Gaussen, 188, Gäbler: Evangelikalismus und Réveil, 39-56. Mützenberg: Art. Gaussen, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D11124.php> (10.3.2007). Gaussen war während seiner Studienzeit und auch noch darüber hinaus ein Anhänger des Rationalismus, doch der Tod seiner Frau nach nur einem Ehejahr und die Begegnung mit dem schottischen Erweckungsprediger Robert Haldane (1817) führten ihn dem „Réveil“ und damit einer strengen Auslegung des Calvinismus zu. Dies wiederum führte ihn in Konflikt mit seinen rationalistischen Kollegen in Genf („Vénérable Compagnie des pasteurs“), da er u.a. die im 18. Jahrhundert abgeschaffte Confessio Helvetica neu herausgab und auch im Konfirmandenunterricht auf den rationalistischen Katechismus zugunsten der Bibel als Unterrichtsbuch verzichtete. Ferner hielt er religiöse Versammlungen ab und war an der Entstehung der „Evangelischen Gesellschaft“ in Genf mitbeteiligt (zur Evangelischen Gesellschaft vgl. Gäbler: Auferstehungszeit, 61). Die Konflikte zwischen Gaussen und seinen Kollegen eskalierten und die „Vénérable Compagnie“ beschloss 1831 seine Absetzung. Im Folgejahr (1832) gehörte Gaussen zu den Gründern der theologische Schule der Evangelischen Gesellschaft, wo er zwischen 1834 und 1857 Dogmatik lehrte. Schwerpunkte seiner Theologie lagen dabei, wie in der zu behandelnden Rede, auf Prophezeiung, der Göttlichkeit Jesu Christi und der Unfehlbarkeit der Hl. Schrift. Bedeutend ist vor allem sein Werk „Theopneustie“, in dem er die Verbalinspirationslehre entfaltet (1840.1842); es ging seiner Rede über die JM kurz voraus.

662 Der französische Originaltitel lautet: „Les juifs évangélisés enfin, et bientôt rétablis“. Die Zitate aus der Rede erfolgen nach der Karlsruher Ausgabe.

663 Und auch in anderen Orten kam es nach der Lektüre von Gaussens Schrift zu Bemühungen um die JM; so teilt der FIB mit, dass in Hanau 1843 nach der Lektüre der Rede ein Kreis entstanden sei, der wöchentlich für Israel und die Heiden bete (vgl. FIB Bd. 4, Nr. 1 Februar 1844,29).

664 Im Vorwort zur Hamburger Übersetzung heißt es, dass man die Arbeit begonnen habe, ehe man von der Existenz der süddeutschen Fassung erfuhr (Vgl. Gaussen, V).

665 Die Karlsruher Fassung erschien 1845 in vierter Auflage. Die Hamburger Übersetzung erschien anonym beim Rauhen Haus erstmals 1844 und wurde bereits 1845 in zweiter Auflage gedruckt (Email vom Archivar des Rauhen Hauses Wolfgang G. Fischer, 08.05.2007).

RWVI (Köln)⁶⁶⁶ und der VFILU verbreiteten die Schrift mit großem Erfolg⁶⁶⁷. Allein 300 Exemplare der ersten Auflage wurden durch den VFILU innerhalb eines Jahres verbreitet⁶⁶⁸. Eine Anmerkung in der Hamburger Fassung lässt eine Nähe des Herausgebers zum VFILU vermuten⁶⁶⁹. Dies lässt sich jedoch durch das Fehlen der entsprechenden Leher JB nicht verifizieren.

1848 erschien eine norwegische Übersetzung der Rede⁶⁷⁰, die auch im Stavangeraner Verein eine große Rolle spielte. Auch eine englische Fassung ist erschienen⁶⁷¹.

Offenbar verspürte man, dass durch die in manchen Gegenden stattgefundene Emanzipation, aber v.a. durch das Aufkommen des Reformjudentums und der Fortschritte in der JM ein neuer Abschnitt christlich – jüdischer Begegnung angebrochen war⁶⁷². Besonders scheint Gaussen mit seiner Rede die Endzeiterwartung vieler Unterstützer der JM getroffen zu haben⁶⁷³. Auf Grund der großen Bedeutung für die protestantische JM und die mit Lehe verbundenen Vereine werden in diesem Exkurs die wesentlichen Gedanken von Gaussens Rede nachgezeichnet.

Gaussen stellt im ersten Teil der Rede ausführlich die historischen und prophetischen Motive für die JM dar, wobei sich auch moralische Argumente für die Mission an Israel unter diesen beiden Punkten finden. Der zweite Teil ist dann der Schilderung der JM der vergangenen 35 Jahre gewidmet, d.h. fast ausschließlich der Wirksamkeit der LSPCJ.

Die gesamte Darstellung der JM geschieht dabei aus einem den Charakter der Rede prägenden endzeitlichen Blickwinkel heraus, wobei die besondere heilsgeschichtliche Funktion Israels und der JM zum Leitmotiv der Rede wird.

666 Vgl. nur die Auswahl folgender Eintragungen im Pb der Direktion: Nr. 38 (14. Januar 1849) § 6, Nr. 39 (16. März 1849) § 6, Nr. 41 (12. Juli 1849) § 6. Das MBRW berichtet, dass durch den Verein in den Jahren 1843 bis 1845 rund 1100 Exemplare der Schrift verbreitet wurden (Vgl. MBRW Nr. 10 Oktober 1845).

667 Vgl. 6. JB Lehe (1846), 20. Aus dieser Stelle geht hervor, dass auch im nicht auffindbaren 5. JB bereits von der Verbreitung der Gaussenschen Rede berichtet wurde.

668 Vgl. ebd. Im Raum Rostock scheint ein außergewöhnlich großes Interesse an ihr bestanden zu haben, so wurden 236 (sic!) Exemplare an Senator Passow abgegeben. Superintendent Kliefoth (seit 1844 Domprediger und Superintendent in Schwerin) und Cand. Mylius spendeten sogar an den VFILU, damit einzelne Exemplare auch umsonst abgegeben werden konnten (vgl. a.a.O., Anm. **). Dabei war der Verkaufspreis der Schrift mit nur 5 Schilling (?) recht niedrig. Absatz fand sie zumindest im Jahr 1844 wohl v.a. im Rostocker Umland (vgl. Ar. RH Best. 81 B Nr. 4264).

669 Im Zusammenhang mit Gaussens Aufzählung der deutschen Judenmissionsanstalten bemerkt der anonyme Herausgeber: „Die Missionsthätigkeit in Lippe – Detmold, so wie überhaupt im nordwestlichen Deutschland ging in den letzten Jahren, nachdem auch die Englischen Missionare von da versetzt waren, von einem Vereine aus, der sehr klein in einem so kleinen Orte anfang, daß ihn der Herr Verf. [Gaussen] noch gar nicht kennt: vom Verein der Freunde Israels in Lehe, welcher 1839 den ersten und 1842 den 2ten Missionar angestellt hat mit der doppelten Bestimmung, unter den Christen Liebe für Israel zu erwecken, und unter den Juden mündlich und gedruckt das Wort Gottes A. u. N. Ts. zu verbreiten. Der vom Herrn Verf. angegebene Verein zu Bremen hat sich dem zu Lehe angeschlossen und sieht dessen Missionare als die seinigen an. Auch die Ostfriesische Missionsgesellschaft zur Verbreitung des Christenthums unter den nichtchristlichen Völkern unterstützt seit 1840 den Leher Verein unter der Bedingung, daß jährlich von einem seiner Missionare die Juden in Ostfriesland besucht werden, und kann insofern auch unter den Vereinen für Israel aufgezählt werden“ (Gaussen, 54 Anm. *).

670 Vgl. Skarsaune, 45.

671 Vgl. LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. II, 282.

672 „Wir haben an Israel die Absicht Gottes lange nicht verstanden, ihm lange nicht die schuldige Liebe bewiesen“ (Gaussen:, IX). „Bis jetzt war weder uns Israel, noch wir ihm zum Segen. Wenn nicht mit Haß oder Neid, so doch mit Kälte und Gleichgültigkeit stand man sich gegenüber. Es soll anders werden“ (a.a.O., VIII). Vgl. auch a.a.O., XV-XVI.

In der derzeitigen Zerstreung der Juden über die ganze Welt und ihrem gleichzeitigen Bevölkerungswachstum erkennt Gaussen die Erfüllung der alttestamentlichen Gerichtsprophetien und gleichzeitig die Zusage des Beistands Gottes⁶⁷⁴. Die evangelische Christenheit sieht er angesichts der globalen Ausbreitung des Judentums vor eine weltweite Aufgabe gestellt: „Sie sehen also, das Feld dieser Mission [...] ist die Welt“⁶⁷⁵.

Gaussen nennt sechs *historische Beweggründe* für die besondere Vorrangigkeit der „Liebesarbeit“ an den Juden vor der an „allen Völkern der Erde“⁶⁷⁶.

An erster Stelle steht dabei für Gaussen das *Mitleid* für das „mißhandelste, das unterdrückteste, das unglücklichste der Völker“⁶⁷⁷. Er geht die „lange Reihe unserer [christlichen] Grausamkeiten gegen sie“ entlang und beschreibt sehr ausführlich die 1800jährige teilweise immer noch andauernde Leidensgeschichte des jüdischen Volkes⁶⁷⁸. Als besonders verhängnisvoll erweise sich dabei der Vorwurf des „Christus - Mordes“ und die Anklage, dass die Juden das „Blut von Christenkindern vergößen“⁶⁷⁹. Gaussen sieht in dem großen den Juden durch Christen zugefügten Leid ein Haupthindernis für deren Bekehrung⁶⁸⁰ und fragt: „Ist es nicht Zeit, so viele Ungerechtigkeiten zu vergüten? Soll man nicht allen diesen blutenden Herzen Jesum Christum verkündigen?“ Und in Anlehnung an Lk 10,30-36: Wollen wir ihn [den Juden] nicht aufheben, und das Oel und den Wein des göttlichen Evangeliums in seine Wunden gießen? - Wollen wir nicht eingedenk seyn eines andern Juden. Welchem man in's Angesicht spie [...]“⁶⁸¹

Unter dem Aspekt des Mitleids betrachtet, erscheint die JM als christliche Befreiungsbewegung und Gleichberechtigungsbewegung für das Judentum⁶⁸². Christen sollen wirkliche „Freunde Israels“ sein. Die JM ist ihrem Selbstbild nach eine Wiedergutmachung, der Versuch einer Entschädigung für das durch Christen erlittene Unrecht der Juden⁶⁸³.

673 Vgl. a.a.O., XVI.

674 Vgl. Gaussen, 2-4.

675 A.a.O., 4.

676 Vgl. a.a.O., 5.

677 A.a.O., 2.

678 Vgl. a.a.O., 5-9.

679 Vgl. a.a.O., 8.

680 Er zitiert hier einen Vorwurf, den der jüdische Judenmissionar Herschell – ein Konvertit – von einem polnischen Juden bekommen hat: „Sagen Sie mir [...]worin besteht doch diese Religion der Christen? allein darin, uns zu hassen und zu verfolgen? O, ich kann Sie versichern, daß sie diese Religion befolgen“ (a.a.O., 11).

681 A.a.O., 12.

682 Auch die Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei im britischen Empire war wie die JM der „Freunde Israels“ wesentlich durch die evangelikale Bewegung geprägt (William Wilberforce).

683 Auch der VFILU betrachtete sein Wirken an den Juden zu einem großen Teil als Wiedergutmachung: „Haben wir von unsern Vorfahren die so große Schuld überkommen, welche die Christenheit durch Bedrückung der Juden, ja durch verabscheuungswerthe Grausamkeit, als seien sie berufen, Gottes Gericht über Israel zu vollziehen, auf sich geladen hat, - sollen wir uns nun nicht gedrunen fühlen, diese durch um so größere Liebe abzutragen?“ (3. JB Lehe (1842), 15; Verweis auf Schuldgeschichte auch 23f.) Ähnliche Formulierungen finden sich auch beim „Evangelisch-lutherischen Verein in Baiern zur Verbreitung des Christenthums unter den Juden“ (gegründet 1849 als Nachfolgeverein für den sehr kleinen „Christlichen Verein für Israel in Baiern“), der in engster Kooperation mit London stand. Vgl. ebenso MBRW 1. Jg. (1845) Nr. 1 Januar. M.E. stellt der Aspekt der „Wiedergutmachung“ geradezu ein Grundmotiv der JM spätestens in der zweiten Welle der JM des 19. Jahrhundert dar (gegen Aring, der dies

Der zweite historische Beweggrund für die JM ist die schuldige *Dankbarkeit* ihnen gegenüber⁶⁸⁴. Gaussen nimmt die Gedanken des jungen Luther aus seiner Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“ (1523)⁶⁸⁵ auf, wenn er anerkennt, was in vielen christlichen Kreisen nicht selbstverständlich war: „Dieser Mensch ist ein Jude; er ist Immanuel, wohl ist er wahrhaftiger Gott, aber auch wahrhaftiger Mensch und, wie der heilige Paulus gesagt hat, nach dem Fleische der Sohn der Patriarchen“⁶⁸⁶. Allein auf Grund der leiblichen Verwandtschaft der gegenwärtigen Juden mit Jesus schulde man den Juden Dank⁶⁸⁷.

Natürlich ist auch die Anordnung Christi, der *ungeteilte Missionsbefehl* (Mk 16,15; Lk 24,47) ein Argument für die JM⁶⁸⁸; *allen* Menschen solle das Evangelium gepredigt werden und die Juden seien davon nicht ausgeschlossen, sondern ihnen gebühre sogar der Vorrang. Doch sei dieser Auftrag in der nachapostolischen in der (auch evangelischen) Kirche vergessen worden⁶⁸⁹. Charakteristisch an dieser Äußerung Gaussens ist die Forderung nach einem Nebeneinander von HM und JM; ein Wunsch, der nie erfüllt wurde.

Der vierte historische Beweggrund für die JM ist für Gaussen das bloße „*Wunder ihres Bestehens*“ (gemeint: der Juden) über Jahrtausende, trotz aller Verfolgungen⁶⁹⁰:

Gaussen deutet zwar – wie häufig die Theologie seiner Zeit – die 1800jährige Zerstreung als Konsequenz der Blutschuld der Juden an Jesu Tod (Mt 27,25), bestreitet jedoch zugleich – wie alle Befürworter der JM -, dass es sich hierbei um eine endgültige Verwerfung Israels handle; Gott bewahre es stattdessen für den endzeitlichen „Tag der Buße“⁶⁹¹. In den „Zeichen der Zeit“ (s.u.) erblickt Gaussen die baldige Erfüllung der Prophezeiung aus Hos 3,4⁶⁹².

Die *Weissagungen der Hl. Schrift* nennt Gaussen erst relativ spät als eigenständigen Beweggrund für die JM⁶⁹³. Sie sind „die Versicherung ihrer [der Juden] künftigen Bekehrung und ihrer Wiederherstellung in Jerusalem“⁶⁹⁴. Deutlich wird hier Gaussens an Röm. 11,25.26 orientiertes heilsgeschichtliches Schema erkennbar. Als streng reformierter Theologe deutet er dabei das paulinische πληρομα als „die Vollzahl der *Erwählten* aus den Heiden“⁶⁹⁵. Diese Vollzahl scheint für Gaussen schon (fast) erreicht zu sein. Denn er stellt – wiederum im

Motiv nur „selten“ beobachtet; vgl. Aring: *Christliche Judenmission*, 74).

684 Gaussen, 12.

685 Zu Luther und der JM vgl. 3.1.

686 Gaussen, 12f.

687 Vgl. a.a.O., 14.

688 Vgl. a.a.O., 14-18.

689 Vgl. a.a.O., 14-18.

690 Vgl. a.a.O., 19. „Gott stellt dies Wunder uns vor Augen, und Gott spricht zu uns, wenn wir es anschauen: Ich will, daß das Evangelium über die Erde gesendet werde, aber daß es vor Allem zu den Juden gesendet werde. Denn, bemerken wir dies wohl, das Zeichen ihres Vorhandenseyns ist von allen denkbaren Wundern das, welches am geeignetsten ist, vollständig zu überzeugen. Es geschieht über die ganze Erde hin; es hat sich nicht in einem abgelegenen Winkel der Erde zugetragen: man sieht es überall. [...] und man bedarf, um es zu glauben, keiner Ueberlieferung der Menschen: es ist immerdauernd“ (a.a.O., 24-25).

691 Vgl. a.a.O., 23.

692 Vgl. a.a.O., 24.

693 Vgl. a.a.O., 26-34.

694 A.a.O., 26.

695 A.a.O., 27. Kursiv von mir.

paulinischen Duktus (Röm 10,14ff.) - die Notwendigkeit von Judenmissionaren dar⁶⁹⁶, und erweckt dabei den Eindruck, dass die HM beinahe erfüllt sei.

Die gegenwärtige Weltgeschichte wird im Verlauf seiner weiteren Ausführungen immer mehr zum Ort endzeitlicher Heilsgeschichte. Die „vorangehenden Zeichen, die Werkzeuge, die Umstände, die Folgen und die Herrlichkeit“ der allgemeinen Bekehrung der Juden und ihre Wiederaufrichtung in Jerusalem könne anhand der „klarsten Prophezeiungen“ erkannt werden⁶⁹⁷. Beispielhaft führt er dies an Hes 36 und 37 vor⁶⁹⁸, wo er die Epochen des jüdischen Volkes von der Zerstreung bis zur Wiederaufrichtung vorgebildet sieht⁶⁹⁹. Laut Gaussen gehe Israel auf die Zeit zu, in der der Geist von den vier Winden in das Totenfeld gehe und Israel neues Leben gibt (Hes 37,10.14). Nach der *allgemeinen Bekehrung* Israels, die „nahe“ (!) bevorstehe, werde das auch als Nation im gelobten Land wieder erstandene Israel⁷⁰⁰ „ein großes Heer von Zeugen und Bekennern“ bilden⁷⁰¹. Doch diese Bekehrung wird „nur durch die Predigt des göttlichen Evangeliums zu Stande kommen: es bedarf einer Mission für sie“⁷⁰².

In der Folge dieser Bekehrung erwartet er die Parusie Christi⁷⁰³.

Auch für die HM rechnet er durch die Bekehrung der Juden mit neuen Anstößen⁷⁰⁴, wobei ungeklärt ist, wie die allgemeine Bekehrung der Juden, das nahe Weltende und die (wohl doch nicht?⁷⁰⁵) abgeschlossene HM zueinander im Verhältnis stehen.

Berührt Gaussens Deutung der biblischen Weissagung schon sehr deutlich die Grenze der eschatologischen Spekulation, so deutet er beim letzten der historischen Beweggründe, den *Zeichen der Zeit*, die Gegenwart vollends vor diesem endzeitlichen Hintergrund. „Sie wissen, daß die Schrift unter diesem Ausdruck [Zeichen der Zeit] die großen Zeichen versteht, welche vor der Erfüllung der Weissagungen und der Offenbarung Jesu Christi vorhergehen. Nun, alles verkündet uns, daß die herrlichen Verheißungen der Zukunft zu ihrer Reife gedeihen,

696 Vgl. a.a.O., 27.

697 Vgl. a.a.O., 27.

698 Vgl. a.a.O., 27-29. Daneben sind auch Sach 8,23; 12,10 und besonders Röm 11,11-29 für Gaussens Argumentation wichtig (vgl. a.a.O., 32f).

699 Durch seine allegorische Deutung erkennt er vier Abschnitte: „Die verdorrten Gebeine“ stehen für die jüdische Geschichte seit 70 n.Chr. bis zum Anfang der Emanzipation durch die napoleonischen Gesetzgebung in Europa. Die Verheißung Leben bringenden Atems (Hes 37,6) bezieht sich für Gaussen auf die „erste Verkündigung des Evangeliums“ unter den Juden seit der Gründung der LSPCJ 1808 (vgl. a.a.O., 28). Hierauf folge das Aufstehen der mit Fleisch und Adern bedeckten Beine, die aber noch ohne Lebensatem seien (Hes 37,7.8): „Dies ist der zweite Erfolg der Mission; tiefe und lebendige Bekehrungen sind noch selten: aber das Ganze der verdorrten Gebeine regt und vereint sich“ (ebd.).

700 Vgl. a.a.O., 30. Er beruft sich hier auf Jes 60,8.9; 66,19.20.

701 Vgl. a.a.O., 29.

702 Ebd.

703 Vgl. a.a.O., 29.

704 „Und welche Predigt möchte der ihrigen [der Juden] gleichkommen? Haben sie in ihrem Elende nicht alle Sprachen unter dem Himmel gelernt? Welche Leute wären dies, um Missionare der ganzen Welt zu werden! Welche Bewegung über den ganzen Erdkreis! Welcher neue Beweis der Göttlichkeit der Schrift! Welche Liebe werden auch diese armen Verbannten, diese glücklichen Pilger, zu Jesu Christo haben!“ (a.a.O., 31).

Vgl. auch MBRW Nr. 9 September 1845.

705 Vgl. Gaussen, 34.

und daß das wirkliche Eintreten derselben nahe ist⁷⁰⁶. Die „Zeichen“ werden an dieser Stelle zum Beweis von Gaussens Theologie, seine Theologie deutet die Zeichen – der Zirkel ist perfekt.

Es genügt an dieser Stelle, die zehn von Gaussen wahrgenommenen Zeichen nur namentlich zu nennen:

1. Zeichen: Die Außerordentliche Bevölkerungszunahme Israels.
2. Zeichen: Die Emanzipation der Juden in Europa⁷⁰⁷.
3. Zeichen: Die ganz neue Liebe der protestantischen Kirchen zu Israel⁷⁰⁸.
4. Zeichen: Neue Geneigtheit der Juden, den evangelischen Christen das Ohr zu leihen⁷⁰⁹.
5. Zeichen: Entstehung der Judaistik („Literatur und gute Studien unter den Juden“).
6. Zeichen: Die Allgemeine Erwartung des jüdischen Volkes auf eine „nahe Erlösung“⁷¹⁰.
7. Zeichen: Zahlreiche Bekehrungen von Juden⁷¹¹.
8. Zeichen: Die auf Jerusalem gerichtete Aufmerksamkeit der ganzen Welt⁷¹².
9. Zeichen: Die Wiedererweckung des Hebräischen als lebendige Sprache⁷¹³.
10. Zeichen: Anfang der jüdisch-christlichen Volkstümlichkeit⁷¹⁴.

Neben den historischen nennt Gaussen noch zwei „prophetische“ („uns von Gott durch Propheten angezeigt“⁷¹⁵) Beweggründe für die JM, wobei er angibt, dass es noch „einige andere“ gäbe⁷¹⁶. Das erste Zeichen stelle dabei unter Bezug auf Offb. 16,12-14 der *nahe Umsturz des türkischen Reiches* dar, den er mit der Wiederherstellung Israels in Verbindung bringt⁷¹⁷. Das zweite Zeichen sei die *Predigt des Evangeliums unter allen Völkern*. Neben Offb. 14,6 nennt Gaussen hier v.a. den locus classicus des späteren heilsgeschichtlichen

706 A.a.O., 34.

707 Vgl. a.a.O., 36.

708 „Zum ersten Male [...] haben seit 1800 Jahren die Juden Heiden kommen sehen, um im christlich frommen Geiste ihnen die Hand zu bieten, zum ersten Male sie mit Hochachtung von Israel reden hören, um sie in Liebe zu bitten, sie möchten doch aufmerksam die jeden Sabbath in ihren Synagogen gelesenen heiligen Schriften beherzigen“ (vgl. Gaussen, 36). Gaussen vernachlässigt hier zugunsten seines Systems die hallischen und herrnhutischen Bemühungen in der JM und überschätzt dabei in der verallgemeinernden Form maßlos den Umfang der protestantischen JM im 19. Jahrhundert.

709 An dieser Stelle hat Gaussen recht, denn die „alte Feindschaft“ scheint wirklich zunehmend abgeflaut zu sein, was sogar mitunter zu Predigten von Judenmissionaren in Synagogen führt (vgl. a.a.O., 37).

710 Vgl. a.a.O., 37f. Gaussen zitiert einen Brief von Missionar Herschell aus Polen. Demnach hätten sich in Polen und Rußland mehrere tausend Juden einen Eid auferlegt, sobald der Weg offen sei, nach Jerusalem zurückzukehren und dort fastend und betend zu warten, bis der Messias gesendet wird.

711 „Auch dies ist ein völlig neues, ganz besonderes Zeichen. Der berühmte Professor Tholuck versichert, daß in den letzten 25 Jahren sich mehr freiwillige Bekehrungen unter den Juden zugetragen haben, als in den 1700 Jahren, die seit Paulus vergangen sind. - [...] Es gibt in Berlin nicht ganz 7000 Juden, und doch zählt man 1000, welche Christen geworden sind. [...] - Herr Hiscock, Missionar unter den Juden in Krakau, schreibt, daß eine sehr große Anzahl gallizischer Juden gerne das Christenthum annehmen würden, wenn sie nicht durch die österreichische Regierung daran gehindert wären, die ihnen nur die römische Konfession anzunehmen gestatte, gegen welche sie immer die größte Abneigung haben“ (a.a.O., 39).

712 Die lange vergessene Region rücke wieder in das Blickfeld der internationalen Politik. Auch die Zahl der Juden im Land steige sprunghaft auf nahe 10.000 an, nachdem lange nur wenige hundert im gelobten Land leben durften. Schließlich sei im Namen Großbritanniens und Preußens ein jüdischstämmiger Bischof ins Land gekommen (vgl. a.a.O., 40; weiteres s.u.).

713 Vgl. a.a.O., 41.

714 Proselyten rufen den Namen Jesu an „doch obwohl [sie]Christen [sind, machen sie] sich eine Ehre aus dem Namen Juden“ (a.a.O., 42).

715 A.a.O., 34.

716 A.a.O., 48.

717 Vgl. a.a.O., 42.

Missionsmodells Mk 13,10/ Mt 24,14⁷¹⁸. Erstaunlich ist dabei jedoch, dass er diesen Vers primär nicht auf die Aussendung von Heidenboten bezieht, sondern auf die Entstehung von Bibelgesellschaften und -übersetzungen – die Bibel, übersetzt in die Volkssprache, ist gewissermaßen sich selbst der beste Missionar in einer Ethnie; wenn die Bibel in alle Sprachen übersetzt sein wird, dann ist das „Zeugnis für alle Völker geschehen“, „dann wird das Ende“, d.h. auch die allgemeine Bekehrung der Juden kommen.

Der technische Fortschritt und die politische Expansion der christlich geprägten Staaten – v.a. Großbritanniens – (Imperialismus) zusammen mit der EB und ihren Bibelgesellschaften haben es ermöglicht, dass in nur einer Generation das Evangelium „über alle Völker“ ausgesandt worden sei (perfektisch!), so Gaussen⁷¹⁹. Der 1804 gegründeten BFBS⁷²⁰ wie Großbritannien insgesamt, dem Ursprungsland der Missions-, Judenmissions- und Bibelgesellschaftsbewegung, kam dabei eine besonders hervorgehobene Stellung zu⁷²¹; es erscheint in Gaussens Darstellung fast als „Erfüllungsgehilfin“ Gottes. Gaussen deutet hier wieder die gegenwärtige Weltgeschichte von den prophetischen Texten der Hl. Schrift her. Die Bibel wird dabei zum „Geschichtsbuch der Zukunft“, die Weltgeschichte wird vollständig identifiziert mit der Heilsgeschichte.

Nach den historischen und prophetischen Motiven liegt für Gaussen der letzte Grund für die JM in der darauf liegenden *Verheißung Gottes* auch für die Überbringer der frohen Botschaft selbst (entsprechend Gen 12,3): Während die Väter gesegnet wurden, weil sie den Heiden das Evangelium brachten, obliege es der jetzigen Generation, das Evangelium zu den Juden zu bringen⁷²².

Mit dieser Segensverheißung endet seine Darlegung der Beweggründe der JM. Im zweiten Teil der Rede stellt Gaussen die 35jährige (Erfolgs-) geschichte der LSPCJ dar⁷²³. Dabei hebt er in der Rede *sechs Früchte* der LSPCJ besonders hervor, angefangen von der Übersetzung wichtiger Werke (besonders des Neuen Testaments ins Hebräische⁷²⁴) und der Gründung von Judenmissionsgesellschaften und -stationen an vielen Orten weltweit über ausgedehnte Missionsreisen auf allen Kontinenten⁷²⁵ und zahlreichen Einzelbekehrungen auch einflussreicher Juden⁷²⁶ bis hin zum allgemeinen Sinken des Ansehens von Talmud und rabbinischer Überlieferung unter den Juden⁷²⁷ (zur LSPCJ vgl. 3.3.).

718 Zum heilsgeschichtlichen Missionsmodell und Kritik daran vgl. Sundermeier, 474-478.

719 Vgl. Gaussen, 44.

720 Vgl. zur BFBS Gundert, 47-51.

721 Vgl. Gaussen, 43f.

722 Vgl. a.a.O., 45.

723 Vgl. a.a.O., 47.

724 Vgl. a.a.O., 54. Die Übersetzung wurde durch Prof. Gesenius, den späteren Bischof in Jerusalem, Alexander, dem bekannten Judenmissionar McCaul und zwei weiteren Orientalisten überarbeitet. Auch eine englische Liturgie wurde ins Hebräische übersetzt, nach der in London und Jerusalem Gottesdienst gefeiert wurde.

725 Gaussen beschreibt eingehend das Wirken von dem seit 1821 in Londoner Diensten stehenden Judenmissionar und Konvertiten Joseph Wolff, der mehrere Kontinente bereiste, um Juden das Evangelium zu verkünden (vgl. a.a.O., 56f.).

726 Auch acht Konvertiten, die nun Geistliche der anglikanischen Kirche sind, werden genannt. Ein besonderes Interesse scheint Gaussen auch für die viel beachteten Bekehrungen des Dr. Capadose und Isaac da Costa gehabt zu haben (zu da Costa vgl. Gäbler: Auferstehungszeit, 86-114) (Vgl. Gaussen, 61). Vgl. auch LeRoi: Isaak da Costas Glaubensbekenntnis am Tage seiner Taufe, Nathanael 14. Jg. (1898), 41 – 44 und ders.: Isaak da Costa, Nathanael 15. Jg. (1899), 3 – 42.

727 Anders als Sehrwald oder L. Harms (vgl. Exkurs 1 und Anh. 1) beurteilt Gaussen das Reformjudentum

Den meisten Raum unter der Darstellung der Früchte der LSPCJ nimmt jedoch die *Mission in Jerusalem* ein⁷²⁸, was auf dem Hintergrund von Gaussens durch Biblizismus und Naherwartung geprägtem Weltbild kaum verwundert. Dieser Aspekt wurde besonders auch in Stavanger sehr stark aufgenommen. Aber auch zahlreiche Freunde der JM und der Leher Missionar Hefter (vgl. 7.3.) deuteten (durch Gaussen angeregt?) die Gründung des englisch anglikanisch – preußisch unierten Bistums und den Einzug von Bischof Alexander 1842, der selber konvertierter Jude war⁷²⁹, als ein zentrales endzeitliches Ereignis, von dem eine weltweite Signalwirkung für die JM erwartet wurde; dies Ereignis mache nach Gaussen das Jahr 1841 / 1842 daher „zu einem der ausgezeichnetsten Jahre der Kirchengeschichte“⁷³⁰.

Auf Grund der wichtigen symbolischen Bedeutung des Bistums für die (deutsche und norwegische) JM und somit auch für Lehe soll nun wie in Gaussens Rede eine kurze Darstellung des Bistums erfolgen⁷³¹: Wegen der symbolischen und heilsgeschichtlichen Bedeutung Jerusalems wollte die LSPCJ von Anfang an in der heiligen Stadt präsent sein. Nicolayson⁷³² und Pieritz wurden dorthin entsandt. 1839 begann man den Gottesdienst dort auf Hebräisch zu feiern. In England wurden Gelder für den „Bau eines Tempels auf dem Berg Zion“ gesammelt. Der Platz war bis 1840 gekauft. Die Juden hatten sich an protestantische Missionare gewöhnt. 13 Juden wurden bis 1841 von Nicolayson getauft⁷³³. Durch seine Arbeitsberichte kam auch der mit der EB verbundene preußische König Friedrich Wilhelm IV., der auch zu den Freunden der BGBCJ gehörte, zu dem Entschluss, die Gründung eines evangelischen Bistums in Jerusalem anzustreben, da „die Evangelische Mission nur dann Aussicht auf Erfolg habe, wenn der Protestantismus von der osmanischen Regierung offiziell anerkannt würde. Dies könnte aber nur dann erreicht werden, wenn der Protestantismus als eine Einheit auftreten und *eine gemeinsame Arbeit tun würde*“⁷³⁴. Die Gründung des protestantischen Bistums kam dabei sogar für die LSPCJ überraschend, steigerte ihre Erwartung auf die baldige allgemeine Bekehrung der Juden jedoch erheblich⁷³⁵. So wurde auch die Ernennung eines ehemaligen Juden zum Gründungsbischof des Ev. Bistums und die Einrichtung

wegen seiner die Grundlagen des orthodoxen Judentums erschütternden Wirkung fast positiv (vgl. Gaussen, 62).

728 Vgl. a.a.O., 62-71.

729 Alexander stammte aus Breslau, war dann Rabbiner in Plymouth und nach seiner Bekehrung Professor für Hebräisch am Königlichen Kollegium in London (vgl. a.a.O., 68 und Raheb, 37f.).

730 „Jerusalem ist, was nie vergessen werden darf, nicht allein in der Vorstellung der Bevölkerungen des Morgenlandes, sondern in der Ordnung des göttlichen Regiments und in den Aussprüchen der Propheten, der Mittelpunkt der Welt. Für den Griechen, den Lateiner, den Armenier, für den Juden, ja für den Muselman selbst ist es die heilige Stadt; es ist das Ziel beständiger Wallfahrten. Trägt sich dort etwas wichtiges zu, das Gerücht davon wird eben so stark widerhallen in den Synagogen von Sudan jenseits der Wüste, als in denen Polens am Ufer der Weichsel, und dies außerordentlich electriche Volk wird schnell die Bewegung bis an die entferntesten Theile seines großen Körpers fühlen“ (Gaussen, 62f.).

731 Ausführlich beschäftigen sich mit dem Evangelischen Bistum in Jerusalem Heyer: Kirchengeschichte des Heiligen Landes, 176 – 186 und v.a. Raheb, 20-105.

732 Der aus Schleswig stammende Nicolayson war bereits seit 1826 im Land, doch erst 1833 wurde ihm von den osmanischen Behörden ein dauerhafter Aufenthalt in Jerusalem gestattet (vgl. a.a.O., 26f.). Sein Dienst war es wohl v.a., der breitere erweckte Kreise in Norddeutschland mit der JM bekannt machte und dafür interessierte (vgl. 8.7.1.). Insbesondere die judenmissionarische Presse berichtete häufig bis zu seinem Tod 1856 über ihn. Er begann nicht nur damit, in Jerusalem evangelische Gottesdienste zu feiern, sondern es gelang ihm auch, über einen Mittelsmann ein Gelände zu erwerben (bald darauf überschrieb er es an das englische Konsulat) auf dem 1840 der Grundstein für die „Christus – Kirche“ gelegt wurde (vgl. a.a.O., 29.).

733 Vgl. a.a.O., 64.

734 A.a.O., 35. Kursiv von mir.

eines evangelischen hebräischen Gottesdienstes auf dem Berg Zion in den Kreisen der JM (so auch bei Gaussen) -bewusst oder nicht – mit den beiden bei Spener genannten noch ausstehenden Verheißungserfüllungen, der Bekehrung der Juden und dem Fall des päpstlichen Roms⁷³⁶, in Zusammenhang gebracht und bekommt dadurch eschatologischen Rang: „Dies Ereigniß“, so spricht sich die Londoner Gesellschaft in ihrem letzten Berichte aus, 'entflammt in den Herzen aller Freunde Israels die Hoffnung auf eine nahe Wiederherstellung der jüdischen Kirche; es zieht die Aufmerksamkeit aller Nationen nach Jerusalem; es erfüllt alle Vertheidiger der Oberherrschaft Roms und seiner Pseudo-Katholicität mit Schrecken; es richtet in der heiligen Stadt das Bisthum des Jakobus wieder auf'⁷³⁷.

Die Zielsetzung der englischen und preußischen Krone⁷³⁸ bei der Installierung des neuen Bistums war dabei eine dreifache: Neben der geistlichen Versorgung der in der Region lebenden Protestanten sollte v.a. die JM gefördert werden⁷³⁹. Die dritte Zielsetzung war der dem romantischen Einheitsgedanken verpflichtete Wunsch „der Welt diese schöne Einheit des Glaubens und der Hoffnung zu zeigen, welche unter den verschiedenen Formen ihrer Regierung und ihrer Liturgien, alle orthodoxen Kirchen der segensreichen Reformation unter einander verbinde, 'eine Einheit', sagte der König, 'welche ganz und gar in Jesu Christo dem Heiland und Haupt der Kirche beruht'⁷⁴⁰. Diesem ökumenischen Gedanken entspricht organisatorisch, dass das Bistum als Bekenntnisgrundlage allein die drei altkirchlichen Bekenntnisse hatte⁷⁴¹ und dass jeweils abwechselnd durch den britischen König und den preußischen die Bischöfe ernannt werden sollten. Auch hier ist der wiederholt genannte ökumenische Grundzug der JM erkennbar. Nach dem Tod Alexanders am 26.11.1845 änderte sich unter seinem Nachfolger, dem ehemaligen Äthiopienmissionar Samuel Gobat, die Aufgabenstellung des Bistums: „nicht mehr die Judenmission, sondern die Reformation der orientalischen Kirchen [sollte] im Mittelpunkt der Arbeit stehen“⁷⁴².

735 Vgl. ebd.

736 Vgl. Köster / Aland: Werke Philipp Jakob Speners, 172-177. Vgl. auch Gaussen, 69. und die antikatholische Tendenz im Vorwort zur 3. Auflage a.a.O., XIV.

737 Gaussen, 68f. Die „Errichtung eines evangelischen Kultus in Jerusalem, auf die Weise, wie sie stattfand, [ist] eine der wichtigsten Thatsachen in der Kirchengeschichte [...]. Zwei der mächtigsten Völker erklären, das Buch der Weissagungen Gottes in der Hand, daß sie die baldige Wiederherstellung der Juden in Jerusalem erwarten, und um hiezu mitzuwirken, ziehen sie einen armen Hebräer aus dem Staube, in welchen die Heiden seit achtzehnhundert Jahren seine Nation traten, und senden ihn hin, um vor seinen Brüdern die Fahne des lauterer göttlichen Evangeliums auf dem Berg Zion aufzupflanzen; - wenn diejenigen, die der heiligen Schrift glauben, in diesem Ereigniß nichts Großes erblicken, was soll man ihnen dann noch sagen?“ (A.a.O.72). Rund 45 Jahre später, 1886, wurde das gemeinsame Evangelische Bistums auf deutschen Wunsch hin aufgelöst, während das anglikanische Bistum bestehen blieb (vgl. Raheb: Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern, 104). Ursachen hierfür waren zum einen die veränderten politischen Rahmenbedingungen seit 1841 (1871: Reichsgründung) und zum anderen das starke Eigengewicht der deutschen Einrichtungen im Hl. Land (1851 Gründung des Kaiserswerther Diakonissenkrankenhauses; 1852 Gründung der deutschen evangelischen Gemeinde mit F. W. Valentiner als erstem Pastor), das dazu führte, dass von deutscher Seite eine Weiterführung des britisch – deutschen Bistums für nicht sinnvoll gehalten wurde. Für die deutsche JM hatte das Bistum inzwischen seine symbolische Bedeutung verloren und auch seinen von Friedrich Wilhelm IV. intendierten politischen Zweck „den Protestanten im Osmanischen Reich zur Anerkennung zu verhelfen und in Palästina eine deutsch – evangelische Gemeinde- und Missionsarbeit zu gründen“ (a.a.O., 105) hatte es erfüllt.

738 Zum preußischen König Friedrich Wilhelm IV. vgl. Hauschild, 783f.

739 Vgl. Gaussen, 66. Vgl. auch Raheb, 36f.

740 A.a.O., 65f.

741 Vgl. a.a.O., 67.

742 Raheb, 41.

Die Mission in Jerusalem war für Gaussen der offensichtlichste Beweis dafür, dass die JM kein aussichtsloses Unterfangen sei. Dieser Eindruck wird wohl auch bei den Freunden der JM in Deutschland geherrscht haben, die an der Entwicklung des Bistums und der dortigen JM durch die Missionspresse regen Anteil nahmen⁷⁴³. Allen voran informierte der FIB sehr genau und regelmäßig über die Arbeit im Heiligen Land und veröffentlichte die Briefe der Bischöfe Gobat und Alexander. Es darf auf Grund der großen Verbreitung von Gaussens Rede angenommen werden, dass unter den Freunden der JM das Bistum nicht nur als eine Bestätigung für die JM angesehen wurde, sondern auch Gaussens chiliastische Deutung des Bistums sich entscheidend auf die Wahrnehmung der dortigen Arbeit auswirkte (so auch Hefters Äußerungen und Stavanger⁷⁴⁴).

Immer deutlicher tritt im Verlauf von Gaussens Rede der eschatologische Charakter der JM hervor, und Gaussen nimmt immer mehr die Rolle eines Endzeitpropheten ein, der das nahe Gericht ankündigt⁷⁴⁵.

743 [So berichtete z.B die AMZtg Mitte der 1840er Jahre recht häufig über den Fortgang der Wirksamkeit der dortigen Missionare, über das Hospital und v.a. den Bau der Christus Kirche auf dem Zion vgl. nur AMZtg \(Seitenangaben des betreffenden Jahrgangs in Klammern\): No. 2 1845: Nachrichten aus Israel Brief von Bischof Alexander \(29-31\), No.8. 1845 5. Christliches Krankenhaus in Jerusalem \(120f.\), No. 18 1845 Firman für Bau der Ev. Kirche \(271f.\), Krankenhaus in Jerusalem \(272\), No. 21 1845 Judenmission in Jerusalem \(314f\), No. 23 1845 Tod von Bischof Alexander \(337f.\), No. 1 1846 Judenmission im Nahen Osten \(14-15\), No. 3 1846 Judenmission in Palästina \(56f.\), No. 8. 1846 Hungersnot in Jerusalem; Krankenhaus 105f.\), No. 12 1846 Missionskrankenhaus Jerusalem \(149f.\), No. 13 1846 Wieder Konflikt mit Oberrabbiner wegen Aufnahmen ins Jerusalemer Krankenhaus \(159\), No. 7 1848 Judenmission im Nahen Osten \(80\).](#)

744 Vgl. 8.4.4. und 8.7.2. An dieser Stelle muss Raheb widersprochen werden bzw. seine Vermutung relativiert werden, dass auf Grund nationalistischer Ressentiments gegenüber Großbritannien das Evangelische Bistum „auf kein großes Interesse bei der Öffentlichkeit“ stieß (vgl. Raheb, 78). Eine Änderung sei erst ab 1846 eingetreten, als Gobat Bischof wurde und das „deutsche Element“ im Bistum durch die Chrischona Brüder, Kaiserswerther Diakonissen und die Etablierung einer deutschen Gemeinde verstärkt wurde. Zwar stimmt es, dass ein (gerade in Preußen) so wichtiges Blatt wie die NNRG erst ab der Gründung des Berliner Jerusalemvereins (1852) ausführlich anfang, über die Arbeit im Heiligen Land zu berichten und dabei fast ausschließlich nur deutsche Bemühungen darstellte, doch verlangt das große Interesse, das das Bistum gerade zu Beginn unter Alexander in der deutschen Judenmissionspresse fand (vgl. z.B. auch MBRW Nr.6 Juni 1846) eine differenziertere Deutung: Man kann auch formulieren: Gerade im Interesse für das Jerusalemer Bistum (trotz englischer Beteiligung) und in der häufigen Zusammenarbeit zwischen deutschen Judenmissionen und der LSPCJ zeigt sich neben dem interkonfessionellen auch der internationale Charakter der JM. Dies könnte um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit ein Grund dafür gewesen sein, dass die JM auch unter Erweckten nie die breite Masse gewann.

745 So schließt Gaussen seine Rede: „Es ist also für uns die Zeit, bereit zu seyn. Die Berufung der Heiden war vor achtzehn Jahrhunderten das Signal des nur zu sehr verdienten Falls Israels und einer lange zuvor schon wider ihren Unglauben verkündeten Strafe. Die Wiederaufrichtung Israels wird ebenso das Signal des nur zu verdienten Falles der Nationen und eines unerhört strengen Gerichtes seyn, das wider ihre Verachtung der heiligen Schrift, ihre Verfolgungen der Kirchen, ihren Widerstand gegen das Evangelium, und ihren Götzendienst, den sie mit der Kreatur getrieben haben, verkündet ist. - Ich wollte [...] heute mit Ihnen nicht in den Tempel der Prophetie hinaufsteigen, so muß ich mich dessen auch am Schluß enthalten. Jedoch, wenn ich mich darauf beschränke, zu sagen, daß nach den Offenbarungen Gottes die Rückkehr Israels nahe auf den Umsturz des türkischen Reichs und die als unvermeidlicher Gegenstoß daraus entstehenden Bewegungen folgen wird; wenn ich mich darauf beschränke zu erinnern, daß zur selben Zeit eine kurze aber heftige Verfolgung der Wahrheit durch die Werkzeuge Roms diese prophetische Epoche im Abendland * bezeichnen soll, und daß das Babylon der letzten Zeiten, [...] sich als dann seiner letzten Wuth überlassen soll: ist es dann nicht hinlänglich klar, daß es Zeit ist, bereit zu seyn [...]!“ (Gaussen, 74f.).

Auf Grund ihrer großen Verbreitung kann die Rede als „Kompendium“ der Theologie der JM um die Mitte des 19. Jahrhunderts angesehen werden. So finden sich in ihr auch folgende für die JM typische Aspekte, die auch in Kassel und Stavanger deutlich zu Tage treten:

1. Das Bewusstsein der Endzeit und des baldigen Weltendes – dies ist besonders in der angelsächsischen JM von hoher Bedeutung.
2. Ein biblizistischer, auf Bekehrung einzelner ausgerichteter Grundzug in der Arbeit, wobei die nahe allgemeine Bekehrung der Juden erwartet wird.
3. Chiliastische Deutung des Evangelischen Bistums in Jerusalem.
4. Liebe zu den Juden als dem „alten Gottesvolk“ und „Volk Jesu Christi“.
5. Der (protestantisch) überkonfessionelle Charakter, bei gleichzeitiger scharfer Ablehnung des Katholizismus
6. Orientierung am Leitbild der LSPCJ.

8.4.2. „Ansprache und Bitte“ (1844/45)

Die zu Jahresbeginn 1845 veröffentlichte, also schon 1844 verfasste „Ansprache und Bitte“ zeigt ihrem Aufbau und Inhalt nach eine deutliche Abhängigkeit zu Gaussens Rede⁷⁴⁶, die 1844 in zwei deutschen Übersetzungen vorlag; „Ansprache und Bitte“ wirkt geradezu wie eine Kurzfassung von Gaussens Worten, die über rein sachlich bedingte Ähnlichkeiten weit hinaus geht, wenn auch die für Gaussen wichtigen prophetischen Aspekte nur am Rande vorkommen. Das Anliegen von „Ansprache und Bitte“ war, das Interesse für die JM im Kurfürstentum zu vergrößern und Liebe zu den Juden zu wecken. Ihre Aussage stimmt mit der Gaussens überein: Es ist Zeit sich den Juden in Liebe zu nähern; der größte Liebesbeweis an den Juden ist die JM. Diese in der Schrift „kundgebende Liebe gegen Israel“ scheint, wenn man den sicherlich nicht unbefangenen Äußerungen Neanders trauen will, sogar positiven Eindruck auf die dortigen Juden gemacht zu haben⁷⁴⁷.

Noch deutlicher als Gaussen beginnt die „Ansprache“, von der unbekannt ist, ob sie wie die Genfer Rede je gehalten wurde, mit einem umfassenden *Schuldbekentnis*. Die Buße geht auch hier der Mission voraus. Die Verfasser erkennen an, dass sie als „als Glieder der evangelischen Kirche“ teilhaftig sind „der großen Schuld [...], welche diese, Israel gegenüber, auf sich geladen“ habe, da sie lange nicht die bleibende Bedeutung der Erwählung um der Verheißungen an die Erzväter und um des

746 Vgl. Exkurs 2. Rathje bemerkt diesen Zusammenhang nicht. Überhaupt scheint ihm Gaussens Rede unbekannt gewesen zu sein. So konstatiert er für „Ansprache und Bitte“, dass hier grundsätzliche Momente der JM des 19. Jahrhunderts zur Sprache kommen, ohne deren Ursprünge zu sehen.

747 Vgl. 6. JB Lehe (1846), 9f.

Leidens und Auferstehens Jesu willen, erkannt habe⁷⁴⁸. Wie schon bei Gaussen und generell in der JM wird auch hier die endgültige Verwerfung Israels abgelehnt. Doch da auch die evangelische Kirche diese Würde des jüdischen Volkes über Jahrhunderte nicht anerkannt und sich nicht in Liebe um das christliche Zeugnis ihm gegenüber bemüht habe, sondern es in ihrer Mitte verachtete, trügen die Christen eine Mitschuld am Hass der Juden gegenüber Christus⁷⁴⁹. Die JM wird dabei als eine teilweise Kompensation bzw. Wiedergutmachung dieser Schuld verstanden⁷⁵⁰.

Zwar habe sich auch durch die Emanzipation das Verhältnis zwischen Juden und Christen verbessert, doch sei diese eine Frucht des säkularen, ambivalent zu beurteilenden modernen „*Humanismuses*“, der für Christen und (!) Juden verderblich sei⁷⁵¹. Zudem ändere sich auch durch die bürgerliche Gleichberechtigung nichts daran, dass „Israel nur durch Christum zum Vater kommen“⁷⁵² könne (Joh 14,6)⁷⁵³.

Ähnlich wie Gaussen rekurriert die „Ansprache und Bitte“ auf das Vorbild des „Völkerapostels“ Paulus, der sich zwar den Heiden zuwandte, jedoch „weit davon entfernt [war], das Volk Israel nun dem Unglauben und ewigen Verderben preis zu geben“⁷⁵⁴ (Apg 13,16). Das Vorbild des Apostels, sich Juden *und* Heiden zuzuwenden, ist aber, wie die Verfasser wie Gaussen feststellen, in allen Kirchen vergessen worden. Einzigartig ist in der Schilderung der christlichen Schuldgeschichte, dass im Gegensatz zu Gaussen (und besonders den deutschen Übersetzungen!) die Verfasser auf Luthers Spätschrift „Wider die Juden und ihre Lügen“ Bezug nehmen und dies, ohne dessen Frühschriften wie „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“ (1523) auch nur zu erwähnen⁷⁵⁵!

Ein Exkurs zu ersten Versuchen der JM unter Landgraf Philipp den Großmütigen und Wilhelm VI. ersetzen formal Gaussens Ausflüge in die Genfer Kirchengeschichte⁷⁵⁶.

Selbst wenn die Liste biblischer Belegstellen für eine allgemeine Bekehrung der Juden⁷⁵⁷ nicht in zwingender Abhängigkeit zu Gaussen steht, da es sich um Allgemeingut in judenmissionarischen Kreisen handelt, zeigen die in der „Ansprache“ genannten Zeichen der baldigen Bekehrung Israels doch, trotz einiger Kürzungen und Unterschiede, die deutliche Nähe:

748 Zitiert nach Rathje: Christlicher Glaube, 23.

749 Die evangelische Kirche habe „nicht Segen, sondern Fluch aus dem Munde Jacobs sich bereitet; sie hat den Namen Jesu den Juden nicht über alles theuer, sondern verhaßt gemacht“ (zitiert nach Rathje: Christlicher Glaube, 24).

750 Vgl. auch die Notiz im FIB zur Gründung des Kasseler Vereins: „In Kassel haben es mehrere Christen erkannt, welche Schuld sie dem jüdischen Volk abzutragen haben. Angefangen hat nun auch da das heilige Werk der Mission“ (FIB Bd. 4 Nr. 3 Oktober 1844, 115).

751 Vgl. Rathje: Christlicher Glaube, 32.

752 A.a.O., 33.

753 Es werden hier noch Schriftstellen genannt (Joh 3,18; Mt 27,25; Joh 3,17; Mt 1,21; Lk 1,32.33; Mt 27,37; Apg 3,17.18; 3,26; Dtn. 18,15; Apg 3,22).

754 Zitiert nach Rathje: Christlicher Glaube, 25.

755 A.a.O., 33.

756 Vgl a.a.O., 33f.

757 Dtn. 30,4.6; Hos 3,4.5; Hes 34,11.12; Jer 31,10.11,31-34; Röm 11,25.26.

- „[1.] Das Ansehen des Talmud ist erschüttert.
- [2.] Der Sinn für Schriftforschung ist erwacht.
- [3.] Der Haß gegen die Christen ist im Erlöschen.
- [4.] Immer mehr Juden erkennen in Jesus den Messias.
- [5.] Immer mehr Juden haben Mut, sich zu ihm zu bekennen.
- [6.] Auch bei Christen entsteht neue Liebe zum auserwählten Volk. Sie beten jetzt nicht nur für die Bekehrung der Heiden, sondern auch für die der Juden.
- [7.] Vor allem: das Evangelium wird fast in der ganzen Welt gepredigt. [Mt 24,14]]
- [8.] Die von Gott bestimmte Zahl (Fülle) der Heiden wird bald 'eingegangen sein'⁷⁵⁸.

Auch die Forderung über den „fernen Heiden nicht die nahen Juden zu vergessen“⁷⁵⁹ ist nicht nur die Aufnahme eines Grundanliegens der JM, sondern zeigt durch die eng an Röm. 10,14ff. angelehnte Fortsetzung des Gedankens wiederum die Abhängigkeit von Gausen⁷⁶⁰. Auch die Annahme, dass, wie in der HM auch in der JM, der Segen dieses Werkes auf die Kirche zurückwirke, könnte fast wörtlich aus der Rede von Gausen entnommen sein⁷⁶¹. Gleiches gilt von der Metaphorik vom Samariterdienst an den Juden⁷⁶².

Dem zweiten Abschnitt bei Gausen über die Früchte der JM entspricht der kurze Überblick über das evangelische Missionswesen in „England, Schottland, Berlin, Straßburg, Basel, Frankfurt, Bremen [sic!], Cöln usw.“⁷⁶³.

Die Untersuchung der theologischen Programmschrift des Kasseler Vereins „Ansprache und Bitte“ hat gezeigt, dass der Verein in großer theologischer Nähe zu Gausen steht und wohl auch eine literarische Abhängigkeit vorliegt, wenn auch – und dies ist eine zentrale Abweichung – die Eschatologie bedeutend schwächer betont wird. Die Ursache dafür könnte sein, dass die anonymen Verfasser, die mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit Pastoren der Landeskirche waren, da diese den überwältigenden Teil der Gründungsmitglieder ausmachten, sich schon von Amts wegen vom Chiliasmus zu distanzieren hatten.

8.4.3. Statuten des Evangelischen Vereins von Freunden Israels in Kurhessen

In § 1 der Statuten⁷⁶⁴ wird der Vereinszweck dargelegt:

758 A.a.O., 34, vgl. auch a.a.O., 28f.).

759 A.a.O., 34.

760 Vgl. a.a.O., 29.

761 Vgl. a.a.O., 35 und Gausen, 45.

762 Es gelte „diesem Volke die rechte Samariter – Treue zu beweisen, Öl und Wein in seine Wunden zu gießen, es in die Herberge zu führen und dort sein zu pflegen, eingedenck dessen, der diesem Volke einst zurief: 'Ich will dich nicht verlassen noch versäumen!' (Josua 1,5; Ebräer 13,5) und 'Ich will segnen, die dich segnen!' (1. Mose 12,3)“ (zitiert nach Rathje: Christlicher Glaube, 30).

763 Zitiert nach Rathje: Christlicher Glaube, 31. Der VFILU fehlt bemerkenswerterweise in dieser Aufstellung (evtl. wurde er unter den Bremer Verein subsumiert).

Vereinszweck ist, dass „Israeliten in der Nähe und Ferne, insbesondere den israelitischen Einwohnern Kurhessens das Evangelium näher gebracht werde. Es geht der Verein in seiner Wirksamkeit von dem Grundsatz aus, daß Israel zum einfachen Glauben an das Wort Gottes im Gesetz und in den Propheten zurückgeführt, [...], die wahre Gestalt des verheißenen Messias ihm gezeigt, und dessen bereits erfolgte Ankunft in Jesu [sic] von Nazareth ihm dargethan, daß den einzelnen gläubig gewordenen Israeliten eine weitere gründliche Unterweisung im Evangelium Christi verschafft und zur Aufnahme in die Gemeinschaft der evangelisch – apostolischen Kirche Augsburgischer Konfession durch die Taufe, sowie zum ferneren Wachstum im christlichen Leben durch seelsorgerliche Fürsorge Gelegenheit gegeben werden muß. Verbreitung der Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments, und Aussendung gelehrter und glaubensfreudiger Bekenner Jesu Christi werden, nach der ernstlichen Fürbitte beim Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs für Israel, als die Hauptmittel zur Errichtung jenes Zwecks betrachtet“⁷⁶⁵.

Angestrebt wird demnach, Israel zum einfachen Glauben an das Wort Gottes im Gesetz und in den Propheten zurückzuführen. Schriftverbreitung und Aussendung von Judenmissionaren werden als Mittel zur Erreichung dies Ziels genannt.

Anders als in den Leher Statuten (vgl. 6.1.) wird dabei nicht ausdrücklich die Arbeit unter Christen in der Satzung festgelegt. Dass dies aber dennoch ein Vereinszweck war und von Anfang an zu den Grundanliegen des Kurhessischen Vereins gehörte, geht aus einer Bemerkung in der zusammen mit der Ordnung des Vereins veröffentlichten „Ansprache und Bitte“ hervor. Darin spricht man sich ausdrücklich dafür aus, dass der Verein eine „Vermittlung zwischen Juden und Christen bilden“ solle, „letztere zur Liebe für Israel anreizen, ihnen ihre Vorurtheile gegen dasselbe zu benehmen und sie insbesondere auf das viele Schöne aufmerksam machen möchte, was sich in uralter Sitte und Tradition aus der Väter Zeit bei den Juden und in ihren Schriften noch erhalten hat und was wohlgeeignet ist, das größte Kleinod, das wir besitzen, die heilige Schrift alten und neuen Testaments, unserm Verständnis näher zu bringen“⁷⁶⁶. Ist schon die Absicht, unter Christen für Freundschaft und Verständnis gegenüber (nichtemanzipierten) Juden zu werben, bemerkenswert, so ist sie doch nicht einmalig; Lehe und auch der RWVI haben das gleiche Anliegen. Einzigartig in der JM um die Mitte des 19. Jahrhunderts scheint mir jedoch die Bemerkung zu sein, dass in der Begegnung mit Juden, im Dialog mit ihnen, trotz aller Unterschiede, auch der Christ ein tieferes Verständnis des eigenen Glaubens erfahren kann.

Anders als in den Statuten des VFILU und des RWVI findet sich in der Ordnung des Evangelischen Vereins von Freunden Israels in Kurhessen ein besonderer „Bekennnisparagraph“, der wahrscheinlich seine Begründung

764 Text bei Brauer: Missionsanstalten, 45-47.

765 Zitiert nach Brauer: Missionsanstalten, 45.

766 Zitiert nach Rathje: Christlicher Glaube, 30.

einerseits in der wachsenden Konfessionalisierung auch der hessischen EB (z.B. Vilmar) hatte, als auch und v.a. aus der Vielfalt der Bekenntnisse innerhalb des Kurfürstentums Hessen-Kassel erwuchs⁷⁶⁷.

„Der Verein steht mit seiner kirchlichen Thätigkeit auf dem Grund und Boden der evangelischen Kirche Augsburgischer Konfession. Er setzt daher bei seinen Mitgliedern voraus, daß sie sich mit voller Ueberzeugung zur Augsburgischen Konfession bekennen, mögen sie sich im Uebrigen als Reformirte, Lutheraner oder Unirte betrachten.“⁷⁶⁸

Im Prinzip sollte mit diesem Bekenntnisparagrafen m.E. ähnliches ausgesagt werden, wie mit dem Bezug auf das (noch grundsätzlichere) Apostolicum in den Berliner Statuten⁷⁶⁹: Jeder Christ ist willkommen!

Auch hier offenbart sich wieder der entschieden überkonfessionelle Charakter der JM.

Neben der inneren Zustimmung zur CA wird von den Vereinsmitgliedern nach § 3 v.a. das Mittragen der JM auch im privaten Rahmen erwartet. Die Mitglieder sollen „die Fürbitte für Israel nicht vergessen, sich mit dessen innerer und äußerer Lage möglichst vertraut zu machen suchen, und bereitwillig der Gesammtheit der Israeliten, als den Einzelnen gegenüber sich als wahre Freunde Israels in allen Nöthen desselben bewähren, vorzugsweise aber der ihnen zunächst wohnenden Israeliten sich nach Kräften annehmen werden“⁷⁷⁰. Die JM ist also nach dem Verständnis des Vereins primär Aufgabe jedes gläubigen Christen, und erst sekundär kann diese Pflicht an besondere Missionare delegiert werden.

Ein Mindestbeitrag wird den Mitgliedern nicht auferlegt, so dass der Verein für alle Schichten offen war (anders die „elitäre“ BGBCJ)⁷⁷¹.

Ehrgeizig und hoffnungsvoll ist die Erwartung über die Entwicklung der JM in Kurhessen, die in § 6 und § 7 zum Ausdruck kommt. „Der Verein hofft, daß sämtliche evangelischen Prediger des Landes ihre Gemeinden zur Theilnahme an dem Vereine und zur Unterstützung seiner Wirksamkeit anregen werden, und daß auf solche Weise die evangelische Landeskirche die Zwecke des Vereins stets mehr und mehr zu den ihrigen machen werden“; die Gründung von Zweigvereinen wie bei Lehe, Berlin und Köln oder auch im angelsächsischen Raum wird auch für Kurhessen für möglich gehalten⁷⁷². Sogar die vollständige Integration des Vereins in die Landeskirche wird für realistisch und erstrebenswert gehalten, „sobald die Landeskirche die Sache

767 Kirchlich war das Kurfürstentum Hessen-Kassel in drei konfessionsverschiedene Konsistorien gegliedert: Konsistorium Kassel (reformiert), Marburg (lutherisch), Hanau (uniert). 1821 wurde die Union auch in Waldeck eingeführt (vgl. Schilling, 1709).

768 Zitiert nach Brauer: Missionsanstalten, 45.

769 Vgl. a.a.O., 21.

770 Zitiert nach Brauer: Missionsanstalten, 45f.

771 Vgl. a.a.O., 21.

772 A.a.O., 46f.

des Vereins in dem Maße zu der ihrigen gemacht haben wird, daß die Zwecke des Vereins nunmehr durch die Kirche selbst und ihre Behörden vollkommen erreicht werden können⁷⁷³.

Diese Hoffnung wurde m.E. bei keiner anderen deutschen JMG gehegt. Man forderte zwar immer, dass die Kirche als ganze sich der JM widme, aber de facto hatte man sich auf eine dauerhafte Existenz neben der Landeskirche in Vereinsform eingestellt⁷⁷⁴.

8.4.4. Wirksamkeit des Vereins und seine Beziehung zum VFILU

„Die Voraussetzungen für das Wirken des Evangelischen Vereins von Freunden Israels in Kurhessen waren gut: Er hatte eine breite Grundlage, nämlich 24 Vorstandsmitglieder. Die meisten von ihnen waren Pfarrer [u.a. Faust in Beckedorf⁷⁷⁵, Pfaff in Hersfeld zugleich dort Inspektor, Metropolitan Theys in Dillich; Wetzell zugleich Seminarleiter in Schlüchtern; Hüpeden in Altenstädt⁷⁷⁶, Lohr in Kassel, Saul in Kassel]; aber auch prominente Juristen, Verwaltungsleiter, z.B. der Bürgermeister von Melsungen [Baumann], und Lehrer waren im Vorstand. Geographisch war dieser über das ganze damalige Hessen verstreut“⁷⁷⁷.

Doch trotz dieser eigentlich günstigen Ausgangsbedingung ist über das Wirken des Vereins kaum etwas bekannt. Zwar hat einer seiner Vorsitzenden, Pfarrer Hüpeden, mindestens eine Jüdin namens Johanna Wertheim (geb. 1817) unterrichtet und am 30.8.1844 zur Taufe geführt⁷⁷⁸, doch ansonsten war es still um den Verein⁷⁷⁹. Die einzige Ausnahme bildet seine Verbindung zum VFILU, wobei das Verhältnis der beiden in der Deutung unklar zu sein scheint. Brauer (1847) erwähnt ihn nicht unter den Hilfsvereinen für Lehe, bemerkt aber, dass der Kurhessische Verein „dahin gethan, daß der Leher Missionar Neander längere Zeit in Cassel seinen Aufenthalt genommen“⁷⁸⁰. Dagegen scheint es bei Rathje, unter Berufung auf LeRoi so, als ob Neander förmlich vom Kasseler Verein angestellt worden sei; gleiches gelte für Sehrwald und Hefter, mit denen Pfarrer Saul überdies innig befreundet gewesen sei und die ihn für die JM erwärmt hätten⁷⁸¹.

Aus den Leher JB geht eine derartig enge Beziehung der Missionare nach Kassel nicht hervor, auch wenn sie durchaus als vertraut beschrieben werden kann. So waren die Agenten des Leher Vereins Mitte der 1840er Jahre die einzigen eigentlichen Judenmissionare in Kurhessen. Zunächst bereiste Neander alleine den Kasseler Raum, dann mit Sehrwald zusammen. Nachdem Neander im Oktober 1844 auf der Reise nach Kassel (!) den Ruf nach

773 Zitiert nach Brauer: Missionsanstalten, 47. Hier ist eine Nähe zu Gedanken des Celler reformierten Pastoren Th. Hugues erkennbar, der die (Missions-) Vereine als Notform kirchlichen Lebens begriff, die auf Selbstaflösung hin angelegt sind, sobald die Kirche als ganze sich der betreffenden Angelegenheiten (z.B. der Mission) annimmt (vgl. zu Hugues theologischem Verständnis des Vereinswesens Cordes, 130-135).

774 Die einzige Ausnahme davon könnte allenfalls die BGBCJ darstellen, da sie sehr weit reichende staatliche Privilegien erhielt und zeitweise Kontakte bis in die höchsten Staatskreise hatte. Höchstens bei ihr kann man von einer „landeskirchlichen Judenmission“ (Bieling) sprechen (vgl. Bieling: Die Berliner Gesellschaft, 104-107).

775 Faust, seit 1843 in Beckedorf (Grafschaft Schaumburg), stand in regem Kontakt zu L. Harms, der ab 1850 dort öfter bei Missionsfesten predigte. Ab 1858 war Faust im Vorstand des Oberhessischen Ev. Luth. [!] Missionsvereins. Ab 1864 Metropolitan von Großenwieden in Hessen (zu Faust vgl. Harms / Reller: In treuer Liebe und Fürbitte, 541; zu den Briefen von L. Harms an Faust vgl. a.a.O., 580).

776 Seit 1843 und bis 1854 war Hüpeden zweiter Pfarrer in Altenstädt, danach erster Pfarrer an der Brüdergemeinde in Kassel – Wilhelmshöhe, d.h. Schloßprediger vor dem Kurfürsten. Sein Leben war zumindest in den letzten Jahren geprägt durch den Kampf um die Konfession der niederhessischen Kirche. Er starb 1867 (vgl. Rathje: Christlicher Glaube, 359 Anm. 94a).

777 A.a.O., 38.

778 Vgl. a.a.O., 38f.

779 Dass aber auch dieses stille Wirken der Mitglieder durch alltägliche „Taten der Liebe“ auf manche Juden Eindruck machte, lässt der 6. Leher JB erahnen (vgl. 6. JB Lehe (1846), 9).

780 Brauer: Missionsanstalten, 47.

781 Vgl. Rathje: Christlicher Glaube, 39.

New York bekam (vgl. 7.1.) und nach wiederholter Bitte seinen Dienst – auch zum Bedauern der Kasseler Freunde – für den VFILU quittierte⁷⁸², führte Sehrwald alleine die Kontakte nach Hessen durch Reisen (ab Anfang Juni 1845 oder 1846?) fort. Kleinigkeiten zeigen dabei den persönlichen Charakter der Beziehung zwischen den Missionaren und dem Kurhessischen Verein. So schreibt Neander auf ihren Wunsch seine Jugend- und Bekehrungsgeschichte auf, die später im FIB abgedruckt wurde (vgl. 7.1.)⁷⁸³. Auch das Lebensende von Sehrwald ist mit Kassel verbunden, da die dortigen Freunde ihn nicht nur aus Münden holten, um ihn in Kassel zu pflegen, sondern auch die Erstellung einer Lithographie veranlassten, um auf seinem Grab in Kassel ein Grabkreuz errichten zu können⁷⁸⁴. Schon auf dem Sterbelager teilt Sehrwald dem VFILU mit, dass der Kasseler Verein im Januar 1847 den ersten Bericht drucken lassen werde⁷⁸⁵.

Auch Hefter hat später die Kontakte mit Kassel fortgesetzt⁷⁸⁶, wenn er sich auch für den Winter 1850/51 gegen einen Aufenthalt dort aussprach, da „die Gemüther, auch die der Juden, noch zu sehr von der Politik erregt“⁷⁸⁷ seien.

Bezüglich der Frage nach einer Anstellung der Leher Missionare durch den Kasseler Verein liegt die Vermutung nahe, dass entsprechend den Abmachungen mit der OEMG verhandelt wurde, d.h. dass Abmachungen über die Wirksamkeit der Missionare vorlagen, diese auch dem Kurhessischen Verein gegenüber verantwortlich waren (Reisetagebücher?), aber dabei in Diensten des Leher Vereins verblieben. Dafür spricht neben den Vorteilen einer einheitlichen Praxis, was die Kooperation mit anderen Missionswerken angeht, besonders, dass wie bei der Tätigkeit in Ostfriesland auch über das Wirken in Hessen ausschnittsweise in den Leher Jahresberichten unterrichtet wird. Auch kommen – wie aus Aurich – größere Spenden vom dortigen Verein, die als Entschädigung für die Bereitstellung des Missionars / der Missionare gewertet werden können. Da allerdings, anders als im Falle der OEMG, nicht jedes Jahr Spendeneingänge in den Einnahmestatistiken verzeichnet werden, ist von einer je einzelnen Vergütung auszugehen⁷⁸⁸. Auch hat der VFILU offenbar nie so stark wie in Ostfriesland in den hessischen Gemeinden Fuß fassen können, denn anders als die vielen Einzelspenden, die zusätzlich zur Unterstützung durch die OEMG eingingen, ist in den Jahresberichten nur eine Einzelspende aus Hessen vermerkt⁷⁸⁹.

Zum Beginn des Leher Wirkens in Hessen kann auf Grund des unsicheren Entstehungsdatums des Kasseler Vereins und dem Fehlen der entsprechenden Jahresberichte keine Aussage gemacht werden. Wichtig wäre hier v.a. die Frage, ob zunächst – aus welchen Gründen auch immer – Neander von sich aus die Arbeit in Kassel aufgenommen hat, oder ob dies von vornherein (so wie in Ostfriesland) in Kooperation mit einem dortigen Missionsverein geschah. Falls das Leher Wirken vor der Gründung des Evangelischen Vereins von Freunden Israels in Kurhessen begann, dann kann ein direkter oder indirekter Einfluss auf die „Ansprache und Bitte“

782 Vgl. 6. JB Lehe (1846), 10.

783 Vgl. ebd.

784 Vgl. 7. JB (1848), 5.6.

785 Vgl. a.a.O., 6. Demnach hat der Verein mindestens drei Jahre ohne Abstattung eines Berichts existiert, was die Frage nach seiner offiziellen Bestätigung aufwirft (vgl. 2.2.). Leider waren weder dieser noch irgendein anderer JB des Evangelischen Vereins von Freunden Israels in Kurhessen auffindbar.

786 Vgl. Rathje: Christlicher Glaube, 39.

787 10. JB Lehe (1852), 12. Hier ist wohl an die Wirren der deutschen Revolutionen 1848/49 zu denken.

788 Im 6. JB Lehe (1846) wird eine Einnahme vom Verein von Freunden Israels in Cassel durch Missionar Neander in Höhe von 25 Rthlr. verzeichnet. Dagegen scheinen 1846-47 (also 7. JB Lehe (1848) keine Spenden aus Hessen erfolgt zu sein. Dies ändert sich erst 1850 wieder, als Hefter 25 Rthlr. in Kassel erhält (10. JB Lehe (1852)). Im Folgejahr 1851 wurden 12 Rthlr. an Lehe abgeführt (10. JB Lehe (1852)).

789 1851 erhielt Hefter in Treysa 2 Rthlr. (vgl. 10. JB Lehe (1852)).

(Nähe zu Gausson) und auf den erstrebten Vereinszweck (Zuwendung zu Juden und Christen) als höchstwahrscheinlich angenommen werden.

Dass ab spätestens 1848 Kassel auch abseits von Lehe eigene Wege in der JM beschritt, wird aus dem Gesuch des Vereins (Schreiben von Pfarrer Lohr vom 22. November 1847) an den RWVI deutlich, indem um den Besuch von Missionar Kalthoff in Kassel gebeten wird, um dort „lebendige Missionstätigkeit für Israel zu erwecken“⁷⁹⁰. Offiziell wird dem allerdings aus Köln wegen ohnehin vorhandener Überlastung Kalthoffs nicht entsprochen⁷⁹¹. Ob für diese Abkehr eine gewisse Enttäuschung Lehe gegenüber mitschwang, da die Antrittsreise des neuen Missionars Hefter (wahrscheinlich aus Zeitgründen), durch alle traditionellen Arbeitsgebiete außer durch Hessen führte, ist Spekulation. Mehr Erfolg als im Fall von Kalthoff hatte die Bitte von Lohr, einen Bibelkolporteur des RWVI nach Kurhessen zu schicken. Ein im Pb des RWVI (Protokoll Nr. 41 (12. Juli 1849)) erwähntes Schreiben von Pastor Lohr berichtet offenbar von der mit Freude erwarteten Ankunft dieses Mannes. Auch sollte der Rheinische Agent auf der Durchreise beim nächsten Mal in Kassel Station machen. Die Verbindung nach Köln schien sich also zu stabilisieren; Lehe hatte sein „Monopol“ in Kurhessen verloren.

Der RWVI entspricht im Januar 1850 dem Wunsch des Kasseler Vereins und sendet abermals den Schriftenkolporteur nach Kurhessen und Kassel. Hierauf antwortet der Kurhessische Verein mit einem Dankeschreiben und der Übersendung einer Spende in Höhe von 27 Rthln, was mehr ist, als Lehe je als einzelne Spende aus Kassel bekam. Der wieder geäußerten Bitte um jährliche Agentenbesuche und Kolportage wird durch den RWVI weder offiziell ent- noch widersprochen⁷⁹². Erst seit 1864 zählt der RWVI Kurhessen zu seinen Arbeitsgebieten⁷⁹³.

8.4.5. Fazit und Ausblick

Die ersten öffentlichen Äußerungen des Evangelischen Vereins von Freunden Israels in Kurhessen zeigen große Schnittmengen mit dem VFILU, die über den allgemeinen judenmissionarischen „common sense“ hinausgehen. Auch hat der Verein in seiner Anfangsphase gute Kontakte zu dessen Missionaren des Leher Vereins, besonders zu Neander und Sehrwald, unterhalten. Durch das lange Fehlen eines eigenen Leher Judenmissionars (sowie evtl. späterer Enttäuschungen) wandte sich der Kasseler Verein dem RWVI zu.

Im Zuge der konfessionellen Auseinandersetzungen in Hessen wird sich auch der Kasseler Verein aufgelöst haben. Einzelne lutherische Unterstützer der JM sammelten sich in der Balhorne JM, die anders als Kassel und auch anders als Lehe eigene Missionare ausbildete (!) und unterhielt. Balhorn schloss sich nach dessen Gründung seinerseits dem Ev.-luth. Zentralverein für Mission unter Israel an⁷⁹⁴. Damit war auch hier deutlich die

790 Pb RWVI Nr. 32 (Cöln, den 6. Januar 1848).

791 Vgl. ebd.

792 Vgl. Pb RWVI Nr 47 (14. Februar 1850).

793 Vgl. Aring: Christliche Judenmission, 125.

794 Vgl. Rathje, Friedrich: [ER wird Israel erlösen](#). Pfarrer Saul und die Judenmission in Balhorn, Groß

konfessionelle Wende weg vom konfessionell indifferenten VFILU hin zu einer bewusst lutherischen JM vollzogen.

Es muss dabei gewürdigt werden, dass es überhaupt zur Bildung eines kurhessischen Judenmissionsvereins gekommen ist, denn im benachbarten Hessen-Darmstadt wurden judenmissionarische Bestrebungen bereits in den Anfängen verboten⁷⁹⁵.

8.5. Minden – Ravensberg und Detmold

Auf Grund seiner Arbeit fand der VFILU in Lippe – Detmold und Minden – Ravensberg zahlreiche Unterstützer, wobei er hier an ältere Bestrebungen zur JM anknüpfen konnte⁷⁹⁶. Bereits im Juli 1840 reiste Neander in diese Gegend, wo allein im Regierungsbezirk Minden 56 Synagogen standen und rund 5300 Juden zu dieser Zeit gelebt haben sollen⁷⁹⁷, die anders als die Juden in Ostfriesland leichter zu erreichen waren. „In Hinsicht auf Bildung, Erkenntnis und äußere Lage stehen die westphälischen Juden so, dass ein Arbeiter unter ihnen mit nicht so viel Schwierigkeiten zu kämpfen hat, wie in andern Provinzen, besonders in Ostfriesland. Dazu kommt noch, dass die Juden in Preußen wohl wissen, mit welchem Eifer für diese heilige Sache das Herz des Königs und die Herzen vieler Obern erfüllt sind. - Die jetzigen Ereignisse in Jerusalem [Gründung des Bistums!] machen Viele nachdenkend“⁷⁹⁸.

Und auch die EB hatte hier weite Teile des Landstrichs erfasst⁷⁹⁹. Missionsvereine für die HM waren ab Anfang der 1830er Jahre entstanden⁸⁰⁰. Sogar die staatlichen Behörden waren hier der JM wohlgesonnen⁸⁰¹. Gleich die

Oesingen 1986. ders.: Christlicher Glaube. Entwicklung – Erweckung – Mission – vor allem Judenmission am Beispiel des Pfarrbezirks Balhorn – Altenstadt bei Kassel, Groß Oesingen o.D. Zur Balhorer JM in Kürze vgl. Aring: Christliche Judenmission, 127f.

795 Die AMZtg No. 9 1846 berichtet nicht ohne spürbare Enttäuschung und Sarkasmus von den Gründen, die zur Verweigerung einer Genehmigung für den Verein von Freunden Israels im Großherzogtum Hessen-Darmstadt geführt haben. Offiziellerseits heiße es „durch eine Juden-Missions-Anstalt würden sich alle Juden im Lande beleidigt fühlen, und dies müsse schon von Seiten der Staatspolizei verhindert werden. Das Gesetz der Gerechtigkeit würde eben so, wenn man die Juden-Mission im Großherzogtum erlaube, auch hinwiederum den Juden gestatten müssen, Bekehrungs-Anstalten von ihrer Seite gegen Christen zu errichten, und dies würde zu den bedenklichsten Reibereien Anlaß geben.' In der That: großartige, kolossale Gedanken! - Wir ziehen unsere Nachtmütze tief über das Gesicht herunter, um uns ganz zu solchen Gedanken hinandenken zu können. Wenn man solche Männer so reden hört, da sieht man doch erst welch' ein erbärmlicher Schächer man auf dem Gebiete der Staatsweisheit und des christlichen Bekehrungs-Werkes sein kann. Ganz recht: haben ja die Juden es auch dem Herrn Jesu übel genommen und sich im ganzen Lande sehr beleidigt gefühlt, als er sie bekehren wollte, und ihn dafür dem Landpfleger Pontius Pilatus überliefert, daß der sich nicht weigern konnte, ihm das Leben abzusprechen: so könnten ja in der That auch die Juden im Großherzogtum Hessen darauf bestehen, daß wenigstens der Präses des Vereins der Freunde Israels daselbst durch die Landes-Behörden am Leben oder doch an der Freiheit verkürzt werde, und der Präses mag sich also für den weisen Bescheid bestens bedanken“ (AMZtg No. 9 1846, 129f.). Vgl. zu Hessen – Darmstadt auch besonders den Artikel über das Darmstädter Proselytenhaus AMZtg Nr. 11 1846, 137-147.

796 Bereits 1821 war in Detmold – nach Berliner Vorbild – eine „Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden“ von Graf Freiherr von Blomberg gegründet worden. Diese beschäftigte sogar mit dem aus Frankfurt stammenden Petri, ein Konvertit, einen eigenen Judenmissionar. Auf Grund der restriktiven Kirchenpolitik in Lippe gegen Missionsgesellschaften und pietistische Kreise wurde die Gesellschaft schon bald ins nahe preußische Minden verlegt. Ihre Wirksamkeit war, obwohl sie zu einigen Taufen führte, nur von kurzer Dauer (vgl. Aring: Christliche Judenmission, 54f.; LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. II, 135f.).

797 Vgl. 2. JB Lehe (1841), 2.

798 3. JB Lehe (1842), 66.

• 799 „Gegen die Mitte der vierziger Jahre gab es kaum eine Gemeinde des Minden-Ravensberger Landes, in welcher nicht ein Kreis erweckter Christen sich zu einer Privatversammlung vereinigt hätte. Waren diese Konventikel auch klein, so übten sie doch durch die Entschiedenheit ihres Bekenntnisses und durch die Lauterkeit ihres Wandels auf die Gemeindegossen einen bedeutenden Einfluß aus. Es vollzog sich

erste Reisedation von Neander (1840) war mit Preußisch Oldendorf eine der Hochburgen der EB in der Region⁸⁰².

Seit 1840 arbeiteten die Leher Agenten einmal im Jahr im Regierungsbezirk Minden⁸⁰³ und reisten teilweise auch in das benachbarte Lippe (Detmold)⁸⁰⁴. Gelegentlich war in Gütersloh, dem Zentrum des Regierungsbezirks, auch das Winterquartier⁸⁰⁵. Die Frucht dieser jährlichen Arbeit dort war – wenn auch keine daraus hervorgegangenen Judentaufen berichtet werden – dass in vielen Gemeinden die JM und auch die Juden selber mit anderen Augen betrachtet wurden. So wurden bis Mitte der 1840er Jahre zahlreiche Unterstützer der JM (vgl. Anh. 3) in der Region gewonnen, zu denen auch so bedeutende Vertreter der dortigen EB wie Weihe und J. H. Volkening gehörten⁸⁰⁶.

Ab 1845 / 46 zog sich der VFILU jedoch aus dem Minden – Ravensbergischen zurück. Vorausgegangen war, dass der 1843 gegründete RWVI seinen Agenten, Pastor Kalthoff⁸⁰⁷, im Frühjahr oder Sommer 1845 auch in Orte entsandt hatte, wo bisher nur Lehe vertreten war⁸⁰⁸. Der VFILU beschwerte sich daraufhin bei einigen Kölner Vereinsmitgliedern privat. Doch das Kölner Direktorium beschloss, die Sache stillschweigend auf sich beruhen zu lassen, wenn nicht Lehe auf offiziellem Wege Beschwerde einlege⁸⁰⁹. Offenbar setzte jetzt ein Briefwechsel ein, in dem von Leher Seite Sehwald und Pastor Müller (Bremen) beteiligt waren⁸¹⁰. Der VFILU

allmählich eine Umstimmung der ganzen ländlichen Bevölkerung.“ (Tiesmeyer: Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts. 1. Heft: Minden Ravensberg und Lippe, 40).

Zur EB in Minden-Ravensberg vgl. auch Peters, 62 – 90.

800 1835 wird in Steinhagen das erste westfälische Missionsfest gefeiert (vgl. a.a.O., 50). 1841 fand das allgemeine Missionsfest für das Minden-Ravensbergische in Herford statt (vgl. ebd.). Die Spenden für die Mission aus der Region gingen v.a. nach Barmen (vgl. a.a.O., 53).

801 Vgl. 2. JB Lehe (1841), 2.

802 Ab 1832 hat das Wirken des durch Professor Neander (!) in Berlin erweckten Pastor Kunsemüller christliches Leben in Oldendorf und Umgebung wieder in Bewegung gesetzt (vgl. Tiesmeyer: Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts. 1. Heft: Minden Ravensberg und Lippe, 39f). Für den 20. Juli 1841 bemerkt Neander in seinem Reisetagebuch, dass in diesem Ort auch eine Synagoge existiere, der neun Familien angehören. Neander disputiert hier mit dem jüdischen Lehrer über den christlichen Glauben (vgl. 2. JB Lehe (1841), 32).

803 Der 11. JB OEMG (1845) referiert aus dem nicht mehr erhaltenen 5. JB Lehe (wohl 1845), dass im Sommer 1843 Neander nach Westfalen und Lippe kam und „nach dem Rhein hin“ ging. Von Juni bis September 1844 machte er derselben Quelle nach auch eine Missionreise durch das Hannöversche und Westfalen (vgl. a.a.O., 61f.).

804 Auch hier wurde Neander nach eigenen Aussagen recht freundlich aufgenommen: „D[etmold?]. den 29. [Juli 1840] im Lippischen. Die einzelnen Juden, welche auf dem Lande umher wohnen, waren sehr ruhig und freundlich gegen mich. Sie haben eine große Ehrfurcht vor den Rabbinen. Obgleich die Juden in diesem Fürstenthum nicht so gedrückt werden, wie in manchen andern Staaten, so ist dennoch eine große Zaghaftigkeit und Angst merklich. Mehrere gaben auch zu verstehen, sie seien nicht auf heimathlichen Boden; sie harren in wehmüthiger Freude der Erlösungszeit entgegen. Etwa 20 jüdische Familien wohnen in D [Detmold?]“ (2. JB Lehe (1841), 33).

805 Vgl. 3. JB Lehe (1842), 9.

806 Weihe (Löhne) gehört schon 1841 zu den Spendern. Volkening spendet ab spätestens 1846 aus Jollenbeck (vgl. 6. JB Lehe (1846), 45).

807 Zu ihm vgl. Aring: Christliche Judenmission, 113-125.

808 1845 war Kalthoff u.a. in Münster, Tecklenburg, Gütersloh, Bielefeld, Herford, Minden, Oldendorf, Lübbecke, Jöllenbeck, Halle, Steinhagen (vgl. MBRW Nr. 9 September 1845)

Unklar ist, ob Kalthoff aus Unachtsamkeit oder bewusst in diese Orte geschickt wurde. Denn der Kölner Verein wusste durch den 2. und 3. Leher JB, dass der Verein in diesen Gegenden tätig war (Eingang der Berichte vermerkt im Protokoll des RWVI Nr. 2 § 14 (Köln, den 2. April -corrigiert mit Bleistift „Mai“ - 1844). Auch der 1844er JB ging nach Köln (vgl. MBRW Nr. 10 Oktober 1845).

Aring glättet hier m.E. den Konflikt, wenn er schreibt „ohne es zu wissen oder zu wollen“ sei Kalthoff in den Leher Tätigkeitsbereich gekommen (vgl. Aring: Christliche Judenmission, 115).

809 Vgl. Pb RWVI Nr. 13 § 15 (Köln, den 10. Juli 1845).

810 Vgl. Pb RWVI Nr. 14 § 8 (Köln, den 28. August 1844).

war dabei wohl grundsätzlich bereit, auf eine Weiterarbeit in diesen Territorien zu verzichten, da es nach dem Weggang Neanders ohnehin schwierig war, wie früher alle Arbeitsgebiete regelmäßig zu besuchen. Dennoch zogen sich die Verhandlungen über einen längeren Zeitraum hin. Juli 1845 reiste Sehrwald von Detmold aus nach Barmen und Köln, um mit Missionar Kalthoff Bekanntschaft zu machen „und mit diesem die Thätigkeit unter Israel zu besprechen“⁸¹¹. Doch trotz dieses Gesprächs bestand in Lehe wohl noch Beratungsbedarf, denn erst im März 1846 bekam der RWVI ein Schreiben Sehrwalds, in dem offiziell das Ravensberger und Tecklenburger Land dem RWVI überlassen wurden⁸¹².

Mit den letzten Spenden aus dieser Region (1846) waren die Arbeit von Lehe in Westfalen und die Kontakte zu Freunden der JM dort beendet⁸¹³. Köln war an seine Stelle getreten, dies wurde in Lehe jedoch nicht als böse Konkurrenz verstanden⁸¹⁴. Umgekehrt wusste Köln die gute Arbeit des Leher Vereins, was die Bibelverbreitung in in Minden-Ravensberg angeht, zu würdigen⁸¹⁵.

8.6. Die Hansestädte Hamburg und Lübeck

Wie in Bremen⁸¹⁶ haben sich auch in den Hansestädten Hamburg und Lübeck Hilfsvereine für Lehe gebildet, auch wenn sie nie die Bedeutung des Bremer Vereins erreichten.

8.6.1. Hamburg

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts (1811) lebte in Hamburg die größte jüdische Kolonie Deutschlands, die mit ihren 6500 Personen mehr als 5% der Hamburger Bevölkerung ausmachte, und auch im hannoverschen Altona gab es eine größere jüdische Bevölkerung: Die beiden wohl bekanntesten jüdischen Konvertiten des 19. Jahrhunderts, Heinrich Heine und August Neander entstammten diesem Milieu⁸¹⁷. Bereits seit 1667 bemühte sich die von Esdras Edzardi gegründete (im 19. Jahrhundert) staatliche „Juden- und Proselytenkasse“ um die für das Christentum offenen Juden und versuchte, die wirtschaftlichen Folgen eines Übertritts „abzufedern“⁸¹⁸. Auch mehrere angelsächsische Judenmissionen waren in den 1840er Jahren zumindest zeitweise in Hamburg präsent (s.u.)⁸¹⁹. Harms charakterisiert die Lage zutreffend: „Soweit in Hamburg Judenmission getrieben wurde, ging sie

811 6. Leher JB (1846), 15. Das Pb des RWVI erwähnt das Treffen nicht!

812 „Ältere Schreiben über Juden-Mission Antwort des Bremer – Lehe Vereins ad § 8, Aug. 28 § 5. Cand. Sehrwald schreibt, er sey von seiner Gesellschaft beauftragt worden, uns mitzuteilen, daß jenseits gegen unsere Wirksamkeit im Ravensbergischen und Thecklenburgischen nichts einzuwenden sey, da man sich mehr aus jenen Gegenden zurück ziehen, dagegen dem Hannövrischen zu wenden wolle“ (Pb des RWVI Nr. 17 (Köln, den 30.März 1846).

813 1845 hatten sich noch viele Gemeinden dazu entschlossen, die Gaben für die JM zwischen Köln und Lehe aufzuteilen (vgl. MBRW Nr. 10 Oktober 1845).

814 Vgl. 6. JB Lehe (1846), 8f. Zum Ende der Arbeit in Westfalen gibt es im Leher JB auffallenderweise keine Bemerkung!

815 Vgl. MBRW Nr. 10 Oktober 1845.

816 Vgl. 8.2.

817 Harms: Hamburg und die Mission, 184.

818 Zur Juden- und Proselytenkasse vgl. Brauer: Missionsanstalten, 10-20 und Aring: Christliche Judenmission, 141f.

819 Von 1825-27 und 1834 arbeitete auch der später in Schweden und im Baltikum wirkende Londoner Missionar J.C. Moritz (selbst ein Konvertit, von Steinkopf in London getauft) in Hamburg. Er begann damit, dass er „einige Begrüßungsworte an meine jüdischen Brüder in Hamburg“ in der Form eines Circulars schrieb und in 500 Exemplaren den dortigen jüdischen Familienvätern zusandte. Dies rief großen Protest bei den hiesigen Juden hervor, sorgte aber auch für großes Aufsehen, so daß einige Juden aus Hamburg, Altona,

von britischen Gesellschaften aus, die keine Rücksicht auf die Bedenklichkeit des Geistlichen Ministeriums zu nehmen brauchten. Bis zur vollen Religionsfreiheit waren sie freilich immer in Gefahr, in Konflikt mit der Polizei zu geraten⁸²⁰.

Die erste wirkliche Anstrengung zu einer hiesigen JM war daher wohl die Beratung einiger Judenmissionsfreunde am 21. November 1844, die nach Versendung eines Rundschreibens dazu führte, dass am 19. Dezember eine Versammlung von ca. 50 Männern die Statuten des „Hamburg – Altoner Vereins für Israel“ beschloss⁸²¹. Diese Satzung scheint dem Bremer Vorbild (vgl. auch den Vereinsnamen) entlehnt zu sein; nur die ausdrückliche Bindung an den VFILU fehlt hier.

Nichtsdestotrotz bestand die Aufgabe dieses Vereins, nach allem, was sich erschliessen läßt, im Wesentlichen in der Unterstützung von Missionar Sehrwald⁸²², dem ab 1843 Hamburg (Altona ab 1844) als Station zugewiesen wurde⁸²³. Hier kooperierte er besonders mit dem von der irisch – presbyterianischen Kirche entsandten Judenmissionar James Craig⁸²⁴. Seine Tätigkeit besteht dort im Wesentlichen in Straßenevangelisation unter Juden, die kaum Erfolg hat, Reisen ins Umland, schriftstellerischer Tätigkeit für DE (vgl. Exkurs 1.) und während der Wintermonate im Studium des AT und jüdischer Literatur⁸²⁵. Nennenswert ist jedoch v.a., dass er mindestens zwei Jüdinnen 1844 / 1845 Taufunterricht erteilte⁸²⁶.

Überweisungen vom Hamburg – Altonaer Verein für Israel nach Lehe sind aus den vorhandenen Quellen nicht zu erheben⁸²⁷.

Auch das Ende des Hamburger Vereins ist nicht bekannt, könnte aber mit dem Tod des von ihm unterstützten Missionars Sehrwald 1847 zusammenhängen.

8.6.2. Lübeck

Dänemark, Warschau, Großherzogtum Posen und Schlesien ihn am Ende aufsuchten. Auch gründete er eine Freischule für jüdische Kinder, die sich aber wegen des starken Widerstandes sowohl vom Reformjudentum („neuer Tempel“) als auch von Orthodoxen („alte Synagoge“) nicht halten konnte. V.a. auswärtige Juden besuchten ihn daher, viele davon, die zum Handel in der Stadt oder auf dem Weg der Auswanderung nach Nordamerika waren (Zu Moritz vgl. z.B. Steger: Evangelische Judenmission, 59f. Und Harms: Hamburg und die Mission, 189f.).

820 A.a.O., 189.

821 Vgl. Brauer: Missionsanstalten, 47.

822 Vgl. LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. II, 139.

823 Vgl. 11. JB OEMG 1845, 61f.

824 Vgl. AMZtg [No. 19 \(Oktober 1845\)](#), 281. „Craig, der in Deutschland studiert und den philologischen Doktorgrad erworben hatte, wurde 1845 von seiner Heimatkirche als Judenmissionar nach Hamburg gesandt. Bis 1874 hat er dort eine reiche evangelistische Tätigkeit entfaltet, die zur Gründung einer presbyterianischen Gemeinde führte. Freilich hat sich Craig nicht auf die Verkündigung für Juden beschränkt, sondern sich ebenso an Christen gewandt“ (Harms: Hamburg und die Mission, 190). Er leitete auch fast 30 Jahre die „Niedersächsische Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erbauungsschriften“ (vgl. ebd.). Vgl. zu Craig [den auch über die kirchlichen Verhältnisse in Hamburg gut informierenden Artikel Voigt, 435-443 und vgl. Railton: Der irische Judenmissionar James Craig, 140-154.](#)

825 Vgl. 6. JB Lehe (1846), 13.

826 Die erste wird am 5. Dezember 1844 von Pastor von Ahsen getauft. Die zweite, Henriette Weinthal aus Emden, erhält bis Ostern 1845 Unterricht und wird am 10. April 1845 durch Pastor Rautenberg getauft (vgl. 6. JB Lehe (1846), 13).

827 Lediglich Spenden von Einzelpersonen: Frl. van der Schmissen (Altona), aus Glückstadt (für fünf Exemplare der Gaussenschen Rede), aus Ritzbüttel (Pastor Walter) könnten allenfalls hier veranschlagt werden (vgl. die Einnahmestatistik im 6. JB Lehe (1846). 1851 erreichen Spenden aus Hamburg durch E.W. Schuback von der Druckerei des Norddeutschen Corresp. (?) und Pastor Voß in Sternberg den VFILU (vgl. die Einnahmestatistik im 10. JB Lehe (1852)).

Noch weniger als über den Hamburger Verein ist über den Lübecker Verein für Israel bekannt, da keine Schriftstücke (z.B. JB) von ihm aufgefunden werden konnten. Laut Le Roi ist er 1844 auf Initiative Lehes als Hilfsverein gegründet worden und hat sich (auch hier siehe Name) wie Hamburg an den Bremer Statuten orientiert. Der reformierte Pastor Johannes Geibel⁸²⁸ war Vereinsvorsitzender. Ab 1851 hat, zusammen mit dem Niedergang Lehes durch den Weggang Hefters, die selbständige Tätigkeit aufgehört. Seit diesem Jahr verteilte er die Vereinsbeiträge an verschiedene Gesellschaften⁸²⁹. Vorher wird er ähnlich wie der Hamburg – Altonaer Verein auch die Verkündigung unter den Juden im Umland unterstützt haben. Für diesen Zweck kam auch Sehrwald Weihnachten 1844 nach Lübeck. Sehrwald „wohnte dort der Vierteljährlichen Versammlung des Vereins für Israel bei und besuchte einige jüdische Familien im Lübecker Raum, besonders in dem Dorfe Moisingen, wohin sich die Juden zurückgezogen haben, da in Lübeck selbst nur ein paar Familien wohnen dürfen“⁸³⁰.

Auch für den Lübecker Verein besaß die Rede Gaussens eine gewisse Bedeutung⁸³¹.

Die nach Lehe geschickten Spendengelder lassen auf eine – für eine Stadt wie Lübeck – nur recht geringe Beteiligung an der JM schließen. In den Einnahmestatistiken der Leher JB werden für 1846 12 Rthlr., für 1847 rund 22 Rthlr., für 1850 24 Rthlr. und für 1851 wieder 12 Rthlr. als Überweisungen des Lübeck Vereins verzeichnet⁸³².

8.7. Die Unterstützer des VFILU in Skandinavien

8.7.1. Christiansfeld

Abgesehen von den Unterstützern in Deutschland, die zumeist in den Gegenden ansässig waren, wo der Verein durch seine Agenten auch aktiv war, besaß der VFILU auch in Skandinavien, in den Orten Christiansfeld und Stavanger Spender, die ohne einen unmittelbaren Nutzen den Verein förderten.

828 Johannes Geibel (1776-1853) war seit 1797 Pastor der reformierten Gemeinde in Lübeck und einer der dortigen Hauptvertreter der norddeutschen EB. Von 1847 bis 1853 verlebte er seinen Ruhestand in Detmold, kehrte jedoch danach wieder nach Lübeck zurück (vgl. zu Geibel: Bautz: Art. Geibel, 193f.). Wer nach der Emeritierung von Geibel den Vereinsvorsitz übernahm, ist unbekannt.

829 Vgl. LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. II, 140.

Noch im Zeitraum zwischen 1884 – 1914 werden JB des „Vereins von Freunden Israels“ in Lübeck an die JB des „Lübeckischen Vereins zur Beförderung evangelischer Mission unter Heiden und Juden“ angehängt. Jedoch handelt es sich dabei meist nur um eine je eine Seite umfassende Aufstellung der Einnahmen und Überweisungen, ohne dass irgendwelche Aktivitäten des Vereins berichtet werden (Brief von Michael Kirschke Zentralarchiv Nordelbische Evangelische Kirche in Kiel, 10.01.2007).

830 6. JB Lehe (1846), 13. Vgl. auch Vgl. Sehrwald an Wichern (28.6.1844), Ar. RH Best. 81 B Nr. 4264.

831 Vgl. den Brief von Sehrwald an Wichern (28.6.1844), Ar. RH Best. Nr. 81 B Nr. 4264.

Möglicherweise hatte Sehrwald vor in Lübeck bei einem einem Hern Michelsen (?) ein Schriftenlager anzulegen, da er ihn als Adressaten für 30 Exemplare von Gaussens Rede nennt.

832 Ob auch die 1851 erwähnten durch Hefter eingesammelten Spenden von Superintendent Catenhusen in Ratzeburg (2 Rthlr.), aus der kirchlichen Missionsstunde in Saran (Holstein) (11 Rthlr. 12 ggl) und aus der Missionsstunde in Mölle (Lauenburg) (6 Rthlr. 10 ggl) mittelbar auf das Wirken der Lübecker Israelfreunde zurückzuführen ist, bleibt offen.

Hier kommt die internationale Komponente der JM des 19. Jahrhunderts zum Tragen. Nicht nur die Missionare arbeiteten grenzüberschreitend, Schotten und Engländer z.B. in Posen oder Galizien, Nordafrika, Ungarn oder Palästina, Iren in Hamburg, die (hannoverschen) Leher Missionare in Hessen, sondern auch Trägerkreise waren wie ein Netz über Europa gespannt. So ist es auch nicht außergewöhnlich, dass der VFILU Freunde in Skandinavien fand.

Bei einem „Blick nach Norden“ wird außerdem deutlich, dass sich auch der konfessionelle Horizont noch einmal weitet. Denn die Spender in Christiansfeld⁸³³ und Stavangar standen der Bg nahe bzw. gehörten ihr an.

Erstmals werden Kontakte nach Christiansfeld im 3. Leher JB 1842 erwähnt. Es wird hier ein Brief des Bremer Schwestervereins wiedergegeben⁸³⁴, aus dem hervorgeht, dass bereits im Herbst 1841 der Prediger Niels Johannes Holm (1778-1845)⁸³⁵ aus der Bg in Christiansfeld einen „nicht unbedeutenden Beitrag für Israel nach Bremen [gesandt habe] und bemerkte in dem beigefügten Schreiben liebevolle Erfahrungen von der Theilnahme, welche der neue Verein in Bremen in der Bg erweckt habe. Im April dieses Jahres hatte er abermal die Freude, 80 Mark Courant dem Bremer Vereine schicken zu können“⁸³⁶. Der hohe Grad der allgemeinen Beteiligung an der JM in Christiansfeld ist schon daraus absehbar, dass Holm in seinem Begleitschreiben zur Spende 1842 (in Auszügen im Leher JB zitiert) mitteilt, dass in der Lateinschule (Pädagogio) des Ortes 53 Knaben offenbar von sich aus (!) unter sich eine Sammlung veranstaltet haben. Das Geld leite er hiermit weiter. Er vermutet, dass der Bestimmungszweck wahrscheinliche für die "Kirche auf Zion" ist (also für das neu installierte protestantische Bistum in Jerusalem). Nach einer Zahlenangabe von Holm sind ihm in Christiansfeld rund 40 "Brüder und Schwestern" als "Freunde Israels" bekannt. Dies ist eine wohl noch größere Zahl als sie sogar für Leer, einer „Hochburg“ des Leher Vereins, laut den Spenderlisten zu veranschlagen ist. Zudem wird das Geschehen zugunsten der JM in Christiansfeld auf die unter Holm und seines Kollegen Roentgen blühende herrnhutische Diaspora in Schleswig – und Holstein Eindruck gemacht haben⁸³⁷.

833 Zu Christiansfeld vgl. Jakubowski-Tiessen: Herrnhutertum und Erweckungsbewegung, 48 – 61.

834 Vgl. 3. JB Lehe (1842), 12ff.

835 Zu Niels Johannes Holm vgl. Holdt, Jens: Niels Johannes Holm 1778-1845, Et blad af Brødremenighedens Historie, BNS 14, Kjøbenhavn og Bergen 1937.

836 Vgl. 3. JB Lehe (1842), 12.

837 Vgl. Jakubowski-Tiessen: Herrnhutertum und Erweckungsbewegung, 55ff.

Zur Diasporaarbeit der Bg allgemein vgl. z.B. Weigelt: Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, 701 – 710 und ders.: Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine, 113 – 125.

Besonderen Eindruck auf die Freunde der JM hat nach Holms Schilderung das im Leher JB 1841 erwähnte Verhältnis von Missionar Neander zu seinen noch jüdischen Eltern gemacht. Mehrfach wurde er, der wohl als Mittelsmann zwischen Christiansfeld und dem Bremer Schwesternverein der Leher Gesellschaft betrachtet wurde, bei einer Haussammlung für die HM der Bg im Januar 1842 darauf angesprochen. Ohne dass Holm danach fragte, wurde ihm bei dieser Gelegenheit häufig auch Geld für die JM gespendet und ihm versichert, dass man für die Eltern von Neander bete. Es wird daher nicht vollkommen abwegig sein, wenn Holm an den Bremer Verein schreibt, dass sich „ganz Christiansfeld“ dem Bremer Hilfsverein (sic!) „im Geiste verbunden fühlt“. Offenbar fanden sich Angehörige der Bg, die selber zu dieser Zeit keine JM betrieb, in den Anliegen und der Art und Weise des Leher Vereins wieder. Eine anonyme Einzelspende von 27 1/2 Mark mit dem ausdrücklichen Vermerk Holms, dass Christiansfeld nicht der Ort sei, wo reiche Leute lebten, scheint dies zu bestätigen.

Fragt man nach den Ursachen und Wurzeln der Unterstützung des Leher Vereins aus der Bg, so kommt man am Namen Niels Johannes Holm, dem Herausgeber des deutschsprachigen Missionsblatts der Bg (seit 1837)⁸³⁸ nicht vorbei. Er vermittelte das Anliegen der JM nach Christiansfeld v.a. an die Mitglieder des 1843 gegründeten „Nordschleswigschen Missionsvereins“, der auch für die Diasporaarbeit der Herrnhuter in dieser Region eine ausgesprochen große Rolle spielte⁸³⁹.

Den Anstoß für sein Engagement für den VFILU und die JM hat Holm vermutlich durch Pastor Ludwig Müller, den reformierten Pfarrer in Lehe, bekommen, mit dem er über die NMG in Kontakt war⁸⁴⁰. Sicher gingen auch Exemplare des ersten Jahresberichts des Leher Vereins, der als Werbeschrift an „Freunde in der Nähe und Ferne“ gesandt wurde, nach Christiansfeld⁸⁴¹. Denn hier arbeitete man ja schon in der HM zusammen. Über diese persönliche Beziehung zwischen Müller und Holm läßt sich auch am ehesten erklären, weshalb die Spenden und Briefe aus Christiansfeld immer über den Bremer Verein liefen und nicht der VFILU direkt kontaktiert wurde⁸⁴².

838 Vgl. zu seiner Redaktionstätigkeit Holdt, 324ff. Bereits ab 1827 gab Holm ein norwegisches am Barner Vorbild orientiertes Missionsblatt in Kristiania heraus (vgl. Skarsaune, 42f.).

839 Vgl. Jakubowski-Tiessen: Herrnhutertum und Erweckungsbewegung, 59f..

840 Holm war auch Mitglied der Gründungsversammlung der NMG 1836 in Hamburg (vgl. Holdt, 318ff.).

841 Vgl. 2. JB Lehe 1841, 5. Vgl. zum 1. JB Lehe (1840): FIB Bd. 3 Nr. 1 (Februar 1841), 23-27.

842 Möglicherweise bestanden aber auch Kontakte zwischen Bremen und Christiansfeld durch die Bremer Sozietät der Bg. Laut Auskunft von Archivar Kröger (Email vom 19.12.2006) liegen im Herrnhuter Unitätsarchiv für die betreffende Zeit Briefwechsel, Berichte und Diarien, sowie seit 1843 auch Rechnungen vor (R.19.B.f.16-18), die zur Überprüfung dieser These eingesehen werden müssten.

Neben diesen persönlichen Verbindungen zur JM (Müller und einer seiner Söhne, der in London für die LSPCJ arbeitete⁸⁴³) wurde Holms Engagement für die JM bestärkt durch die Entwicklung im Heiligen Land. Durch den aus Nordschleswig stammenden, bei Jänicke ausgebildeten und nun in Londoner Diensten stehenden Judenmissionar Nicolaisen (andere Schreibweise Nicolaysen) bestand eine Verbindung zwischen Dänemark und Jerusalem. Man wird hier noch genauer als in anderen erweckten Kreisen die Entwicklung in Palästina (besonders die Gründung des evangelischen Bistums) verfolgt haben; wie auch die o.g. Spende der Schüler (!) für die Kirche auf Zion beweist⁸⁴⁴. Auch eschatologische Folgerungen in der Art Gaussens sind hier keineswegs ausgeschlossen, wenn man die Spendenbereitschaft der Christiansfelder bedenkt (vgl. auch die Ausführungen über Holm und Stavanger).

Doch trotz der breiten Sympathie Anfang der 1840er Jahre für die JM im Allgemeinen und den Bremer Verein im Besonderen brach nach dem Tod von Holm 1845⁸⁴⁵ der Kontakt zwischen Christiansfeld und Lehe ab. Auch der etwa zur gleichen Zeit stattgefundene Weggang von Neander mag dazu beigetragen haben.

Es scheint sich daher bei der Unterstützung der JM in Christiansfeld mehr oder weniger um eine Privatinitiative von Holm gehandelt zu haben, für die er als Person andere Menschen begeistern konnte. Eine regelrecht geplante Anknüpfung an die herrnhutische JM im 18. Jahrhundert (Spangenberg und Lieberkühn) ist m.E. auf Grund des abrupten Abbrechens der Verbindung nach dem Tod Holms unwahrscheinlich.

8.7.2. Der Verein der Freunde Israels in Stavanger

Kurz vor Rechnungsabschluss (ca. Februar / März) 1846 erhielt der VFILU „einen reichen Beitrag [180 Mark banco bzw. 90 Rthlr.!], aus dem fernen Norden, aus Stavanger“⁸⁴⁶ nebst einem auf den 10.12.1845 datierten Begleitbrief des Sekretärs des dortigen Vereins von Freunden Israels (Stavanger Forening af Israels Venner), Stephan Due (1806-1892)⁸⁴⁷. Dieser wird ganz im Leher JB zitiert⁸⁴⁸. Mit diesem Schreiben melden sich erstmals norwegische Freunde Israels in Lehe zu Wort. Aus dem Brief geht hervor, dass der Verein bereits am 12.

843 Vgl. Holdt, 373.

844 Zumindest am 22.5.1841 und im Dezember 1843 schrieb Holm auch über die Israelsmission bzw. sogar über Nicolaisen konkret (1843) nach Herrnhut (vgl. Holdt, 385).

845 Vgl. den Nachruf auf Holm im 6. JB Lehe (1846), 12.

846 6. JB Lehe (1846), 21.

847 Stephan Jensen Due (1806-1892) war Schneider und wurde 1834 in die Bg aufgenommen. 1842-1892 war er im Diasporadienst um Stavanger tätig. Ein Brief von ihm vom April 1839 sowie ein Bericht für die Jahre 1842-1844 ist wiedergegeben in den „Gemeinnachrichten“, einem Periodikum der Bg (freundlicher Hinweis von Herrn Kröger, Herrnhut; Email vom 19.12.2006).

848 Vgl. 6. JB Lehe (1846), 22f.

Juni 1844 gestiftet wurde, doch die Mitglieder erst seit dem 21. Januar 1845 zu monatlichen Versammlungen (zweiter Montag im Monat abends sieben Uhr) zusammenkämen, „die ziemlich zahlreich besucht wurden“⁸⁴⁹. In ihnen wurde für Israel gebetet, aus verschiedenen Missionsschriften und -zeitungen über die JM vorgelesen (Gaussens Schrift war die erste gemeinsame Lektüre!)⁸⁵⁰ und in einer Büchse für die Mission gesammelt, wobei der o.g. sehr hohe Betrag zusammenkam⁸⁵¹.

Die Stavangeraner Bestrebungen für die JM, die seit 1844 im Verein der Freunde Israels organisiert waren, wurden nicht vom VFILU angestoßen, sondern resultierten letztlich aus einer bereits seit 1826 in Norwegen zu beobachtenden Aktivität für Israel⁸⁵². Beachtenswert ist dabei, dass zu dieser Zeit kaum Juden in Norwegen lebten, da ihnen eigentlich der Aufenthalt im Land verboten war⁸⁵³. Auch hier entsprang die JM also einer stark antijudaistischen Umgebung⁸⁵⁴.

Aus der ersten Epoche der JM in Norwegen sind v.a. die Namen Gabriel Kielland (Pfarrer auf der Insel Finnøy bei Stavanger 1824-1837), der der Bg nahe stand und Sören Daniel Schiøtz (1797-1863)⁸⁵⁵ zu nennen. Letzterer war Jurist und einer der späteren Vorsitzenden des Vereins in Stavanger; auch er wurde durch Kielland für die Herrnhuter Gemeinschaft gewonnen. Der Auslöser für Kiellands Interesse an der JM liegt schon in seinen Studententagen in Kristiania begründet, als er an die dortige Brüder – Sozietät geriet, die von dem bereits in Zusammenhang der Bg in Christiansfeld genannten Niels Johannes Holm geleitet wurde⁸⁵⁶ und in der chiliastische Fragen besprochen wurden⁸⁵⁷. Holm wird auch später in Christiansfeld auf Stephan Jensen Due, den Verfasser des o.g. Briefes an Lehe,

849 6. JB Lehe (1846), 23.

850 Das Leseprogramm der monatlichen Vereinsversammlungen ist aus den von Schiøtz und Due abwechselnd geschriebenen Protokollen erkennbar. Skarsaune gibt das Programm für die ersten beiden Jahre wieder (vgl. Skarsaune, 64): Die Nähe zu Gaussens Theologie in diesem Kreis wird daran deutlich, dass man von Januar bis April 1845 seine Rede las und sich im kommenden Jahr von Oktober bis Dezember 1846 mit Predigten von ihm beschäftigte. Am 8. Juni 1846 wurde durch ein Probeblatt des MBRW ein Auszug aus Neanders Tagebuch zur Kenntnis genommen. Abonniert wurden die AMZtg (ab 1846), das MBRW, die EKZ, dänische Missionsgesellschaft Tractater (ab 1846), Danske Religionsblad (ab 1846.) und der FIB (vgl. Skarsaune: Israels Venner, 39.43). Generell scheint man sich über JM allgemein, Judenmissionsgesellschaften (besonders in Deutschland) und Bekehrungsgeschichten, wenig über das Judentum selbst informiert zu haben oder gar versucht zu haben, es als eine eigenständige Religion zu verstehen. Jüdische Aufklärungs- und Emanzipationsbewegungen scheinen mitunter durch. Ab 1850 übernimmt Schiøtz die Herausgeberschaft des (herrnhutischen) Missions - Blads, das nun oft die aus den Versammlungen vorgelesenen Teile ins Norwegische übersetzt und auch Informationen über das Judentum abdruckt (vgl. a.a.O., 66).

851 Vgl. 6. JB Lehe (1846), 23.

852 Vgl. Skarsaune, 52.

853 Bei Aring ist zu lesen, dass es in Norwegen 1881 etwa 40 Juden gab, davon 25 in Kristiania (vgl. Aring: Christliche Judenmission, 194 Anm. 582).

• 854 „In the early part of the [19th] century a strong anti – Jewish feeling existed in Norway and Sweden. Fortunately this has given place to a deep interest in the salvation of the chosen seed. As their number in Norway does not exceed five hundred, the efforts of the Church must be directed chiefly to foreign communities“ (Thompson, 123). Die Zahl von Thompson wird wahrscheinlich deutlich zu hoch angesetzt sein (vgl. vorherige Anm.).

855 Zu Kielland und Schiøtz vgl. Skarsaune, 28.30.

856 Vgl. Jakubowski-Tiessen: Herrnhutertum und Erweckungsbewegung, 57.

857 Vgl. Skarsaune, 30.

der aus der Nordschleswiger Gegend kam und 1842 (also kurz nachdem die Unterstützung für Lehe aus Christiansfeld begann) bei Schiøtz eine Hauslehrerstelle angenommen hatte⁸⁵⁸ (zumindest als Prediger) gewirkt haben.

Weitere Anstöße für die JM kamen durch einen Besuch von Frederik Tobias Knudsen (1787-1870) und seinen Sohn Hans Christian (1816-1863) in Stavanger (1840), die dort auch chiliastische Ansichten verknüpft mit klassischer Herrnhuter Theologie verbreiteten⁸⁵⁹. Sie brachten auch von ihrer Deutschlandreise die Nachrichten vom Entstehen verschiedener Judenmissionsvereine mit nach Stavanger⁸⁶⁰. Ab diesem Jahr sind auch Spenden aus Stavanger an Judenmissionsgesellschaften (zunächst nach Berlin und an den RWVI) verzeichnet⁸⁶¹.

Auch in Norwegen wird also die JM, wie in Christiansfeld, v.a. von Anhängern der Bg getragen⁸⁶², wobei offenbar diese Bestrebungen, anders als in Dänemark (wo es nach dem Tod von Holm zu einem schnellen Ende der JM kam), wesentlich fester im Glauben verankert waren.

Zudem ist hier noch deutlicher als für Christiansfeld und auch für Lehe der in der Linie Gaussens stehende chiliastische Aspekt der JM erkennbar⁸⁶³. Es ist leicht nachvollziehbar, dass in dem durch apokalyptische Vorstellungen „aufgeladenen“ Klima in der Bg in Stavanger die Nachricht vom Einzug Bischof Alexanders am 21. Januar 1842 in Jerusalem für großes Aufsehen gesorgt haben muss⁸⁶⁴. Ein „Echo“ davon ist, dass das jährliche Jahresfest jeweils statutenmäßig⁸⁶⁵ am 21. Januar, also eben am Tage des Einzugs von Alexander und

858 Zu Due vgl. a.a.O., 31.

859 Schwärmerische Ansichten soll Hans Christian dabei während seiner Seminaristenzeit in Barmen von Inspektor Richter übernommen haben, der seinerseits ein Mitbegründer des RWVI war.

860 Vgl. Skarsaune, 33-39.

861 Vgl. a.a.O., 48. Skarsaune bemerkt unter Berufung auf handschriftliche Berichte (Archiv NMS 5.3.), dass vor 1836 definitiv keine Gaben für die JM aus Stavanger kamen (vgl. a.a.O., 52).

862 Zur Bg in Norwegen vgl. Brødreminighenden i Norge / af D. Thrap. Christiania : Dybwad, 1908. (Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandling for 1908 ; 1) und Steinberg, Hermann Rudolf: Die Diasporaarbeit (Gemeinschaftspflege) der Brüdergemeine in außerdeutschen protestantischen Ländern, Gnadenfrei, 1927 (Freundlicher Hinweis von Herrn Kröger, Herrnhut; Email vom 19.12.2006). Beide Werke lagen mir leider nicht vor. Zur Bedeutung der Bg in der dänischen und norwegischen EB vgl. Laasonen: Erweckungsbewegungen im Norden, 326. Der Schriftwechsel von 1836-1893 über die norwegische Diasporaarbeit (Kjelland, Lorenzen, Due, Ernst Reichel) zwischen Stavanger und Herrnhut sowie Berichte aus Stavanger von Due (1844, 1845, 1850, 1851) sind im Archiv der Brüderunität in Herrnhut erhalten (Signatur: R.19.F.b.9 bzw. R.19.F.b.4.) (Quelle auch hier: Herr Kröger, Herrnhut; Email vom 19.12.2006).

863 Es muss allerdings hier bemerkt werden, dass in beiden Gemeinden die Liturgie der Bg in Geltung stand, in der gebetet wird: „Erlöse das Volk Israel von seiner Blindheit! Bringe noch viele von ihnen vorher zu deiner Erkenntniß bis endlich die Fülle der Heiden eingegangen ist, und also das ganze Israel selig werde“. (Vgl. das Zitat in dem Brief von Due im 6. JB Lehe (1846), 22f.).

864 Vgl. die Äußerungen von Kjelland im Maanedsskrift for Misjonsvenner 1841 (vgl. Skarsaune, 40).

865 Dies ist in § 8 der Stavangeraner Statuten geregelt (vgl. a.a.O., 49). Es handelt sich bei diesem Paragraphen um den einzigen nur aus dem Judenmissionskreis in Stavanger stammenden Beitrag für die Statuten (s.u.), was seine Bedeutung nochmals vergrößert.

zugleich am Tag der ersten Judenmissionsversammlung in Stavanger⁸⁶⁶ gefeiert werden sollte. Auch beim Baubeginn und bei der Einweihung der Christuskirche auf Zion meinte man in Stavanger gegenwärtige Heilsgeschichte zu erleben⁸⁶⁷.

Die organisierte (Juden-) Mission begann in Stavanger 1842 mit der Gründung der Norwegischen Missionsgesellschaft (NMS) an der auch Herrnhuter maßgeblich beteiligt waren⁸⁶⁸. Allerdings scheint die JM hier noch nicht einen großen Stellenwert besessen zu haben, da die NMS sich von Anfang an allein der HM widmete⁸⁶⁹. Erst mit der 1844 erfolgten Gründung des Vereins der Freunde Israels, knapp eine Woche nach der zweiten Generalversammlung der NMS (4.-6.6.1844 in Stavanger), gewann man die Freiheit, das Ziel der JM ohne Rücksicht auf die Regeln der NMS zu betreiben⁸⁷⁰. Auch hier ist, wie in Lehe und Ostfriesland, die JM aus bestehenden Organisationen für die HM hervorgegangen bzw. ihnen zeitlich gefolgt. Der entscheidende Impuls für eine stärkere Gewichtung der JM durch eine eigene Vereinsgründung wird dabei wie in Hessen auf die 1843 gehaltene Rede Gaussens zurückzuführen sein, die wie in Kassel von Anfang an eine wichtige Rolle im Stavangeraner Verein spielte⁸⁷¹ und deren chiliastische Vorstellungen (anders als in Kassel) in Norwegen geteilt wurden⁸⁷².

Bereits an den Statuten und dem Namen (!) des „Vereins von Freunden Israels“ in Stavanger wird deutlich, wie stark man sich dort mit dem VFILU identifizieren konnte. Denn wie Skarsaune durch die Gegenüberstellung der Statuten nachweist, stellt die Satzung des Stavanger Judenmissionsvereins (1844) eine Synthese aus den Ordnungen von Lehe und den Statuten des bereits in Stavanger existierenden (Heiden-) Missionsvereins (1834) dar: Während die Verwaltungsbestimmungen im Wesentlichen identisch sind mit denen des Missionsvereins (§ 3-7.9 der Statuten des Israelsvereins)⁸⁷³, stimmen die programmatischen Artikel (§ 1 und 2) z.T. bis in die Formulierung hinein (natürlich auch die doppelte

866 Stephan Due nennt im Brief nach Lehe den 21. Januar auch als Tag der ersten monatliche Versammlung (1845) (vgl. 6. JB Lehe (1846), 23).

867 Vgl. Skarsaune, 47.

868 Im selben Jahr wurde in Norwegen das Konventikeledikt aufgehoben. 1845 folgte ein liberales Dissidentengesetz (vgl. Laasonen: Erweckungsbewegungen im Norden, 327f.). Vgl. zu den Stavangeraner Bemühungen in der HM: Reller: Ludwig Harms' Wirkung in Skandinavien, 134-151.

869 Vgl. Skarsaune, 48.50.

870 Vgl. a.a.O., 51.

871 Bereits beim ersten Jahresfest (21.1.1845) des Vereins von Freunden Israels in Stavanger und dann wieder am 7.2., 10.3. und 14.4. (auf deutsch?) gelesen; dies wurde am 12.10.1846 wiederholt (vgl. Skarsaune, 45.).

872 Zur Rede vgl. Exkurs 2.

873 Vgl. a.a.O., 49-51.

Zielsetzung des Leher Vereins umfassend) mit den Leher Statuten überein⁸⁷⁴, die wohl aus dem FIB bekannt waren.

Es überrascht daher auch nicht, dass die alle Spenden aus Stavanger von 1845 bis 1847 an den VFILU gingen⁸⁷⁵, obwohl auch über die Missionsblätter und durch den Besuch der Knudsens Kontakte nach Basel und Barmen bestanden. Als Dank für diese Unterstützung sind der 5. und 6. JB (1845.1846) aus Lehe in 25 Exemplaren nach Stavanger geschickt worden⁸⁷⁶. Auf Grund dieser engen Verbindung zählt Brauer 1847 Stavanger sogar zu den Leher „Hilfsvereinen“⁸⁷⁷.

Die Gründe für die Unterstützung von Lehe sind vielschichtig und, abgesehen von der teilweisen Übernahme der Statuten, auch aus dem o.g. Brief von Due zu erfahren⁸⁷⁸:

4. Zunächst konnte der VFILU durch das Wirken von Neander und Sehrwald (über das in der Missionspresse auch berichtet wurde) sowie durch die bereits entstandenen Zweigvereine auf wirkliche Erfolge verweisen⁸⁷⁹.
5. Zweitens bestanden persönliche Kontakte zwischen dem VFILU und N.J. Holm in Christiansfeld (vgl. 8.7.1.) einerseits und zwischen Holm und den Mitgliedern der Bg in Stavanger andererseits.
6. Entscheidend werden jedoch die theologischen Konvergenzen gewesen sein, die auch zur Orientierung an den Leher Statuten führten. Wie schon die Christiansfelder Herrnhuter werden sich auch die Stavangeraner mit ihrer Frömmigkeit in den Berichten Neanders in den Leher Jahresberichten und im FIB wiedergefunden haben. Diesen Schluss legt zumindest der Brief von Due sehr nahe. Das deutliche evangelistische Profil von Neander, was ihm bis in seine Familie hinein extreme Schwierigkeiten bereitete, und die scharfe von Neander und Sehrwald unternommene Unterscheidung zwischen „Namenschristen“ und lebendigen Christen spiegelt genauso typisch herrnhutisch – pietistische Auffassungen wieder wie die Betonung der nötigen Liebe gegenüber den Juden. Auch knüpfen die Agenten des Leher Vereins an Vorstellungen Zinzendorfs an, wenn sie hervorheben, dass Juden nur durch Liebe für Christus gewonnen werden können, diese ihnen aber von den „Namenschristen“ meist verweigert werde. Das NT sei dabei nicht als Gegensatz, sondern als Erfüllung des AT

874 Vgl. a.a.O., 54.

875 Vgl. a.a.O., 55.

876 Ihr Empfang wurde bestätigt in den Stavangeraner Protokollen vom 11.5. und 13.7.1846 (vgl. a.a.O., 55).

877 Vgl. Brauer: Missionsanstalten, 35.

878 Vgl. hierzu auch Skarsaune, 55-58.

879 Vgl. den Brief von Due vom 10.12.1845; 6. JB Lehe (1846), 22.

zu begreifen. Vollends deckungsgleich ist auch Neanders Betonung von Jes 53 und der Rede vom Opferlamm mit herrnhutischen Formulierungen⁸⁸⁰.

Die Stavangeraner fanden also im VFILU die für sie selber zentralen Anliegen wieder: Lebendiges Christentum, das Wort vom Kreuz und das Lamm Gottes. Darum unterstützten sie diesen Verein großzügig. Was die Theologie der JM angeht, so besitzen Lehe und Stavanger in den Äußerungen Gaussens einen tragfähigen Konsens⁸⁸¹.

Dass Stavanger bei diesen Positionen nicht nur mit Lehe eine gemeinsame Schnittmenge hatte, sondern diese auch bei den bedeutenderen Basler und Kölner Gesellschaften antraf, wird in den Jahren ab 1847 deutlich, wo man sich zunehmend diesen zuwandte⁸⁸². Das lange Fehlen eines zweiten Leher Agenten und der Tod von Holm mögen zu dieser Umorientierung genauso beigetragen haben wie ein wachsendes Interesse an der Proselytenpflege. So werden bereits 1847 die Spenden aus Stavanger zwischen Lehe und Basel aufgeteilt⁸⁸³. Der FIB berichtet darüber und hebt besonders lobend hervor, dass diese Unterstützung aus Norwegen komme, obwohl man dort keine Proselyten und deren Probleme vor Augen habe. Auch wird das Begleitschreiben aus Stavanger (datiert auf den 26.1.1847), das in Wortlaut und -wahl sehr stark an Dues Brief an Lehe erinnert, im FIB abgedruckt⁸⁸⁴. Die Teilnahme an der JM in Stavanger habe demnach in den vergangenen zwei Jahren noch zugenommen⁸⁸⁵. Letztmalig werden für das Jahr 1847 Spenden aus Stavanger (15 Rthlr 1ggl 8 Pf) im 7. Leher JB verzeichnet. Obwohl mit Heften der Verein wieder über einen Agenten verfügte, erreichten Lehe ab spätestens 1850 keine finanzielle Zuwendung mehr aus Norwegen⁸⁸⁶. Statt dessen hatte man sich dort nicht nur auf Basel, sondern auch auf das Hl. Land hin ausgerichtet. Auslöser für diese Wende „von Lehe nach Jerusalem“ war ein im FIB abgedruckter Brief Bischof Gobats vom April 1848, der in Stavanger am 21.1.1849 gelesen wurde. Gobat

880 Vgl. z.B. seine Äußerung in einem Brief vom 14. Januar 1841: „Auf meiner Reise war ich in einer Stadt, darin Seelen wohnen, welche dem Lamm, das auf Golgatha für der Welt Sünder erwürget ward, Halleluja singen“ (FIB Bd. 3 Nr. 2 (Juni 1841), 58).

881 Die heilsgeschichtliche Theologie der JM, wie sie von Gaussen entfaltet wird (vgl. Exkurs 2) findet sich in nuce im Brief von Due wieder (vgl. 6. JB Lehe (1846), 22f.).

882 Andere Herrnhuter Gemeinschaften konnten sich durchaus auch mit der LSPCJ identifizieren, so hielt der deutsche Herrnhuter Latrobe auf der dortigen Jahresversammlung 1847 eine Rede, in der er hervorhob, dass die Bg an London schätze, dass hier keine (Konfessions- ?) Unterschiede gemacht werden (die Rede wurde gedruckt im FIB Bd. 5 Nr. 4 (Oktober 1847), 103-110; vgl. bes S. 109). Auch der Sohn Holms war zu dieser Zeit Sekretär der LSPCJ in London.

883 Vgl. Skarsaune, 76.

884 Vgl. FIB Bd. 5 Nr. 2 (April 1847), 33-35.

885 Vgl. a.a.O., 34.

886 Für die Jahre 1848 und 1849 können leider keine Aussagen gemacht werden, da die entsprechenden Leher JB wohl nicht mehr erhalten sind.

argumentierte hier von Zinzendorf her für judenchristliche Gemeinden. Auch der Proselytenpflege, d.h. Unterhaltung der Katechumenen während des Taufunterrichts und Arbeit für sie nach der Taufe müsse geschaffen werden⁸⁸⁷. Dies schien für die Stavangeraner nachvollziehbar zu sein, und so entschloss man sich auf der Jahresversammlung 1849⁸⁸⁸, angesichts der stagnierenden Arbeit Lehes und Basels, aber v.a. auf Grund der eschatologisch gedeuteten Ereignisse in Jerusalem selbst (Einweihung der Christuskirche am 21.1.1849), zukünftig die Spenden der LSPCJ für die Proselytenpflege zur Verfügung zu stellen⁸⁸⁹. Daneben unterstützte Stavanger seit seinem 10jährigen Jubiläum 1854 auch den RWVI mit größeren Spenden; Köln trat also (wie in Minden-Ravensberg und Kassel) das Erbe Lehes an⁸⁹⁰.

8.7.3. Fazit

In diesem Abschnitt hat sich gezeigt, dass das Wirken des Leher Vereins über die Grenzen Deutschlands hinaus durch persönliche Kontakte (N.J. Holm) und besonders durch die judenmissionarische Presse (FIB) auf Interesse stieß und Unterstützer selbst in Skandinavien (Dänemark und Norwegen) fand. Besonders scheint hier die JM von chiliastischen Kreisen innerhalb der Bg getragen worden zu sein (Rezeption der Gausen Rede). Diese bevorzugten es sogar zunächst, den entfernt in Deutschland wirkenden VFILU zu unterstützen, statt den regional näher liegenden Missionar Moritzen in Schweden mit Spenden zu bedenken⁸⁹¹. Es gibt keine Anzeichen dafür, dass überlegt wurde – an die Anfänge der Brüdermission anknüpfend - eigene Judenmissionare auszusenden. Hierfür waren die Kräfte doch wohl zu begrenzt, zumal die HM und die Diasporaarbeit zu jener Zeit umfangreich personell und finanziell aus Christiansfeld und Stavanger unterstützt wurden. Die wenigen für die JM noch freien Ressourcen wurden daher eher an Gesellschaften gesandt, mit denen man Theologie und Frömmigkeit zu teilen meinte.

8.8. Unterstützung von Heidenmissionsvereinen für den VFILU

887 Vgl. Skarsaune, 73f.

888 Vgl. a.a.O., 47.

889 Vgl. a.a.O., 74. Man erhielt dafür sogar einen persönlichen Dank Bischof Gobats (abgedruckt im Missions-Blad). Bis weit in die 1860er Jahre, also auch noch nach dem Anschluss des Stavanger Vereins an das inzwischen gebildete norwegische Zentralkomitee für JM in Kristiania wurden noch Gelder für Gobats Mission aus Stavanger nach Jerusalem gesandt (vgl. a.a.O., 75).

890 Der erste Spendeneingang aus Stavanger mit dazugehörigem Schreiben von Due wird im Pb RWVI unter der Nr. 89 (9. März 1854) verzeichnet. 100 Mark banco würden den Verein durch Kaufmann Hüpeden (Hamburg) bald erreichen. Weitere Zuwendungen aus Stavanger werden bis 1863 am 06.06.1855 (Nr. 98) (Dankschreiben von Kalthoff), am 08.04.1856 (Nr. 104), 63 Rthlr., 11.05.1858 (Nr. 122), Spende in Höhe von 100 Mark banco, 15.06.1858 (Nr. 123), 23.04.1862 (Nr 165), 89 Rthlr, und am 24.03.1863 verzeichnet.

891 Zu Moritzen vgl. z.B. Thompson, 126 und FIB ^{Bd. 5 Nr. 2 (April 1847), 35-37.}

Der 1834 in *Hannover* gegründete Missionsverein⁸⁹² (HMV), der maßgeblich von Ludwig Adolf *Petri* als dem „Schriftführer und der Seele des Vereins“⁸⁹³ geprägt wurde, widmete sich zwar fast ausschließlich der HM; dennoch werden ab 1845 / 46 von ihm selber und aus dessen Umfeld auch Spenden für den VFILU gegeben⁸⁹⁴. Dabei wird es sich jedoch, was auch schon an den geringen Summen deutlich wird⁸⁹⁵, – ähnlich den Zuweisungen an die NMG⁸⁹⁶ – um eine Unterstützung durch eine Minderheit innerhalb des HMV gehandelt haben, der in sich Spannungen zwischen unterschiedlichen Lagern aufwies⁸⁹⁷. Denn insgesamt war der Verein gerade auch durch die Initiative Petris in seiner Wirksamkeit lutherisch akzentuiert⁸⁹⁸, was eine Unterstützung des tendenziell unionistisch ausgerichteten Leher Vereins durch die Mehrheit der Vereinsmitglieder unmöglich machte⁸⁹⁹. Doch aus den Leher JB und denen des Hannoverschen Missionsvereins geht hervor, dass diese Minderheit keineswegs nur aus unbedeutenden Mitgliedern bestand. So werden bereits 1847 durch den „Hilfsverein in und um Hameln“⁹⁰⁰ und durch die Pastoren Wolkenhaar (Drakenburg) und *Spitta* (Wechold) eingangene Spenden für die JM verzeichnet. Dabei sind aus Wechold neben drei Einzelspenden von einem Dr. jur. Stegemann und Herrn und Frau Spitta (je 1 Rthlr.) noch 5 Rthlr. „von Freunden Israels für die Mission unter Israel“ eingegangen⁹⁰¹. Schon 1838 hatte Philipp Spitta (1837-1847 Pastor in *Wechold*) einen Missionsverein gegründet, dessen Einnahmen stetig stiegen, bis sie bei seinem Weggang eine Höhe von 100 Rthlr. im Jahr erreichten⁹⁰². Spittas Biograph Münkkel weiß, dass davon „ein kleiner Theil der Gaben [...] für die Judenmission bestimmt [war], für welche Spitta ein naheliegendes Interesse hatte“⁹⁰³; wahrscheinlich spielt Münkkel hier auf Spittas ambivalentes Verhältnis zu seinem ehemaligen Dichterfreund und prominenten jüdischen Konvertiten Heinrich Heine an⁹⁰⁴. Auch nach Spittas Weggang aus Wechold halten die Spenden für Lehe bis mindestens 1851 (10. JB Lehe 1852: 20 Rth 20 ggl.!) an, da sein Nachfolger Isenberg weiter die JM förderte; und auch Spitta wirkt am neuen Ort als Superintendent in Wittingen bis mindestens 1852 (Spenden aus Wittingen laut

892 Vgl. dazu Haccius: HMG I, 253-275.

893 A.a.O., 255. Zu Petri und dem Hannoverschen Missionsverein vgl. Kück, 135-147.

894 Vgl. 6. JB Lehe (1846), 21.

895 1845/ 46 wurden 15 Rthlr. 17 ggr.(12. JB Hannover (1846), 20), 1847 /48 14 Rthlr. 22 ggr. nach besonderer Bestimmung der Geber (14. JB Hannover (1848), 13), an Lehe überwiesen. Zum Vergleich: an die Dresdner lutherische Mission gingen 1845/ 46 1100 Rthlr! Die Spenden 1848-50 waren etwa in ähnlicher Höhe (vgl. die entsprechen JB Hannover).

896 Vgl. Kück, 146.

897 Vgl. a.a.O., 140.

898 Dies wurde bereits 1836 deutlich, als man den Beitritt zur NMG auf Grund der Gültigkeit aller lutherischen Bekenntnisses (nicht nur der CA!) ablehnte (vgl. a.a.O., 146).

899 Auch das offene Verhältnis des Leher Vereins zur Landeskirche wird sicher aus Petris Sicht gegen eine Unterstützung gesprochen haben. Zur Kontroverse um die kirchliche Bindung des Vereinswesens vgl. Krumwiede: Kirchengeschichte Niedersachsens Bd. II, 326-328 und Kück, 142-145.

900 Maßgeblich durch Spittas Initiative 1833 gegründet (vgl. Klahr, 309).

901 Vgl. 13. JB Hannover (1847), 19. Gesamtbetrag daher aus Hannover für Lehe 10 Rthlr. 22 ggr.

902 Ab Sommer 1839 hielt er für seine Hausgenossen einmal monatlich eine Missionsstunde und diente dabei anderen Hausvätern als Vorbild. Auffallend ist, dass sein Biograph Münkkel erwähnt, dass Spitta ausdrücklich von größeren Missionsversammlungen in der Gemeinde abriet (Vgl. Münkkel, 230, vgl. auch Klahr, 184).

903 Vgl. Münkkel, 230.

904 Zu Spitta und Heine vgl. Klahr, 97-106 (bes. 103f.).

Leher JB (1852) 1851: Gesamt 28 Rthlr. 8 ggl!⁹⁰⁵) für den VFILU⁹⁰⁶; so kommt in seinen dortigen „Missionsreden“ auch die JM häufiger in den Blick⁹⁰⁷.

Ähnlich wie L. Harms (s.u.) scheint Spitta bis mindestens Anfang der 1850er Jahre auch keine Bedenken gegen die JM gehabt zu haben, weder was die von ihr selber beanspruchte eschatologische Funktion noch was ihren interkonfessionellen Charakter betrifft. Der Einfluss von Petri hat sich hier in Grenzen gehalten⁹⁰⁸.

Auch andere Mitglieder der von Petri 1842 initiierten „Pfingstkonferenzen“⁹⁰⁹, einem Sammelpunkt der Lutherisch – konfessionellen, unterstützten den VFILU. Hier zu erwähnen sind u.a. die bereits genannten Pastoren Wolkenhaar (Drakenburg) und Isenberg (Wechold), aber auch Schramm (Uchte) und Sievers (Hemsen)⁹¹⁰. Selbst Mitglieder der lutherischen Sammlungsbewegung waren also durchaus offen für eine punktuelle Kooperation mit Reformierten in der Mission. Dies mag damit zusammenhängen, dass sich auch die Pfingstkonferenzen selber mit dem Thema JM (bereits 1842?) befassten⁹¹¹.

An der Person von *Ludwig Harms* (1808-1865), dessen Name untrennbar mit der Gründung der Hermannsburger Mission und damit mit einem Missionswerk verbunden ist, das sich ausschließlich der HM widmete, wird beispielhaft deutlich und soll hier breiter ausgeführt werden, was besonders erweckte Pastoren und Kandidaten zur Unterstützung des VFILU veranlasst hat⁹¹².

Gleich nachdem der Kandidat L. Harms Ostern 1840 nach Lüneburg gekommen war, um dort eine Hauslehrerstelle anzunehmen, trat er dem dort bereits existierenden Missionsverein bei und wurde bereits im August desselben Jahres auf der 7. Jahresfeier des Vereins als „Secretaire“ in den Vorstand gewählt⁹¹³. In dieser Eigenschaft stattete er dann regelmäßig auf den Jahresfeiern den sog. „Allgemeinen Bericht“ ab, der auch in den Jahresberichten des

905 Für die Zeit von Juli 1851 bis Juli 1852 kamen aus Wittingen jedoch nur gut 4 Rthlr. (18. JB Hannover (1852), 20.

906 Dies geschieht im Rahmen des dortigen Missionsvereins, dessen Gründung Klahr auch auf Spitta zurückführen möchte (vgl. Klahr, 309).

907 „Missionsrede, 5.8. [1849], Mt 21,42-46; StB [Staatsbibliothek preußischer Kulturbesitz Berlin, Anm. Torben Rakowski] 59 C 38.3; vgl. auch StB 59 C 38,14“ (Klahr, 311 Anm. 101).

908 Vgl. aber Klahr, 186f.

909 Zu den „Pfingstkonferenzen“ (ursprünglich „Hannoversche Pastoralkonferenz“) vgl. Krumwiede: Kirchengeschichte Niedersachsens Bd. II, 325f.; Kück, 161-194 und im Überblick von Fleisch, 65-74.

910 Vgl. 17. JB Hannover (1851), 19 und 18. JB Hannover (1852), 20. Zu deren Mitgliedschaft in der Pfingstkonferenz vgl. Haccius: HMG I, 274. Vgl. Spenderverzeichnis Anh. 3.

911 Vgl. dazu Krumwiede: Kirchengeschichte Niedersachsens, 325.

Petris Zeitblatt für Angelegenheiten der lutherischen Kirche hat in den 1850er und 1860er Jahren mehrere Artikel über die JM veröffentlicht (z.B. 1856: Gesellschaft für die Sammlung des Volkes Gottes zu Jerusalem (157-167.174f), Taufe eines Rabbiners (175f), Hl. Land und Judenbekehrung (400- 1857: 2), Erweckung und Judenheimkehr (14f), 1860: Israelitische Allianz (302-304), 1861: Herzliche Bitte an die Freunde der luth. Mission des sächsischen Hauptmissionsverein, Abteilung Judenmission (44-47), Jüdische Allianz (278f.), 1862: Judenfrage (297-300), 1862: Kämpfe und Aussichten des Judentums (41-54).

912 Das Verhältnis von L. Harms zur JM ist bisher kaum bekannt. Der einzige Forschungsbeitrag hierzu wurde durch Kristlieb Adloff geliefert. Dieser ist allerdings, da er sich nur auf wenige Werke von L. Harms (insbesondere die Evangelien- und Epistelpredigten sowie die Auslegung der Offenbarung St. Johannis und einem Artikel im HMB No. 8 August 1861, 126-128) beschränkt, keineswegs ausreichend und zudem in der Darstellung tendenziös. Hierbei handelt es sich allerdings nicht um eine Ausnahme. Denn auch eine Untersuchung zum Verständnis der JM bei der großen Gestalt der bayrischen Erweckung und ebenfalls Begründer eines Missionswerks, Wilhelm Löhe, steht meines Wissens nach noch aus, obwohl dieser auch selber in der JM aktiv war (vgl. Philipp, 287f.).

913 Zu L. Harms in Lüneburg vgl. Rakowski, 40-42. Zum dortigen Missionsverein vgl. a.a.O. 41f.

Lüneburger Vereins abgedruckt wurde⁹¹⁴. Bis 1843 widmete sich der Verein ausschließlich der Unterstützung der HM⁹¹⁵ und der Bibelverbreitung in Lüneburg.

Auch L. Harms scheint bis dahin kein Interesse und keine Kontakte zur JM gehabt zu haben. Dies änderte sich jedoch 1843, wie aus dem von L. Harms verfassten „Allgemeinen Bericht“ im JB des Lüneburger Missionsvereins hervorgeht. Dies ist zugleich die erste bekannte Äußerung von L. Harms zur JM: „Große Freude hat es uns ferner gemacht, daß viele Mitglieder unseres Vereins sich gedrunen gefühlt haben, auch der Bekehrung der Juden zu gedenken, und wir haben deshalb eine Erstlingsgab von 20 Rthlr. an den Verein zur Bekehrung [sic!] Israels in Bremerlehe absenden können. Zwei Missionare dieses Vereins, deren einer selbst ein bekehrter Jude ist, haben uns zu verschiedenen Malen hier besucht und ihrem Eifer ist es besonders zuzuschreiben, daß auch unter uns das Erbarmen der Christen auf das alte Volk Gottes sich gerichtet hat, welches noch immer als ein lebendiges Zeugniß für die Wahrheit des Evangeliums unter uns lebt“⁹¹⁶.

Diese kurze Passage ist gleich in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich:

1. Zunächst geht hieraus eindeutig hervor, dass die mehrfachen (!) Besuche der beiden Agenten des Leher Vereins, Sehrwald und Neander, den Ausschlag gegeben haben, dass sich ein Verein, der für die Unterstützung der HM zuständig fühlte, auch den Juden zuwendete⁹¹⁷. Damit hat der VFILU zumindest in Lüneburg den in seinen Statuten (§ 2) angegebenen Zweck „unter den Christen Liebe für Israel zu erwecken“ erfüllt. Auch für L. Harms dürfte dies die Erstbegegnung mit der JM gewesen sein, da weder sein Engagement im von ihm gegründeten Missionsverein in Lauenburg noch in Lüneburg irgendein Interesse an der JM erkennen lässt; dieses aber noch einige Jahre nach 1843 anhielt.
2. Die Begegnungen mit Neander und Sehrwald hinterließen aber nicht nur bei L. Harms einen tiefen Eindruck: „Viele Mitglieder unseres Vereins“ entschlossen sich zur Unterstützung des Leher Vereins mit der beträchtlichen Summe von 20 Rthlr⁹¹⁸. Diese hohe Spendensumme bleibt auch nach dem Weggang von L. Harms weiterhin bis

914 Vgl. JB Lüneburg 1835-1847.

915 Die Kollekten gingen zum größten Teil an die Mission der Bg (v.a. auf Grönland), aber auch die NMG und die luth. Dresdner Mission (Indienmissionar Cordes stammte aus Lüneburg) wurden regelmäßig unterstützt (vgl. Rakowski: Ludwig Harms' Missionsverständnis, 42) und auch Basel erhielt 1843 eine Spende (vgl. a.a.O., 48 Anm. 35).

916 10. JB Lüneburg (1843), 26.

917 Auch die 1841/42 einsetzende Unterstützung des Leher Vereins durch die Osnabrücker Missionsgesellschaft ist wahrscheinlich letztlich auf die Besuche durch Neander zurückzuführen (vgl. 6. JB Lehe (1846), 21).

918 Laut den Spenderlisten im Anh. des 10. JB Lüneburg stammen über 11 Rth davon aus einer Missionsbüchse, die beim Schuhmachermeister Storch aufgestellt war und deren Inhalt (über 23 Rth.) je zur Hälfte der JM und der HM zugute kommen sollte. L. Harms spendet 1842/43 und auch im folgenden Jahr 2

1847 /48 konstant⁹¹⁹. Dazu beigetragen haben sicher auch die Besuche von Missionar Hefter in Lüneburg, die zumindest für die Jahre 1847 und 1850 belegt sind⁹²⁰.

3. Theologisch fällt auf, dass der VFILU als „Verein zur Bekehrung Israels“ von L. Harms und seinen Lüneburger Missionsfreunden wahrgenommen und unterstützt wird. Wie die Bekehrung der Heiden unterstützt werden sollte, so auch die der Juden. Israel steht dabei neben den Heiden auf derselben Stufe der „Nichtbekehrten“. Auch der Ausdruck „das Volk Gottes“ scheint hier in diese Richtung zu weisen. Unklar bleibt hingegen, was L. Harms damit meint, dass die Juden „noch immer als ein lebendiges Zeugniß für die Wahrheit des Evangeliums unter uns“ leben. Sind die Juden ein bleibendes Zeugnis für Gottes Gericht oder für sein Gnadenhandeln? Fest steht jedoch, dass hinter dem Aspekt der Bekehrung die „Freundschaft“ mit Israel bzw. ein größeres Verständnis den Juden gegenüber sowie theologisch die besondere Erwählung Israels in den Hintergrund treten. Dies ist um so bedauerlicher, wenn man die Bemerkungen von Heinrich Heine bedenkt, der ungefähr zeitgleich das judenfeindliche Klima in Lüneburg beklagt hat⁹²¹.

Betrachtet man die „Allgemeinen Berichte“ von L. Harms, so fällt auf, dass diese, obwohl durch die persönlichen Kontakte eine Unterstützung der JM angeregt wurde, auf L. Harms' theologische Überlegungen keinerlei Einfluss gehabt zu haben scheint⁹²². Obwohl L. Harms für den VFILU spendet, blieb für ihn Mission fast ausschließlich HM. Leitend für die finanzielle Unterstützung scheint allein der Gedanke der Bekehrung gewesen zu sein. Eschatologische Vorstellungen im Zusammenhang mit der JM sind anhand der vorliegenden Quellen nicht nachweisbar.

Rth. für die HM und 1 Rthlr für die JM (vgl. a.a.O., 36.39; vgl. auch 11. JB Lüneburg, 31).

919 Vgl. die Statistiken im 6. und 7. JB Lehe (1846 / 48). Im 15. Lüneburger JB (1848) sind nur noch rund 11 Rthr. als Spende für Lehe zu verzeichnen (vgl. a.a.O., 49). Das Engagement flaut in den nächsten Jahren noch mehr ab (1850/ 51 und 1851/52 werden nur noch 4 Rthlr. 21 ggl. bzw. 2 Rthlr. 20 ggl. für den VFILU aus Lüneburg gespendet). Die letzten Geber, die 1850 für Lehe noch verzeichnet werden, sind ein Frl. Kregel (1 Rthlr.) aus Lüneburg und eine Gruppe von Spendern um Pastor Eichhorn in Garlstorf. Ursache hierfür ist vermutlich die weniger starke Aktivität des VFILU in Lüneburg und die wie auch bei L. Harms festzustellende stärkere Konfessionalisierung des Lüneburger Vereins. Dies wird auch an den Spendenzuweisungen an die Heidenmissionsgesellschaften deutlich – wurden früher fast ohne Rücksicht auf die Konfession einer Gesellschaft Gelder vergeben, so wird nur noch die seit langem unterstützte Mission der Bg und die lutherische (!) Mission in Leipzig mit Gaben bedacht (vgl. 17. JB Lüneburg (1850), 39; zur Konfessionalisierung des Lüneburger Missionsvereins vgl. auch Haccius: HMG I, 245f.).

920 Vgl. 7. JB Lehe (1848), 11 und 10. JB Lehe (1852), 11. Da der 8. und 9. JB fehlen, kann über Besuche von Hefter in Lüneburg keine sichere Auskunft gegeben werden. L. Harms Hinweis auf die mehrfachen Besuche der beiden Missionare können anhand der erhaltenen Jahresberichte auch nicht nachvollzogen werden, da hier ein Besuch in Lüneburg erst im 6. JB für 1846/47 und dann auch für Hefter (nicht Sehwald oder Neander) erwähnt wird.

921 Vgl. Adloff, 241.

922 Zum Missionsverständnis von L. Harms in Lüneburg vgl. Rakowski, 42-47.

Dies änderte sich wohl auch nach seinem Wechsel nach Hermannsburg nicht. Auffallend ist jedoch, dass L. Harms weiterhin über den Lüneburger Missionsverein Spenden nach Lehe weiterleiten ließ, bis die Parochie Hermannsburg und er selber sich dem Evangelischen Missionsverein in Celle anschlossen⁹²³. So gehen 1844 /45, also im ersten Jahr von L. Harms als Pastor coll. in Hermannsburg, aus dem kleinen Bauerndorf bereits 10 Rthlr. für den VFILU nach Lüneburg (also die Hälfte des Betrages, die der Lüneburger Verein – mit sehr viel reicheren Mitgliedern – spendete). Dazu kamen dann noch die Spenden für die NMG⁹²⁴. Im Jahr darauf werden rund 74 Rthlr. für Lehe aus Hermannsburg und Umgebung aufgebracht, wovon L. Harms und sein Vater Christian Harms jeweils 2 Rthlr. spenden⁹²⁵. Dies zeigt, dass die JM in der Anfangszeit der Hermannsburger Erweckung eine bedeutende Rolle gespielt haben muss – wobei leider die genauen Motive nicht geklärt werden können. In den Statistiken des 7. Jahresberichts des VFILU werden für 1846/47 und 1847/48 Spenden aus Hermannsburg in Höhe von 30 Rthlr. bzw. rund 42 Rthlr. verzeichnet, die nicht mehr über Lüneburg, sondern direkt über P. Harms nach Lehe gingen.

Da sowohl aus dem Raum Hermannsburg, als auch aus Celle⁹²⁶ Spenden für den VFILU kamen, verwundert es nicht, dass 1847⁹²⁷ Missionar Hefter auch einen Vortrag im Celler Missionsverein hielt, wo er „unsere Theilnahme zu wecken wußte“⁹²⁸, was sich in einer Kollekte von über 8 Rthlr. niederschlug⁹²⁹, ohne dass davon für Celle – anders als in Lüneburg - eine Langzeitwirkung ausging⁹³⁰; dies änderte sich auch durch einen weiteren

923 Vgl. a.a.O., 42.

924 Vgl. 12. JB Lüneburg (1845), 43.

925 Vgl. 13. JB Lüneburg, (1846), 24.

926 Im selben Jahr wie die Spenden aus Hermannsburg kamen auch erstmals Spenden aus Celle an den VFILU. Ein anonymen Spender aus Altencelle gibt ausdrücklich 1 Rthlr für Lehe [vgl. 12. JB Celle (1845), 28]. Dies ist die erste Erwähnung des Vereins in Celler Jahresberichten. Ein Jahr später sind es bereits 2 Rthlr. [vgl. 14. JB Celle (1846), 23]. Im 6. Leher JB (1846) wird Canzley-Expedient Teichmann aus Celle als Spender von 2 Rthlr. genannt – vielleicht ist er identisch mit dem unbekanntem Spender gleichen Betrages aus Altencelle.

927 Wahrscheinlich am 9. September 1847 vgl. 15. JB Celle (1847), 28 und vgl. 7. JB Lehe (1848), 11.

928 15. JB Celle (1847), 16.

929 Vgl. a.a.O., 28. Daneben sind für dasselbe Jahr eine Gabe von 1 Rthlr. von Frau Ober-Appellationsrat von Schlepegrell und wieder 1 Rthlr. aus Altencelle verzeichnet.

930 Im 16. Celler JB (1848) (S. 21) wird nur eine Spende von einer Witwe C. (3 Rthlr.) erwähnt, die durch Pastor Bödecker aus Hannover dem Celler Verein übermittlelt wurde. Es gab also ein Jahr, nachdem Hefter in Celle war, keine Spende aus der Stadt selber! Und auch der 17. Celler JB (1849) kann nur 2 Rthlr. 21 ggr. 6 Pf als Spenden für Lehe aus Landringhausen und Groß Munzel vorweisen; also auch nur auswärtige Gelder. Dennoch scheint die Verbindung zwischen Lehe und Celle nicht abgerissen zu sein, da der 10. Leher JB (S. 6) die bleibende Beziehung ausdrücklich erwähnt und über den Bremer Pastor Müller (St. Stephani) eine Gabe des Celler Missionsvereins in Höhe von 2 Rthlr. 21 ggr. 6 Pf. sowie Einzelspenden von Präzeptor Kahle und Frau Ober-Appellationsrat von Schlepegrell (4 Rthlr.). Diese beiden Einzelspender sind dabei keine Unbekannten, da sie sowohl Mitglieder im Missionsverein als auch im Verein für Innere Mission in Celle waren (vgl. Flick: Auf Widerstand, 138.154.157f.). Frau von Schlepegrell ist insoweit interessant, da ihr Mann, Ober-Appellationsrat Friedrich von Bothmer, als Anhänger der ausgesprochenen Rechten zunächst Abgeordneter in der Nationalversammlung in der Paulskirche und ab 1852 hannoverscher Bundestagsabgeordneter war, und später sogar hannoverscher Kultus- und Justizminister wurde (vgl. a.a.O.,

Besuch von Hefter (1850) nicht⁹³¹. Vielleicht war man einfach durch die Probleme in der NMG zu sehr in Anspruch genommen, um einen neuen Arbeitszweig zu eröffnen⁹³². Auffallend ist wieder, dass wie schon bei L. Harms in Lüneburg auch der JB des Celler Missionsvereins den VFILU als „Judenbekehrungsgesellschaft“ wahrnimmt⁹³³.

Nach den vorliegenden Jahresberichten war die wohl letzte Spende für die JM, die L. Harms weiterleitete, nicht für Lehe, sondern „Für die Mission in Jerusalem“. Für sie führte er 1848 eine Summe von 15 Rthlr. an den Celler Missionsverein ab⁹³⁴. Unklar bleibt dabei der äußere Anlass der Spende, da nie zuvor oder danach Gelder für diesen Zweck aus Hermannsburg kamen.

Fazit: Seit L. Harms 1843 durch die Missionare des Leher Vereins, Sehrwald und Neander, auf die JM aufmerksam geworden war, unterstützte L. Harms sowohl von Lüneburg als auch von Hermannsburg aus den VFILU. Dabei war das Motiv der Bekehrung von Einzelnen leitend; JM scheint nur betreffs der Methode, aber nicht des Ziels wegen einen Unterschied gegenüber der HM zu haben. Theologisch scheint die JM in dieser frühen Phase von L. Harms keinerlei Bedeutung gehabt zu haben. Nach der Gründung des Missionsseminars (1849) scheint sich L. Harms und mit ihm seine Gemeinde ganz der HM gewidmet zu haben. Spenden aus Hermannsburg und Umgebung werden für Lehe nicht mehr verzeichnet⁹³⁵. Schon nach dem Ende des VFILU war L. Harms auf Grund von Äußerungen im HMB zur JM heftiger und lang anhaltender Kritik von judenmissionarischen Kreisen ausgesetzt (zu dieser späteren Entwicklung vgl. Anh. 1).

Neben den bisher genannten Missionsvereinen wurde der VFILU auch noch zeitweise durch den „Missionsverein an der Weser“ (Hameln?), die Stader Bibel- und Missionsgesellschaft (wahrscheinlich ist hier an die Unterstützung des Proselyten Epstein gedacht; vgl. 8.2.), den Verdener Missionsverein⁹³⁶, den Hildesheimer Missionsverein⁹³⁷ und die Osnabrücker

157 Anm. 206). Die JM bzw. der VFILU fand damit – ähnlich wie die BGBCJ – (doch zu spät) Unterstützer in den höchsten Staatskreisen.

931 In der Statistik des 10. Leher JB wird für die von Hefter in Celle gehaltene Missionstunde nur eine Kollekte in Höhe von 2 Rthlr. 15 ggl. 8 Pf verzeichnet.

932 Zum Auseinanderbrechen des Celler Missionsvereins und der Gründung eines *lutherischen* Missionsvereins vgl. Haccius: HMG II., 483-485.

933 Vgl. ebd.

934 Vgl. 16. JB Celle (1848), 21.

935 Bemerkenswert ist jedoch, dass der in Hamburg stationierte Judenmissionar der irischen presbyterianischen (!) Mission James Craig gelegentlich im Hermannsbürger Missionsseminar Ansprachen hielt und Theodor Harms, der später maßgeblich für die Hermannsbürger Separation verantwortlich war, ein gerngesehener Gast im Craigschen Hause war (vgl. Railton: Der irische Judenmissionar James Craig, 152).

936 Zu diesem vgl. Haccius: HMG II., 182-187. Für 1847 sind Spenden zugunsten Lehes aus Embsen erwähnt (a.a.O., 186). Laut 10. JB Lehe (1852) spendeten noch 1851 Superintendent Dr. Cammann und die Pastoren Behn und Bahrng aus Verden für den VFILU. Auch der Uelzener Missionsverein (vgl. a.a.O., 247-252) strebte wie auch der Verdener (und anders als der Lüneburger, dem man in Uelzen zunächst angehörte) eine Tätigkeit an, die neben der HM auch die als „innere Mission“ bezeichnete evangelische Diasporahilfe (Gustav-Adolf-Verein) umfasste und wo auch die JM einen Platz haben sollte (vgl. ausdrücklich a.a.O., 248). Jedoch erwähnt Haccius keine für die JM bestimmten Spenden, und auch nur im 10. JB Lehe (1852) wird für 1850 eine Spende von Kondirektor Wendtland aus Uelzen verzeichnet. Anders als in Verden, Lüneburg,

Missionsgesellschaft⁹³⁸ mit Spenden bedacht, während sich der Göttinger Verein trotz einer Rede von Sehrwald auf der dortigen Jahresversammlung einer Spende enthielt⁹³⁹ und nur einzelne Spenden aus dem Göttinger Land und dem Harz kamen. Der VFILU hatte also in allen Gebieten des Königreichs Hannover Freunde und Geber. Auch aus Braunschweig kamen vereinzelt Spenden⁹⁴⁰.

Neben den bereits erwähnten Gesellschaften und Vereinen sei der Vollständigkeit halber darauf hingewiesen, dass der Verein auch in den Gebieten der heutigen Bundesländer Mecklenburg – Vorpommern und Schleswig - Holstein zeitweise Unterstützer hatte (vgl. Anh. 3). Auch die wohl nur sehr kurzlebige Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden in Danzig schickte 1851 ihre Gaben (immerhin 15 Rthlr.) nach Lehe⁹⁴¹.

8.9. Zusammenfassung

Es ist auffallend, dass die in den Spenderlisten aufgeführten Orte und Regionen in Nordwestdeutschland eine große Schnittmenge mit den erwähnten Aufenthaltsorten der Leher Agenten aufweisen. Dort wo bereits Missionsvereine existierten (z.B. in Osnabrück), konnten die Impulse für die JM, die durch den Besuch eines Leher Missionars gegeben wurden, besonders gut fortwirken. Dies spiegelt sich in kontinuierlichen Spenden

Celle und Hemansburg konnte die JM hier also nicht Fuß fassen.

937 Zum Hildesheimer Missionsverein vgl. Haccius: HMG I., 283—292. Hier erwähnt er nichts zu einer Unterstützung der JM. Auch bei der Schilderung des Goslaer Missionsvereins und dem Missionswirken im Harz (a.a.O., 292) finden Spenden an die JM keine Erwähnung, obwohl nachweislich aus dieser Region (der Heimat Sehrwalds) Gelder Lehe erreichten (vgl. Spenderverzeichnis Anh. 3).

938 Vgl. 7. JB Lehe (1848: 46/47), 13. Die Unterstützung durch die Osnabrücker Missionsgesellschaft bestand seit 1841/42 (vgl. 3. JB Lehe (1842), 7.11). Das Interesse an der JM wurde geweckt und gefördert durch die Besuche von Neander (und später auch von Sehrwald und Hefter) (vgl. 6. JB Osnabrück (1845), 13). Schon 1842 besaß der VFILU mindestens 12 Unterstützer in Osnabrück, die die „Schuld der Christenheit“ an Israel helfen wollten „abzutragen“ (a.a.O., 13). Die wichtigsten und kontinuierlichsten Freunde Lehes waren zugleich zum größtenteils Vorsteher der Missionsgesellschaft: der Pastor an St. Marien, Schwietering, der Kanzleidirektor Meyer und die Familie Springmann / Thorbecke, die größere Spenden gaben (Auflistung aller Spender aus Osnabrück im Anh. 3). Außerdem wurden seit 1841 /42 über die Osnabrücker Gesellschaft auch Spenden von den Kreisen weitergeleitet, die Pastor Biermann in Melle, später Neuenkirchen, für die JM bewegte (vgl. a.a.O., 23; 7. JB Osnabrück (1846), 21). Die Spenden für Lehe steigen von 1842 fortwährend an: je 17 Rthlr 1842 und 1843, 38 Rthlr. 1844, 43 (bzw. 48) Rthlr. 1845 (vgl. 6. JB Osnabrück (1845), 13). „Zu diesem steigenden Interesse haben auch wohl die in unsern öffentlichen Versammlungen in Bezug auf die Mission unter Israel gehaltenen Vorträge, und das von Anfang dieses Jahres an von dem RWVI herausgegebene Missionsblatt, das bereits in 27. Exempl. gelesen wird, das Ihrige beigetragen“ (a.a.O., 14f.). Auch Männer- und Frauen und Jungfrauenverein sammelten. Das Engagement für die JM blühte also 1845 in Osnabrück auf, und man fasste dort den Beschluss, auch nach dem Weggang Neanders Lehe weiter zu unterstützen (a.a.O., 14). Doch bereits 1846 brachen die Spenden auf nur 23 Rthlr. ein (vgl. 7. JB Osnabrück (1846), 21; [AMZtg No. 20 1846, 256](#)). 18/46/ 47 gehen sogar alle Spenden für die JM nicht nach Lehe, sondern nach Köln (vgl. 8. JB Osnabrück (1847), 27). Doch die Osnabrücker Missionsgesellschaft hatte sich damit nicht dauerhaft von Lehe abgewandt. 1847 besucht Hefter Osnabrück, und im letzten Leher JB (1852) werden wieder Überweisungen von der Osnabrücker Missionsgesellschaft vermerkt: 19 Rthlr. (1850), weitere 5 Rthlr. aus der Stadt erreichten durch Pastor Treviranus (Bremen) Lehe, 1851 kamen 16 Rthlr. über Rektor Dreier an den Verein. Vgl. zur Osnabrücker Missionsgesellschaft auch Haccius: HMG I., 325—336. Haccius erwähnt in seiner Darstellung nichts über die Unterstützung der JM.

939 Die eingesehenen JB des Göttinger Missionsvereins von 1841 bis 1856 weisen keine Spenden nach Lehe aus. Auch werden weder bei Haccius: HMG I., 293—309 noch bei Cordes, 73 – 88 Beziehungen des Göttinger Missionsvereins zu Lehe erwähnt.

940 Zu den einzelnen Gebern vgl. Spenderverzeichnis Anh. 3.

941 Nicht einmal LeRoi weiß etwas über diese Gesellschaft zu berichten.

genauso wie in häufigen Besuchen der Missionare, wobei hier die begrenzte Zeit und Kraft der Agenten mit zu berücksichtigen ist. Auch die positive Haltung von erweckten Ortspastoren zur JM war extrem wichtig, da sie es waren, die den Agenten ggf. ihre Kanzel für Predigten zur Verfügung stellten oder ihnen zumindest erlaubten, Versammlungen abzuhalten. Es ist daher nicht verwunderlich, dass der VFILU in den Gegenden und Orten wirkte, die bereits von der EB geprägt waren oder wo es zumindest einen festen Anknüpfungspunkt gab. Auch die in den JB auftretende häufige Unterscheidung zwischen „Namenschristen“ und gläubigen Christen wird dazu beigetragen haben, dass man dort wirkte, wo man sicher sein konnte, dass Erweckte sich nach einer evtl. Bekehrung um Proselyten geistlich kümmern konnten⁹⁴².

Als regionale Schwerpunkte des Wirkens des VFILU ergaben sich demnach v.a. außer Lehe und Bremen, Ostfriesland, hier wiederum Leer und Aurich, Kassel, Hamburg, einzelne Orte um Hannover (Wechold, Landringhausen) sowie zeitweise die Lüneburger Heide (Lüneburg, Celle, Hermannsburg), Lippe – Detmold und der Raum Minden - Ravensberg.

Der VFILU zeigt sich damit als eine *norddeutsche* Missionsgesellschaft mit „Ausläufern“ nach Hessen und Ostwestfalen.

9. Das allmähliche Ende des Leher Vereins

Das Ende des VFILU ist ein langes Sterben gewesen, wobei nicht bloß eine „Todesursache“ festgestellt werden kann. Vordergründig war es v.a. das lange Fehlen eines eigenen Missionars, seit Hefter 1852 nach London gegangen war (vgl. 7.3.), und die mangelnde Aussicht auf einen Nachfolger, was die Vereinsmitglieder Ende Februar / Anfang März dazu bewog, die Auflösung des Leher Vereins ins Auge zu fassen. Als letzter JB erschien der 10. Leher JB 1852. Nach 1851 scheinen auch keine Jahresfeste mehr stattgefunden zu haben⁹⁴³.

Der Leher Vereins – Kassenführer H. Holwegs, ein Mitglied der ersten Stunde, trat im Zusammenhang der Vereinsabwicklung gezielt mit dem RWVI in Köln in Verbindung (und nicht etwa mit der Berliner Gesellschaft oder der LSPCJ), da nicht nur die Vereinszwecke ähnlich waren („zweite Gründungswelle“ der JM vgl. 3.4.), sondern v.a. weil offenbar ein gewisser Dr. L. v. Rohden bereits an den VFILU herangetreten war mit der Frage, ob dieser sich nicht dem Kölner Verein anschließen wolle⁹⁴⁴. Das Angebot des Leher Vereins lautete dabei, dass man den verbliebenen Kassenbestand von ca. 500 Rthlr. nach Köln überweisen wolle, wenn dafür die Region Lehe und Umgegend zukünftig von einem Kölner Missionar regelmäßig besucht werde, sobald

942 Vgl. z.B. die Bemerkungen von Neander zum Einfluss der EB auf die Juden im Regierungsbezirk Minden: „Für manche Gegenden des Bezirks Minden ist jetzt unter den Christen eine besondere Gnadenzeit eingetreten. Es ist ein Wehen des Heiligen Geistes spürbar; Viele sind aus dem Tode auferweckt und wahrhaftiges Leben ist von oben über dieselben ausgebreitet worden. Menschen, welche lange Zeit hindurch ein äußeres ehrbares Leben geführt, sind nun zur Erkenntnis ihres eigenen Elendes gelangt und haben des Glaubens Trost und Freude empfangen; ihr Herz und Mund fließen über von Lob und Dank, das sie dem Lamme, welches sich für Sünder hat erwürgen lassen, darbringen. Dieses neuerwachte Leben bleibt nicht ohne Einfluss auf die Juden. Wenn auch eine große Masse, vereinigt mit dem großen Haufen der Namenschristen, wie aus Einem Munde laut in den Wind rufen: groß ist die Diana der Epheser, so finden sich doch Gott Lob auch manche Seelen, die sich nach der wahren Nahrung sehnen, Schafe, welche geweidet und gehütet sein wollen und welche über die Sprache erstaunen, die sie in hiesiger Gegend von vielen gläubigen Christen vernehmen, von Christen, welche den wahren Hirten gefunden und durch Wort und That beweisen, welch' eine Kraft in dem Namen Jesu Christi verborgen ist“ (3. JB Lehe (1842, 65f.).

943 Letztmalig notiert der FIB für den 24.8.1851 ein Jahresfest des VFILU (vgl. FIB Bd VI. Nr. 12, Weinmonat [Oktober]1852, 385). Dies *kann* aber auch nur bedeuten, dass nach 1852 keine JB mehr veröffentlicht bzw. an die Redaktion des FIB geschickt wurden.

944 Vgl. Pb RWVI Nr. 132 § 3 (29. März 1859). Die recht umständliche Theorie wird schon durch diese

diese Gesellschaft wieder über einen Agenten verfüge⁹⁴⁵. In Köln war offenbar der VFILU, trotz der Zusendung früherer JB und der Verhandlungen um die Übergabe der Ravensbergischen und Tecklenburgischen Arbeitsgebiete 1846 (vgl. 8.5.) in der Zwischenzeit in Vergessenheit geraten, da man um Mitteilung der Vereinsstatuten und den geographischen Wirkungskreis bat⁹⁴⁶. Der VFILU scheint demnach zumindest überregional und im Konzert der Judenmissionsgesellschaften seit 1852 in die Bedeutungslosigkeit abgerutscht zu sein⁹⁴⁷. Die weiteren Verhandlungen, über die nichts aus dem Pb RWVI hervorgeht, führten wohl nicht zudem von Lehe erhofften Ergebnis. Denn nicht der gesamte Restkassenbestand von rund 500 Rthlr., sondern lediglich 200 Rthlr. wurden an Köln als „Geschenk“ geschickt, der Rest wurde „unter verschiedenen Gesellschaften vertheilt“⁹⁴⁸. Auch spätere Besuche von Kölner Agenten im Raum Lehe als Gegenleistung sind mir nicht bekannt. Ungefähr sechs Monate später erhielt der RWVI auch das verbliebene Vereinsvermögen des Bremer Vereins für Israel (vgl. 8.2.) durch Pastor Müller⁹⁴⁹.

Das Vereinsende ist demnach ziemlich genau auf Dezember 1859 zu datieren⁹⁵⁰.

Außer den vordergründigen Ursachen des Vereinsendes, wie dem Fehlen eines eigenen Missionars sowie nur geringen „Bekehrungszahlen“⁹⁵¹ und in der Folge dem Nachlassen der

eindeutige Quelle widerlegt (vgl. Aring: Christliche Judenmission, 117).

945 Vgl. Pb RWVI Nr. 132 § 3 (29. März 1859). Auch der RWVI hatte ähnliche personelle Schwierigkeiten. Nach der Rückkehr von Pastor Kalthoff ins Pfarramt war er bis 1860 schon dreieinhalb Jahre ohne Agenten. Und so suchte auch dieser Verein einen Agenten für die Arbeit unter Juden *und* Christen: „Und zwar ist die Anfassung und Aufweckung der Christen, daß sie ihrer Pflicht gegen Israel nachkommen, in diesem Augenblick fast noch wichtiger, als die unmittelbare Wirksamkeit unter Israel selbst“ (MBRW Nr. 1 Januar 1860,1). Zwar kam Mai 1860 aus Berlin der aus Appenzell (Schweiz) stammende Pfarrvikar Buff (vgl. MBRW Nr. 1 (Januar) 1860,2). Jedoch blieb dieser nur bis September des Jahres (vgl. MBRW Nr. 12 (Dezember) 1860,89). Offensichtlich hat man in Lehe nach der langen Stellenvakanz dem RWVI eher zugetraut einen neuen Missionar anzustellen, als sich selber. Dies mag auch mit der größeren Unterstützung zu tun haben, die der Kölner Verein in seiner Provinz genoss als der Leher Verein im Königreich Hannover.

946 Vgl. Pb RWVI Nr. 133 § 2 (19. April 1859).

947 Schon 1856 fehlt der VFILU im „Gedrängten Ueberblick über Geschichte und jetzigem Stand der Judenmission“ von Missionar Hausmeister (vgl. MBRW Nr. 12 Dezember 1856, 89-97), obwohl dieser seinerzeit mit Neander in Kontakt stand!

948 Vgl. Pb RWVI für Israel Nr. 140 (Dezember 1859). Vgl. auch MBRW Nr. 1 (Januar) 1860, 2.

949 Vgl. Pb RWVI Nr. 146 § 2 (19. Juni 1860).

950 Asaria, 223 irrt also, wenn er das Ende des „Vereins von Freunden Israels in Lehe und Umgegend“ erst auf 1865 datiert. Auch bei Haccius scheint Unklarheit über das Ende des Vereins zu bestehen, wenn er das Erscheinen des mutmaßlich letzten Jahresberichts 1852 mit dem Ende des Vereins durch Überweisung des Restvermögens an andere Judenmissionsgesellschaften im Zusammenhang bringt. Offenbar scheinen dies – wie das Kölner Pb beweist – zwei getrennte Schritte im Niedergang des Vereins gewesen zu sein. Haccius schreibt: „Der zwölfte und letzte Jahresbericht gab die Ursache in folgenden Worten an: 'Es fehlt nicht an Freunden Israels, nicht an Silber und Gold für die Mission unter demselben; aber es fehlt an Boten.' Das vorhandene Geld wurde den Judenmissionsvereinen in Berlin und im Rheinland überwiesen“ (Haccius: HMG II., 501).

951 Selbst an den Judentaufen im Königreich Hannover hat die Wirksamkeit des VFILU nur einen äußerst geringen Anteil. So wurden zwischen 1831 – 1840 37, zwischen 1841 – 1850 (also der Hochphase Lehes) 38 und zwischen 1851 – 1861 (Lehe war zu dieser Zeit kaum noch aktiv) 54 Juden getauft. Im Bereich des Konsistoriums Stade waren es zwischen 1839 – 1876 6 Taufen – zwei davon waren schon die ehemaligen Synagogenlehrer in Lehe (zum statistischen Material vgl. LeRoi: Judentaufen im 19. Jahrhundert, 78).

Unterstützung von Einzelspendern und verbundenen Gesellschaften, die sich bis auf die OEMG (letzte Überweisung noch 1857 vgl. 8.3.2.) teilweise dem RWVI zuwendeten (vgl. 8.7.2.), teilweise eingingen (vgl. 8.1.), gibt es m.E. auch mindestens drei tiefer liegende Gründe für die Auflösung des Leher Vereins: Erstens wird die Konfessionalisierung der EB, die schon um 1850 im Leher Heidenmissionsverein das Ende der Zusammenarbeit zwischen Lutheranern und Reformierten bedeutete, auch an der JM nicht spurlos vorbeigegangen sein. Es ist angesichts der personellen Überschneidungen beider Vereine (vgl. 5.2.) geradezu erstaunlich, dass trotz der aufbrechenden Konfessionsfrage die JM so lange anscheinend ungestört weiter existieren konnte. Eine Erklärung hierfür könnte allerdings auch sein, dass die Zerwürfnisse erst ab 1852 begannen, als der Verein bereits über keinen Missionar mehr verfügte und die Arbeit daher ohnehin am Boden lag. Hierzu kommt die zweite Ursache – das Nachlassen der „ersten Liebe“. Seit der Gründung des Vereins 1839 hatten die meisten tragenden Gründungsmitglieder Lehe verlassen: Pastor Müller war schon 1839 nach Bremen gegangen, Pastor Rodatz verstarb 1847 und auch Rektor Dreier verließ Lehe (um 1847), um eine Pfarrstelle in Bremerhaven anzutreten⁹⁵². Zwar engagierten sich auch die nachfolgenden Pastoren von Horn (lutherisch) und Hasenkamp (reformiert) für den Verein, doch war sicherlich die Beteiligung an diesem von den Vorgängern übernommenen Verein schwächer. Im Zusammenhang mit der „Abwicklung“ des Vereins wird einzig noch der Kassierer H. Holweg als ein Mitglied der ersten Stunde genannt⁹⁵³. Das MBRW faßt die Situation des Leher Vereins anlässlich der Übersendung der letzten Gelder zutreffend zusammen: „Seit einer Reihe von Jahren war der Verein schon ohne Missionar, überhaupt, wie es scheint, ohne besondere Wirksamkeit, und ohne rechten Mittelpunkt. Von den älteren und eifrigsten Mitgliedern waren wenige oder keine mehr vorhanden, und das Interesse war erkaltet“⁹⁵⁴. Mit eine Ursache hierfür war sicherlich, dies ist der dritte tiefere Grund des Niedergangs des Vereins, dass sich die Lage der Juden durch die neuen Judengesetze seit 1848 fundamental verändert hatte und sie über (annähernd) die gleichen Rechte verfügten wie ihre christlichen Mitbürger. Die Emanzipation der Juden hatte die Kluft zwischen den „Freunden Israels“ und den übrigen christlichen Bürgern zumindest, was die formale Gleichberechtigung anging, überwunden. Die JM der „Freunde Israels“ konnte nicht länger für sich beanspruchen, die

952 Weder in den Aufstellungen von Ammann noch von Meyer wird Dreier bzw. Dreyer als einer der Bremerhavener Pastoren genannt, dennoch ist auf Grund mehrerer Quellen davon auszugehen, dass er eine Stelle in Bremerhaven (an der Christuskirche?) antrat.

953 Vgl. Pb des RWVI Nr. 133 § 2 (19. April 1859).

954 MBRW Nr. 1 (Januar) 1860, 2. Damit hatte sich die innere Situation des Vereins nach 1852 deutlich verschlechtert, denn für das Jahr 1851 weist die Einnahmeliste im 10. JB sogar noch neue Spender aus dem Raum Lehe / Bremerhaven aus (vgl. Anh. 3). Diese „Neuzugänge“ könnten mit dem Wechsel von Dreier nach Bremerhaven zusammenhängen.

einzigste positive Zuwendung zu den Juden zu sein; der jüdische Widerspruch gegen sie erhob sich nun stärker als je zuvor. Damit waren die Befürworter auch in eine Identitätskrise gekommen. Die großen chiliastisch geprägten Hoffnungen, wie sie z.B. in Gaussens Rede zum Ausdruck kamen, wurden enttäuscht. Lohnte sich die JM überhaupt noch? Diese inneren Zweifel dürften auch mit für den Untergang des Leher Vereins verantwortlich sein.

10. Gesamtfazit: Sichtung und Einordnung der Forschungsergebnisse

Die Ergebnisse der Untersuchungen zum VFILU sollen nun zusammengefasst und in den Kontext eingeordnet werden.

Als ein erstes Forschungsergebnis muss dabei das bisher angenommene Ende des Vereins nach hinten auf das Jahr 1859 datiert werden, wie das Pb RWVI gezeigt hat (vgl. 9.), auch wenn wohl schon seit dem Ausscheiden von Hefter 1852 die Vereinstätigkeit (nahezu) eingeschlafen war.

Auch konnte in der Darstellung das breite Netzwerk gezeigt werden⁹⁵⁵, das sich um den VFILU entwickelte bzw. in das er eingebunden war. Geographisch ging es weit über Lehe und „Umgegend“ hinaus, da es sich nach Norden über Christiansfeld bis hin nach Stavanger erstreckte. Damit eröffnete der VFILU der deutschen protestantischen JM internationale Kontakte, die sich später mit dem RWVI (ab 1854⁹⁵⁶) und dem Ev.-luth. Zentralverein für Judenmission (ab 1870 / 71) verbanden. Auch für eine Verbreitung der JM in Deutschland nahmen die Leher „Freunde Israels“ eine wichtige Rolle ein, da ihr Wirken sowohl in Bremen, Hamburg, Mecklenburg, Kurhessen sowie in vielen Orten des Königreichs Hannover (v.a. Ostfriesland und Osnabrück) zur Erweckung eines Interesses und der Unterstützung der JM führte, die sich teilweise sogar in der Gründung eigener Vereine niederschlug. In manchen Regionen (Minden – Ravensberg und Detmold) konnte dabei an frühere Unternehmungen angeknüpft werden. Auffallend ist, dass die Leher Agenten v.a. dort agierten und der Verein dort auf positiven Anklang stieß, wo die EB bereits Fuß gefasst hatte. Umgekehrt zeigt sich aber auch an der relativ geringen Beteiligung der überwiegenden Mehrheit auch der erweckten Christen und der Missionsvereine, selbst wenn man nur das Gebiet des Königreichs Hannover betrachtet, dass die JM selbst innerhalb der EB nur am Rand eine Rolle spielte⁹⁵⁷. Sie stand immer im Schatten der HM⁹⁵⁸. Dies gilt selbst für die preußischen

955 Vgl. 8.1. - 8.9.

956 Vgl. Pb des RWVI Protokoll Nr. 89 § 3(9. März 1854).

957 Die Gründe der Ablehnung der JM durch „aufgeklärte“ bzw. „rationalistische“ Christen sowie seitens derjenigen, die der Kirche den Rücken gekehrt haben, brauchen hier nicht dargestellt zu werden, da sie auf der Hand liegen.

958 So noch immer einige Jahrzehnte später beim Nestor der Missionswissenschaft Gustav Warneck, der „den Schwerpunkt des missionarischen Wirkens auf die Völkermission [legte], da Israel das Heil verworfen

Gebiete, wo auf Grund der Unterstützung von höchster Staatsseite die dort aktive BGBCJ und der RWVI in Köln eine im Vergleich mit Lehe verhältnismäßig große Unterstützung erfuhren und auch die JM in der Gesamtkirche (Kollektenzuweisung und Aufnahme der JM in das Allgemeine Kirchengebet!) verankert war.

Die Ursachen der mangelnden Beteiligung an der JM auch frommer Kreisen sind m.E. vielfältig. Zwar ist auch die JM wie die HM, ein Lieblingskind der EB (auch und v.a. in Norddeutschland) und missionstheologisch größtenteils dem sog. Konversionsmodell⁹⁵⁹ zuzuordnen, doch fehlte ihr der exotische Reiz ihrer „großen Schwester“. Fehlschläge waren sogar noch deutlicher sichtbar, da sie direkt „vor der Haustür“ geschahen. Eine Ausnahme bildete dabei die britische JM, die anders als die deutsche nicht nur stärker in englischen Gemeinden Freunde fand, sondern auch internationalen Charakter besaß. Während die deutschen Gesellschaften nur im deutschen Sprachraum und Polen agierten, gab es Missionare der LSPCJ auch in Nordafrika und Palästina.

Auch der latente Antijudaismus (theologisch gefärbt als „Verwerfungs-“ und „Verstockungstheorie“), der oft mit der Unkenntnis von Juden und des Judentums verbunden war, stellte von vornherein die Sinnhaftigkeit der JM in vielen Orten in Frage.

Auch der Hang zum Chiliasmus in der JM wird mitverantwortlich für die Distanz gewesen sein, in der viele erweckte Christen sich zur JM hielten.

Die (deutsche) JM hatte damit in gewisser Weise im 19. Jahrhundert an zwei Fronten zu kämpfen: Zum einen galt es, den Bedenken der Juden zu begegnen, die meist schon durch das Verhalten der christlichen Mehrheit ihnen gegenüber von einem Übertritt abgeschreckt wurden, und ihnen Christus zu bezeugen; zum anderen sahen sich die Judenmissionare mit Kritik und Ablehnung aus den eigenen „christlichen“ Reihen konfrontiert.

Alle diese allgemein formulierten Gründe treffen auch im Besonderen auf den VFILU zu.

Auch hatte der VFILU Anteil an den typischen Eigenschaften der JM in den 1830er bis 1850er Jahren des 19. Jahrhundert. Hierzu zählt nicht nur der schon von den englischen Ursprüngen herstammende überkonfessionelle Charakter, sondern v.a. auch die Selbstwahrnehmung auf dem Hintergrund eines heilsgeschichtlichen Denkens: „Alle Missionsanstrengungen und Erfolge wurden in ihrer eschatologischen Aussagekraft jedoch übertroffen durch die sogenannte 'Judenmission'. Deren Ergebnisse seien ein besonderer Gradmesser für den Fortschritt des Reiches Gottes. Ausgehend von Röm 11,25 nahm man an,

habe. Deshalb sei jetzt die Zeit der Völkermission. Aber auch eschatologische Gesichtspunkte spielen bei ihm eine Rolle. Israel müsse als Ganzes durch Christus und auf Christus hin gerettet werden. Erst dann werde es einen belebenden Einfluss auf die bereits christianisierten Völker haben“ (Brandau, 27).

daß zuerst ein Rest des jüdischen Volkes bekehrt sein müsse, bevor die Ungläubigen zu Christus fänden“⁹⁶⁰.

Die JM begriff sich daher als ein integraler Bestandteil des „ungeteilten Missionsauftrags der Kirche“⁹⁶¹, was sich prägnant in einem Schlagwort der Bewegung - „wie die HM, so auch die JM“ - ausdrückt. Organisatorisch erfolgte dabei, wie in Lehe, die Gründung eines eigenständigen Judenmissionsvereins aus einem bereits bestehenden Heidenmissionsverein heraus bzw. in enger personeller Kontinuität. Auch viele der Lehe unterstützenden Missionsvereine waren zunächst reine Heidenmissionsvereine, die erst später einen (meist auch nur geringen) Teil ihrer Einnahmen der JM zur Verfügung stellten (so Osnabrück und die OEMG). Auch Ludwig Harms (vgl. 8.8.) und einige der Gründer der NMG, wie Müller und Schlichthorst, wurden erst nachdem sie sich bereits für die HM engagierten auf die JM aufmerksam und widmeten sich dann der Unterstützung des Leher Vereins. Offenbar passte die JM damit (bei L. Harms zeitweise) in ihr heilsgeschichtliches Denken.

Vergleicht man die drei (bzw. mit Basel vier) großen Judenmissionsgesellschaften im deutschen Sprachraum in den 1840er Jahren Berlin, Lehe, Köln und Basel, dann fällt das besondere Leher Profil sofort auf: Unter 3.4. wurden zwei „Gründungswellen“ in der JM unterschieden. Deutlich hebt sich dabei Berlin von Lehe und den beiden anderen zur zweiten Welle gehörenden Gesellschaften durch seine nahezu ausschließlich auf die Evangelisation („Beförderung des Christentums“) ausgerichtete Wirksamkeit ab. Dazu passt die Einzigartigkeit der Mittel; keine andere Gesellschaft außer Berlin richtete sonst wöchentliche Gottesdienste für Juden an einer festen Stelle ein wie die BGBCJ in der preußischen Hauptstadt (die Genehmigung wäre wahrscheinlich auch verweigert worden vgl.. 6.2.). Und auch die von der LSPCJ übernommene Praxis der Gründung von Freischulen ist sonst von keiner anderen JM nachvollzogen worden, wofür wohl v.a. Kostengründe und Personalmangel verantwortlich sind. Einmalig ist zudem die staatliche Unterstützung, die Berlin gewährt wurde, wofür die Gesellschaft aber auch umgekehrt in die staatliche Judenpolitik integriert wurde.

Während Lehe, Basel und Köln sich also in den sehr begrenzten Mitteln und der Praxis, ihre Agenten v.a. auf Missionsreisen zu schicken und nur vorübergehend (z.B. über den Winter) Stationen anzuweisen, einig waren, trennten sie doch andere Aspekte ihres Wirkens. So verfügte Lehe als einziger Verein nicht über ein eigenes Publikationsorgan wie das MBRW

959 Vgl. dazu Feldtkeller, 34f.

960 Gäbler: Erweckung im europäischen und amerikanischen Protestantismus, 31.

961 Brandau, 4.

oder der FIB. Der wichtigste Unterschied zu Basel war die dortige Betonung der Proselytenarbeit, zu deren Zweck ein eigenes Proselytenhaus unterhalten wurde. Eine große Nähe gab es zwischen den Konzeptionen des Leher und des RWVI. Doch trennte die beiden Vereine nicht nur die historische Gunst, dass im Gegensatz zu Lehe mit Kalthoff ein Ordiniertes im Dienst des Kölner Vereins stand, dessen Verbindungen zur Pastorenschaft dem Verein zugute kamen, sondern v.a. auch der unterschiedliche Ansatz. Denn während Köln, wie gezeigt (vgl. 3.4.), sich noch an der BGBCJ orientierte und die Evangelisation unter Juden akzentuierte, obgleich der Agent auch unter Christen für ein stärkeres Interesse an Israel und der Judenmission warb, bekannte sich Lehe konsequent in den Statuten und der Vereinstätigkeit zur „Doppelstrategie“. Diese zweifache Zielsetzung, „theils unter den Christen Liebe für Israel zu erwecken, theils zur Beförderung des Christenthums unter Israel zu wirken“⁹⁶², ist das eigentliche Markenzeichen des VFILU.

Die Betonung der Liebe zu Israel als dem „zentralen Grundmotiv judenmissionarischer Theologie“⁹⁶³ vereint dabei den VFILU mit der übrigen Judenmissionsbewegung und stellt dabei zugleich durch die hervorgehobene Stellung in den Statuten (noch vor der JM!) die Besonderheit Lehes heraus. Bewusst oder unbewusst wurde dieser Gedanke einer Hinwendung zu Juden *und* Christen zum Wohl Israels von Franz Delitzsch und durch ihn vom „Ev.-luth. Zentralverein für Mission unter Israel“ (ab 1870 / 1871) aufgenommen, der alle lutherischen Bemühungen in der JM bündeln sollte⁹⁶⁴. Denn Delitzsch wurde nicht „müde immer wieder zu betonen, dass man nur lieben könne, was man kennt, und nur denjenigen missionieren dürfe, den man liebt. Delitzsch versteht die Arbeit der JM und besonders die in ihrem Dienste stehenden Instituta Judaica als Aufklärungsarbeit gegen Vorurteile und als Kampf gegen die 'kirchliche Liebesarmut und Gleichgültigkeit' gegenüber den Juden. [...] Delitzsch kann programmatisch für die Arbeit der Instituta Judaica formulieren, dass es ihnen darum gehen müsse, 'die wahrheitsgemäße Erkenntnis des Judentums unter den Christen und wahrheitsgemäße Erkenntnis des Christenthums unter den Juden zu befördern'“⁹⁶⁵.

Keine wissenschaftliche Arbeit, die sich nach der Schoah mit einem Aspekt der christlich – jüdischen Begegnung und zudem mit einem solch sensiblen Thema wie der JM beschäftigt,

962 Brauer: Missionsanstalten, 31. § 2 der Satzung des VFILU.

963 Brandau, 25.33.

964 Auch wenn der Zentralverein nicht mehr direkt zum Thema dieser Arbeit gehört, so sei doch bemerkt, dass spätestens mit seiner Gründung die JM (eininge Jahrzehnte nach der HM!) eine konfessionelle Wende nahm.

Zum Zentralverein vgl. die zum 100jährigen Jubiläum erschienene Festschrift: Dobert, Reinhard: Zeugnis für Zion. Festschrift zur 100 Jahrfeier des Evang.-Luth. Zentralvereins für Mission unter Israel e.V., Erlangen 1971. Vgl. auch LeRoi: Evangelische Christenheit und die Juden Bd. II, 166 – 176.

kommt daran vorbei, das Problem des Antijudaismus / Antisemitismus zumindest zu thematisieren. Um die Frage der Verwicklung der christlichen JM in den allgemeinen Antijudaismus / Antisemitismus ausreichend differenzierend zu beantworten, fehlen zum großen Teil noch die kirchengeschichtlichen Grundlagenforschungen über die JM dieser Zeit überhaupt (vgl. 2.5.). Auch wenn schon für Berlin (Clark), Köln und Sachsen (Aring) sowie nun für Lehe einzelne Arbeiten vorliegen, so bleiben doch viele Aspekte - wie besonders die britische JM in Deutschland und Polen - noch weitgehend im Dunklen. Zwar kann wohl festgestellt werden, dass die JM nicht frei war von überkommenen Denkmustern und auch klassische antijudaistische Theologumena rezipierte⁹⁶⁶, doch eine derartig weitreichende Bewertung wie sie Brandau nach nur rund 30 Seiten (!) vorwiegend anhand der aus der späten zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stammenden Äußerungen Gustav Dalmanns und ansonsten in Abhängigkeit von Sekundärliteratur (und dabei noch ohne die für diese Frage wichtige Untersuchung von Clark) vornimmt, ist m.E. voreilig⁹⁶⁷. Brandau urteilt:

„Eingedenk aller notwendigen Differenzierungen und eingedenk der Tatsache, dass die Judenmission die einzige einigermaßen freundliche Begegnung mit Juden seitens der Kirche darstellte, war sie dennoch nicht 'die einzige Alternative zum einflußreichen Antisemitismus', weil sie selber in diesen involviert war. Deshalb muss dem bitteren Fazit von Julia Männchen zugestimmt werden, die im Blick auf das 19. Jahrhundert feststellt: '*Judenmission unterscheidet sich von der antisemitischen Bewegung in kaum mehr als der Wahl der Mittel.*' [Männchen, Julia: Gustav Dalmanns Leben und Wirken in der Brüdergemeinde, für die Judenmission und an der Universität Leipzig 1855 – 1902, Wiesbaden 1987, dort S. 79]. Auch die Judenmission partizipiert am allgemeinen gesellschaftlichen Assimilationsdruck. [Nur] Juden, die ihre Identität als Juden aufgeben, können in die bürgerlich – christliche Gesellschaft integriert werden. Alle anderen [...] sollen weiterhin ausgeschieden bleiben. Die Taufe wird zur Bedingung der Möglichkeit gesellschaftlicher Akzeptanz“⁹⁶⁸.

M.E. ist es sachlich falsch, die JM für den damals sicher existierenden Assimilationsdruck verantwortlich zu machen, da sie ihn weder hervorgebracht noch erhalten hat. Bezogen auf den VFILU fehlten die in allen Definitionen von Antijudaismus / Antisemitismus konstituierenden Elemente der feindlichen Einstellung gegenüber Juden und der daraus

965 Brandau, 26.

966 Brandau nennt hier z.B. die Relativierung der Offenbarung Gottes im AT im Lichte des Evangeliums, die Außerkraftsetzung des Bundes mit Israel, die schematische Gegenüberstellung von jüdischer Gesetzes- und christlicher Liebesreligion (Gesetz und Evangelium), die These von der Verwerfung Israels (a.a.O., 33f.).

967 Auch wenn er ansonsten die nach dem Zweiten Weltkrieg entstandene Debatte um die JM v.a. aus systematisch – theologischer Sicht gut aufbereitet.

968 A.a.O., 55f.

resultierenden Diskriminierung⁹⁶⁹. Ansonsten wäre es auch kaum zu erklären, weshalb Juden sich an die Agenten des Vereins wandten, um Taufunterricht zu erhalten und weshalb Neander und Hefter als Konvertiten nach Erhalt des „Entrébillets“ in die europäische Gesellschaft ausgerechnet in die Dienste eines Judenmissionsvereins traten. Wie die Darlegungen gezeigt haben, wollte man wenigstens in Lehe mit allem Ernst „Freund Israels“ sein, auch wenn man natürlich hoffte, dass der Jude seine jüdische Religion aufgab, um Christ zu werden. Doch dies entsprang subjektiv empfundener Liebe zu den Juden und zu Christus und ist nicht mit dem Wunsch nach Assimilation und Integration einer als störend oder gar bedrohlich wahrgenommenen Minderheit gleichzusetzen. Kirchengeschichtlich gesprochen betonte man gerade die Verbundenheit mit Israel, da „Jesus Christus ein geborener Jude sei“, statt die Distanz zu den „Juden und ihren Lügen“. Der paulinische Gedankengang in Röm. 9-11 hatte ein größeres Gewicht als die polemischen Äußerungen in 1. Thess. 2,14-16.

Angesichts der für den VFILU typischen Doppelstrategie, die sowohl den Mangel an christlicher Liebe Juden gegenüber, als auch den Mangel jüdischer Liebe Christus gegenüber wahrnahm und beidem abhelfen wollte, und in Anbetracht der auch in Lehe rund 100 Jahre nach der Vereinsgründung stattgefundenen „Reichspogromnacht“ ist es fast beklemmend zu sehen, dass nur äußerst wenig von der „Saat auf Hoffnung“ aufgegangen ist⁹⁷⁰.

969 Vgl. nur Dan, 556 und Thoma, 16f.

970 „Saat auf Hoffnung“ war der Titel einer von Delitzsch herausgegebenen judenmissionarischen Zeitschrift. Seiner Meinung nach war „Saat auf Hoffnung“ wegen der nur geringen Erfolge die eigentliche Devise der JM (vgl. Brandau, 28).

Anhang

Anhang 1:

Ludwig Harms und die Judenmission – zugleich ein Beitrag zur Diskussion um die Bedeutung der Eschatologie beim späten Harms

Während L. Harms seit seiner Zeit in Lüneburg und noch bis zur Gründung der Hermannsburger Mission die JM und besonders den VFILU unterstützte, scheint der einstige Freund der JM sich in späteren Jahren von der Judenmission distanziert zu haben. Diese Entwicklung soll, da es sich bei L. Harms um einen wichtigen Exponenten der norddeutschen EB handelt und seine Meinungsäußerungen auch in der judenmissionarischen Presse (kritische) Resonanz hervorriefen, in diesem Exkurs anhand von Quellen untersucht werden.

1. Ludwig Harms ein Gegner der JM?

Die Hermannsburger Mission hat unter Leitung von L. Harms niemals JM betrieben, sondern war immer der HM verpflichtet. Dennoch – oder gerade deswegen – werden um 1860 / 61 mehrere schriftliche Anfragen an L. Harms betreffend der JM gestellt. Auf diese Anfragen geht er im HMB No. 8 August 1861 ein. Dieser Text ist zentral für die Frage, ob aus dem einstigen Unterstützer der JM ein Gegner geworden war oder ob er schlicht all seine Arbeit auf die HM konzentrierte, ohne dass damit eine Abneigung gegenüber der JM verbunden war. Wegen der großen Bedeutung dieses Artikels, der auch in der judenmissionarischen Presse diskutiert wurde (s.u.), wird er hier gekürzt wiedergegeben:

„In der letzten Zeit bin ich in einer Menge von Briefen befragt worden um die Judenmission. Ich habe nicht Zeit gehabt, darauf zu antworten; ich will es hier, da noch etwas Raum ist, in der Kürze thun. Nachdem die Juden den HErrn Jesum verworfen haben, sind sie von Ihm wieder verworfen worden und haben aufgehört, das auserwählte Volk Gottes zu sein. Das Blut des HErrn Jesu, welches sie selbst über sich und ihre Kinder hergerufen haben, ist über sie gekommen und wird über ihnen bleiben, bis sie den erkannt haben, in welchen ihre Väter gestochen haben. Sie sind verblindet, und ihre Blindheit wird ihr Theil bleiben, bis die Fülle der Heiden wird eingegangen sein Röm. 11. Nachdem also die Juden Jesum verworfen und das Reich Gottes verloren haben, sind die Heiden an der Juden Stelle getreten und in das Reich Gottes eingegangen und dieser Eingang der Heiden in das Reich Gottes wird fort dauern, bis [...] alle Heiden in dasselbe werden eingegangen sein [...]. Ist das geschehen [die Bekehrung aller Heiden], sagt der Apostel, dann wird auch das ganze Israel selig werden, d.h. in die christliche Kirche eintreten, so daß ein jeder derselben durch den Gebrauch der in der christlichen Kirche befindlichen Gnadenmittel selig werden kann. Ist das geschehen, so kommt alsobald das Ende, denn dann hat die streitende Kirche auf dieser Erde ihren Zweck erreicht, Juden und Christen unter Ein Haupt, unter Christum zu vereinigen, und allen die Mittel zur Seligkeit darzureichen [...].* Demnach ist an eine Bekehrung Israels gar nicht eher zu denken, als bis die Fülle der Heiden wird eingegangen sein. So hartnäckig und so verstockt ist das Judenvolk, daß ihr hartes Herz durch nichts anders gebrochen werden kann, als daß sie sehen: alle Heiden sind uns voraus gekommen, wir allein sind zurückgeblieben. [...] Damit soll indeß nicht gesagt werden, daß bis zu der Zeit, daß alle Heiden

bekehrt sind, kein Jude sich bekehren könne. Nein einzelne haben sich bekehrt zu Christo und einzelne werden sich auch immer und zu jeder Zeit zu Christo bekehren, das sind die, welche in der Bibel die Uebrigen genannt werden, oder auch die Wahl [Röm 9,27; 11,7]. Nachdem aber die Fülle der Heiden eingegangen sein wird, wird auch noch Israel im Ganzen sich bekehren. [...] Die Predigt an das Judenvolk hilft nichts, sie sind verstockt, bis die Fülle der Heiden wird eingegangen sein. Die einzelnen, die bis dahin eingehen, kommen von selbst, es ist ihnen ja auch allenthalben Gelegenheit dazu geboten. Sie leben mitten unter der Christenheit und die Kirchen stehen ihnen offen. In der Regel aber wollen sie * nicht kommen; selbst da, wo sie in einer geistlich erweckten und bewegten Gemeinde leben, geht das alles so spurlos an ihnen vorüber, daß nicht einmal ihre Neugierde erregt wird, zu fragen, was doch das sein möge! In dieser entsetzlichen Gleichgültigkeit gegen das Christenthum, oder in der bittersten Feindschaft wider das Christenthum offenbart sich klar, daß sie verstockt sind. Dazu ist es bekannt, daß unter 100 Einzelbekehrungen kaum eine aufrichtig ist. Wem also wirklich an der Bekehrung Israels gelegen ist, der wende sich mit ganzer Macht auf die Bekehrung der Heiden. Wenn die Fülle der Heiden eingegangen sein wird, dann wird auch Israel noch eingehen, und dann ist das Ende da. Die Träume endlich von der Rückkehr der Juden in das gelobte Land, von einem Wiederaufbau Jerusalems, von einem judenchristlichen Reiche in Kanaan, als Mittelpunkt und Haupt der ganzen Christenheit, sind weiter nichts als Träume und geradezu der hl. Schrift entgegen. Gott bewahre uns vor Träumen und gebe uns ein besonnenes und nüchternes Herz“⁹⁷¹.

Die Haltung von L. Harms zur JM, die in diesem Artikel im HMB zum Ausdruck kommt, steht in Spannung zu deren reger Unterstützung durch L. Harms bis ungefähr 1849/50. Aus Sicht von in der JM Engagierten müssen diese Aussagen – ohne die Vorgeschichte von L. Harms an diesem Punkt zu kennen – ablehnend bis feindlich gewirkt haben. Zwar entspricht der Topos der Verwerfung der Juden durch Gott nach der Ablehnung und Kreuzigung Jesu durchaus noch dem Denken innerhalb dieser Kreise, aber das von L. Harms unter Hinweis auf Röm 11 dargestellte heilsgeschichtliche Schema führt die JM in der Gegenwart ad absurdum. Denn weshalb sollte sie betrieben werden, wenn „an eine Bekehrung Israels gar nicht eher zu denken [ist], als bis die Fülle der Heiden wird eingegangen sein“? Bis zu diesem Punkt in der Zukunft werden laut L. Harms Israel und die (heidenchristliche) Kirche getrennte Wege gehen, wobei die Kirche seit der Verwerfung des „alten Gottesvolkes“ das Heilserbe Israels angetreten hat; die Vorstellung von der Substitution Israels durch die Kirche klingt hier deutlich an. Erst unmittelbar vor dem „Ende“, wenn „alle Heiden“ bekehrt wurden, „wird auch das ganze Israel selig werden, d.h. in die christliche Kirche eintreten, so daß ein jeder derselben durch den Gebrauch der in der christlichen Kirche befindlichen Gnadenmittel selig werden kann“. Dabei denkt L. Harms nicht daran, dass sich durch das Zusammenkommen der beiden Gottesvölker das Wesen der neuen Gemeinschaft verändert – vielmehr wird sich Israel einseitig an die

Kirche assimilieren. Mit der Vereinigung von Juden und (Heiden-) Christen hat die Kirche auf dieser Erde ihren Zweck erreicht – die Einheit von Juden und Heiden unter dem einen Haupt Jesus Christus⁹⁷², so dass „alsobald das Ende“ kommen kann. Die Heilsgeschichte findet damit ihren Abschluss.

Abseits von diesem „eschatologischen Fahrplan“ rechnet L. Harms nur mit Einzelbekehrungen von Juden, die es auch schon immer gegeben hätte. Unklar bleibt dabei, wie er diese begründet, da er doch scheinbar das Judenvolk für „so hartnäckig und so verstockt“ hält, „daß ihr hartes Herz durch nichts anders gebrochen werden kann, als daß sie sehen: alle Heiden sind uns voraus gekommen, wir allein sind zurückgeblieben“. Diesen Äußerungen scheinen auch bittere eigene Erfahrungen zugrunde zu liegen, da er weiter unten schreibt, dass selbst in den Juden, die „in einer geistlich erweckten und bewegten Gemeinde leben“ noch nicht einmal Neugierde für das Evangelium geweckt wurde⁹⁷³. „In dieser entsetzlichen Gleichgültigkeit gegen das Christenthum, oder in der bittersten Feindschaft wider das Christenthum offenbart sich klar, daß sie verstockt sind“. Auch zweifelt L. Harms ohne nähere Begründung die Aufrichtigkeit der allermeisten Judenbekehrungen an. Besonders aber lehnt er die zionistischen „Träume“ „von der Rückkehr der Juden in das gelobte Land, von einem Wiederaufbau Jerusalems, von einem judenchristlichen Reiche in Kanaan, als Mittelpunkt und Haupt der ganzen Christenheit“ ab, da sie der heiligen Schrift geradezu entgegen seien – aber auch hier nennt er nicht die entsprechende Schriftstelle. Der Hintergrund von L. Harms' Ablehnung dieses „Lieblingsprojekts“ vieler Erwecker⁹⁷⁴, nachdem auch er noch 1848 für die Mission in Jerusalem gespendete hatte, wird am ehesten in CA 17 und im anglikanisch – unierten Charakter des englisch – preußischen Bistums in Jerusalem zu suchen sein⁹⁷⁵. Bei L. Harms traten inzwischen immer stärker konfessionelle Züge hervor.

Als Folge dieser heilsgeschichtlichen Überlegungen, in der nur Einzelbekehrungen von Juden einen Raum haben, scheint die JM in L. Harms' Denken keinen Platz mehr zu haben. Die Zeit einer allgemeinen Judenbekehrung ist noch nicht reif und am Ende werden sich die Juden wie von selbst der Kirche zuwenden, wenn sie sehen, dass sie „allein“ zurückgeblieben sind. Dann wird es der organisierten JM nicht mehr bedürfen. Die wenigen Einzelnen, die sich bis dahin

972 Vgl. Eph 2,11-22.

973 Nicht verifizierbar war, ob zu L. Harms Zeiten Juden in Hermannsburg wohnten. Allerdings berichtet Haccius 1896 im HMB davon, dass eine Hermannsburger Jüdin, die aus der hiesigen jüdischen Kaufmannsfamilie stamme, am 21. September 1896 durch ihn im Henriettenstift in Hannover getauft worden sei. Nach vielen Jahrzehnten, wo die Familie bereits das erweckte Gemeindeleben in Hermannsburg gesehen habe, sei diese Tochter nun die „Erstlingsgabe“ (vgl. HMB 1896 No. 10 Oktober, 217).

974 Vgl. Exkurs 2.

975 Vgl. BSLK, 72.

bekehren würden, hätten als Anlaufpunkte die christlichen (erweckten?) Gemeinden. Die einfache kirchliche Präsenz reiche daher als JM aus⁹⁷⁶. Oder vom heilsgeschichtlichen Standpunkt aus formuliert: „Wem also wirklich an der Bekehrung Israels gelegen ist, der wende sich mit ganzer Macht auf die Bekehrung der Heiden“ - HM ist die beste JM.

2. Reaktionen auf die Äußerungen von L. Harms

Das von Freunden der JM die Stellungnahme von L. Harms im unter Erweckten weitverbreiteten HMB als Frontalangriff auf die Legitimität der JM wahrgenommen werden musste, liegt auf der Hand. Über mehrere Jahre scheinen diese Äußerungen diskutiert worden zu sein: So finden sich in DE sowohl im Folgejahr des Artikels von L. Harms, also 1862, als auch noch rund sieben Jahre danach und ca. drei Jahre nach dem Tode Harms, also 1868, dem Stil der Zeitschrift entsprechend, anonym erschienene Aufsätze zu den Bemerkungen im HMB. Die Kritik an der Opposition zur organisierten JM selbst in frommen Kreisen kommt darin genauso zum Ausdruck wie theologische Grundaussagen der Befürworter der JM.

Der L. Harms' Artikel wird vollständig in der Januarausgabe von DE abgedruckt⁹⁷⁷, worauf zwei Stellungnahmen folgen. Beide sind von hohem Respekt gegenüber diesem „auserwählten Rüstzeug Gottes“ geprägt, aber gleich zu Beginn der ersten Antwort auf L. Harms wird festgestellt, dass auch er „in manchen Stücken auch irrige Ansichten haben mag, die sich mit dem Worte Gottes nicht vereinigen lassen“⁹⁷⁸.

Methodisch wird scharfe Kritik an L. Harms geübt, dass er eine solch wichtige Frage, die in einer „Menge von Briefen“ an ihn gerichtet worden sei – was für ein wachsendes Interesse an der Mission unter Israel spräche – nur „in der Kürze“ abfertige, weil „noch etwas Raum“ im Blatt sei: „Irren wir uns vielleicht, wenn wir sagen, daß schon hierin sich eine unchristliche Geringschätzung und Verächtlichkeit der Judenmission kund giebt. Ueber eine Sache 'in der Kürze' so aburtheilen, ist freilich leichter als in dieselbe eingehen und sie erst untersuchen, um

976 L. Harms hat hier zweifelsohne die (nord-) deutsche Lage vor Augen, wo die Juden in der Tat „mitten unter der Christenheit“ leben. In Polen bzw. den preußischen Ostprovinzen war die Lage z.T. erheblich anders, da dort zum einen große geschlossene jüdische Ansiedlungen, teilweise rein jüdische Dörfer, bestanden und andererseits die dortige katholische Kirche den Juden nicht „allenthalben Gelegenheit“ dazu bot, den christlichen Glauben kennen zu lernen.

977 Vgl. DE 18 No.1 (1862), 15-17.

978 A.a.O., 14. Dass L. Harms auch die Auffassung vertrat, dass die Christen nicht ohne Schaden das Alte Testament vernachlässigen, wird in seinen Predigten deutlich [vgl. Harms: Epistelpredigten (Ep. Fest der Reinigung Mariä), 206].

sich da Urtheil zu bilden und zu begründen⁹⁷⁹. Insbesondere eine Begründung unter Bezugnahme auf das Alte Testament wird vermisst⁹⁸⁰.

Die Argumentation dreht sich aber v.a. um die endzeitliche Deutung von Röm 11 bei L. Harms. Zunächst wird bestritten, dass das griechische „Pläroma“ (sic) (V.25) mit „alle Heiden“ übersetzt werden dürfe⁹⁸¹. Zur Deutung von V. 26a „dann wird auch ganz Israel selig werden“ wird bemerkt, dass L. Harms eine mittlere Position einnehme, indem er „eine künftige, allgemeine Bekehrung der leiblichen Nachkommen Jakobs“ annehme⁹⁸². Hierin unterscheidet er sich positiv von „von Vielen der andern Gegner der Judenmission“⁹⁸³, die die Juden als ewig verworfenes Volk ansehen und das leibliche Israel durch das geistliche, die Kirche, völlig ersetzt sehen (Substitutionstheorie). Einschränkend wird jedoch mit Verweis auf Röm 11,23 bemerkt: „Aber das Resultat [...] zu dem Beide, diese Gegner und Pastor Harms gelangen, ist denn doch so ziemlich dasselbe [...], daß es um die Hoffnung für Israel sehr mißlich aussieht. [...] Harms] sagt also nur: Israel *kann* selig werden. Aber die Frage ist doch nicht das Können, um eine bloße Möglichkeit, sondern [...] um die Gewißheit“⁹⁸⁴. Auch wendet sich der Autor gegen die Harmssche Explikation des Ausdrucks „selig werden“, „d.h. in die christliche Kirche eintreten, so daß ein jeder derselben durch den Gebrauch der in der christlichen Kirche befindlichen Gnadenmittel selig werden kann“⁹⁸⁵. Dabei wendet sich die Kritik v.a. gegen die betonte Bedeutung der Sakramente, die zu einer Bekehrung noch mit dazu kommen müssten, damit die Möglichkeit des „Selig-werdens“ bestehe. Diese Haltung wird als „unbiblische aus dogmatischer Befangenheit hervorgegangene Verkehrung – nicht zu sagen Verdrehung“ des Ausdrucks „selig werden“ gewertet⁹⁸⁶. Im Kontrast zu der offenbar von Bibel und Bekehrung geprägten Frömmigkeit des Autors wird die konfessionell-lutherische Betonung der Taufe durch L. Harms deutlich erkennbar. Dass die Haltung des Verfassers dabei keine Ausnahme ist, sondern in judenmissionarischen Kreisen durchaus geläufig war, kann daraus ersehen werden, dass viele der Judenmissionare keine Ordinierten waren und nach erfolgter Bekehrung von Juden diese dann fast pro forma an die Ortsgemeinden verwiesen wurden. So hatte auch der VFILU keine ordinierten Missionare⁹⁸⁷.

979 A.a.O., 18.

980 Vgl. ebd.

981 Beleg hierfür ist die Verwendung von „Pläroma“ [so im Original gedruckt] in Gal 4,4 (vgl. a.a.O., 19).

982 A.a.O., 20.

983 Ebd.

984 Ebd. Sperrung im Original.

985 A.a.O., 23.

986 Ebd. Außerdem spreche L. Harms eigener „eschatologischer Fahrplan“ dagegen, denn wann sollen die Juden die Gnadenmittel empfangen, wenn 'alsobald' nach ihrer Bekehrung das Ende komme?

987 Auch wenn man sich um die Ordination von Hefter bemühte (vgl. 7.3.). Dies scheint jedoch keine Bedingung gewesen zu sein. Praktischerseits mag dies auch darin begründet sein, dass ordinierte Pfarrer nur selten die Mühen eines Reisedienstes als Judenmissionar auf sich nehmen wollten. Die einzige mir bekannte

Biblich begründet wird die Opposition zu L. Harms – nicht zu Unrecht – v.a. mit dem Wirken des „Heidenapostels“ Paulus (Gal 2,7): „Noch größere Blößen“ (!) gebe sich Harms dadurch, dass er behauptet – unter Verweis auf Paulus –, dass man für die einzelnen zu erwartenden Bekehrungen von Juden vor der allgemeinen Judenbekehrung keine eigene JM benötige⁹⁸⁸. Gerade die *Praxis* von Paulus, der nach der Apg immer zunächst die Juden aufgesucht habe, ermahne und ermuntere zur JM. Aber auch die *Worte* des Apostels, insbesondere Röm 1,16, sprächen gegen die Meinung von L. Harms, dass alle JM vergeblich sei:

„Widerspricht nicht dies klare Zeugniß [Röm 1,16] mit aller Entschiedenheit einer solchen aus der Luft gegriffenen Behauptung, der Apostel habe gewußt, daß alle seine Predigt doch nichts helfen würde? Ist Pastor Harms Behauptung richtig, so muß des Apostels Zeugniß falsch sein [...] Wir wiederholen, daß das Verhalten des Apostels Paulus, weit entfernt, uns von der Judenmission abzumahnern, uns vielmehr auf ernstlichste und dringendste dieselbe empfiehlt und einschärft“⁹⁸⁹.

Aus der Praxis des Apostels, der, obwohl er Heidenmissionar war, sich immer zunächst den Juden zuwendete, leitet der Verfasser auch die - mit direkter Kritik an Harms verbundene - Forderung an die gegenwärtige organisierte HM mit ihren Missionswerken, Missionsfesten und Missionsstunden ab, stärker auch – dem Beispiel Paulus folgend - sich der JM zuzuwenden, die bislang vollkommen vernachlässigt worden sei⁹⁹⁰.

Die biblische Begründung ist ein Verständnis des Missionsbefehls Mt 28,19.20, das unter der Aufforderung „Prediget das Evangelium *aller* Creatur“ auch die Juden mit einschließt⁹⁹¹. Von daher wird für die JM die gleiche Aufmerksamkeit eingefordert wie für die HM.

JM mit eigenen Judenmissionaren sei nur dann überflüssig, wenn alle Christen ihren Missionsauftrag an den unter ihnen lebenden Juden wahrnehmen würden. Insoweit reiche also

Ausnahme ist Missionar Kalthoff vom RWVI, der sein Pfarramt gegen den Missionsdienst unter Juden tauschte.

988 Vgl. DE 18 No.1 (1862), 24. Es geht hier vermutlich um Apg 13,46 und 18,6.

989 A.a.O., 26f.

990 „Selbst diejenigen Missionsgesellschaften, die sich vorzugsweise mit der Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden beschäftigen, [sollten] die Juden nie übersehen und vergessen, sondern ihre Missionare insbesondere anweisen [...], die verlorenen Schafe des Hauses Israel gewissenhaft und sorgfältig zu bedenken. Es werden, Gott Lob, im deutschen Vaterlande viele Missionsstunden und Missionsfeste gefeiert; viele Missionsansprachen und Missionspredigten gehalten, viele Gebete für die Ausbreitung des Reiches Gottes zum Herrn gerichtet; aber es ist eine große Seltenheit, bei diesen Gelegenheiten auch nur *Ein* Wort zu hören, das der armen Juden gedenkt; für sie allein * hat man kein Herz, eine Fürbitte einzulegen. Man benutzt die lieblichsten und tröstlichsten Verheißungen, die dem Volke Israel gegeben sind, um durch diese Verheißungen für die Heidenmission Eifer und Liebe zu erwecken; aber an den Juden, von denen doch der Text redet, die also, so zu sagen, auf dem Wege liegen, wie jener Mensch der unter die Mörder gefallen war, geht man vorüber wie jener Levit und der Priester; man kümmert sich nicht im Geringsten um sie. Es hätte sich wahrlich einem Manne, wie Past. Harms, der bereits so viele Missionare ausgesendet hat, und der an das Beispiel des Apostels Paulus erinnert, besser geziemt, seinen Missionaren die Weisung zu geben, wie Paulus stets und überall in Fürbitte und Predigt auch des Saamens Jakobs zu gedenken, statt in seinem Missionsblatt so öffentlich die Judenmission für unnütz und überflüssig zu erklären, und so die Christen eigentlich vor derselben zu warnen, oder wenigstens von derselben abzumahnern“ (a.a.O., 27f.).

die bloße Präsenz von christlichen Gemeinden nicht aus. Keinesfalls sei davon auszugehen, dass die Juden von alleine zur Gemeinde kommen würden, da dies ja schon bei Christen nicht der Fall sei. Der Autor geht damit weit über die optimistische Einschätzung von L. Harms hinaus, der, wahrscheinlich die Hermannsburger Gemeinde vor Augen habend, meinte, dass jede christliche Gemeinde ein Missionsposten für die in der Parochie lebenden Juden sei⁹⁹². Diese Äußerung hat offenbar auf L. Harms Eindruck gemacht (s.u.).

Relativ breiten Raum nimmt die abschließende Replik auf L. Harms Feststellung ein, dass die mit der allgemeinen Bekehrung Israels verbundene Hoffnung auf eine Rückkehr der Juden nach Palästina und eine „Wiederherstellung eines israelitischen Reiches“ ein der Bibel entgegen stehender Traum sei⁹⁹³. Im Unterschied zu L. Harms, der keine Belegstellen genannt hat, und unter Hinweis auf den zu den „alten Tröstern“ gehörenden Starke, wird mit vielen Bibelstellen nachgewiesen, dass dieser „Traum“ durchaus biblische Substanz habe⁹⁹⁴. Die umfangreiche Argumentation verrät nicht nur den biblizistischen Standpunkt des Verfassers, diesen teilt er mit L. Harms, sondern auch die chiliastische, genauer die oft prämillenaristische Tendenz der JM. L. Harms dagegen lehnt zumindest, CA 17 folgend, diese Auffassung als offizielle Lehrmeinung ab (s.u.).

Somit ist der Vorwurf, L. Harms hege „Feindschaft gegen die Judenmission“⁹⁹⁵, v.a. in abweichenden Auffassungen über die „letzten Dinge“ begründet.

Gleich im Anschluss an diesen Artikel gegen L. Harms wird eine zweite Erwiderung unter dem Titel „Die Juden-Mission. Eine Erwiderung auf Pastor L. Harms Erklärung über dieselbe“ abgedruckt. Auch diese erscheint anonym, wobei jedoch mit guten Grunde die Autorenschaft dem Elberfelder und späteren

991 Vgl. a.a.O., 17.

992 „Wir wollen gerne zugeben, daß die Judenmission [und besondere Judenmissionare] [...] unnützlich und überflüssig wären; aber das ist nur dann der Fall, wenn die Christen insgesamt wahre Christen, ächte Glieder des Leibes Christi wären, die sich angetrieben fühlten, durch ihr ganzes Leben, in Wort und Wandel, Israel zu locken, ihnen Christum zu verkündigen, wenn die Christen im Allgemeinen den einzelnen nachgehen, mit ihnen über ihr Seelenheil sprechen, aus der Schrift ihnen darthun möchten [...], daß der Messias gekommen, daß in keinem Andern Heil ist, als in Jesu Christo - [...] dann wäre allerdings eine besondere Judenmission für die Juden wenigstens überflüssig, die unter Christen leben. So lange das nicht der Fall ist, wird es nöthig sein, eine Judenmission zu haben, wenn auch nur diese Einzelnen kommen sollen. Aber zu sagen, sie kommen von selbst, ist eine Sprache, die nach unserer Meinung dem Worte Gottes ganz fremd ist, die wir weder aus dem Munde des Herrn, der den Einzelnen nachging und sie mit aller Mühe und allem Fleiß suchte, vernehmen, noch aus dem Verhalten irgend eines Apostels lernen; es ist eine Sprache, die eines christlichen Predigers unwürdig ist und von der man wünschen muß, * sie möchte keinen Menschen, am wenigsten Ungläubigen, bekannt werden“ (a.a.O., 29f.; vgl. auch schon a.a.O., 28f.).

993 Vgl. a.a.O., 31f.

994 Am Ende heißt es scharf gegen L. Harms: „Wer also von der 'Rückkehr der Juden in das gelobte Land' u.s.w. sagen kann, sie sei 'der heil. Schrift geradezu entgegen;' oder wer diese Lehre für 'Träume' [...] erklären kann [...], der thue es. Die Träume und Meinungen aber, die der heil. Schrift geradezu entgegen sind, werden bei denen sein, die die Schrift verkehren, aber nicht bei der Judenmission, die bei dem einfachen Wort der Schrift bleibt“ (a.a.O., 32).

995 A.a.O., 22.

Londoner Judenmissionar Ferdinand Wilhelm Becker zugeschrieben werden darf⁹⁹⁶, der zur Zeit des Artikels von L. Harms in Hamburg eingesetzt war und von dort aus auch in das Hannöversche Missionsreisen unternahm. In diesem Zusammenhang wird er mit Sicherheit auf die betreffenden Passagen im HMB, das in der Region eine weite Verbreitung fand, angesprochen und zur Stellungnahme genötigt worden sein⁹⁹⁷.

Becker erhebt die gleichen Einwürfe gegen L. Harms wie schon der anonyme Autor zuvor. Über diesen hinausgehend führt Becker jedoch zusätzlich zum Wirken von Paulus noch das Wirken von Jesus als Rechtfertigung für die JM und gegen die These der Verworfenheit der Juden an. Nachdem die Juden bereits das Urteil über Jesus gesprochen habe, habe er noch für sie gebetet (Lk 23,34) und der Auferstandene habe den Jüngern befohlen, in Jerusalem anzufangen mit der Predigt (Apg 1,6)⁹⁹⁸. Von dieser Beobachtung ausgehend stellt Becker mit Paulus Worten gegen L.Harms die Frage: „Hat denn Gott sein Volk verworfen?“ (Röm 11,1). Denn warum sollte Jesus für sie beten und ihnen predigen lassen, wenn er nicht mit Erfolg rechnete und sie verworfen hätte? Auch das Pfingstwunder, bei dem Tausende von Juden sich bekehrt haben, dient Becker als Beleg dafür, dass JM nicht vergeblich sein kann: „Hat aber die Predigt zu jener Zeit den Juden geholfen [Massenbekehrungen zu Pfingsten], welche unmittelbar den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt und gerufen hatten: Hinweg mit ihm! Kreuzige, * kreuzige ihn! Sein Blut komme über uns und über unsre Kinder – warum sollte sie den jetzt Nichts helfen? Herr Past. Harms sagt: 'Sie sind verstockt.' Aber warum [waren] denn Jene besser? War ein Saulus besser [als die Juden heute] [...]?“⁹⁹⁹.

Das besondere Augenmerk von Becker liegt – außer auf der generellen Verteidigung der JM – v.a. auf der Widerlegung von L. Harms Behauptung, dass von 100 Bekehrungen kaum eine aufrichtig sei: „Was die Erfahrungen von Past. Harms in dieser Hinsicht sein mögen, ist uns nicht bekannt, doch wissen wir, daß er Gelegenheit gehabt hat an einer lange in seiner Nähe wohnenden getauften Familie das Gegenteil wahrzunehmen. Aber aus dem Bericht eines Vereins von Freunden Israels in Straßburg, den derselbe nach einer 25jährigen Beschäftigung mit vielen einzelnen getauften Juden kürzlich herausgegeben hat, ersehen wir, daß Herrn Past. Harms Angabe mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt“¹⁰⁰⁰. Im Folgenden zitiert Becker aus der

996 Ferdinand Wilhelm Becker (1798-1863) wurde erweckt durch August Döring, als dieser in sein Geschäft kam und ihn fragte, ob er „Jesus liebhaber“. Auf Kosten der Elberfelder Missionsgesellschaft geht er an Jänickes Missionsseminar, um dort zum Heidenmissionar ausgebildet zu werden. In Berlin wurde in Becker durch den englischen Gesandten Rose, der in enger Beziehung zur noch jungen LSPCJ stand, die Liebe zur JM geweckt. Er trat in den Dienst der LSPCJ und arbeitete mit Missionar McCaul zusammen in Warschau, „wo sie unter den dort lebenden rund vierzigtausend Juden ein weites Arbeitsfeld fanden“. Die dortige Reformierte Gemeinde war beiden Stützpunkt und Rückhalt. Ihre Tätigkeiten waren neben Besuchen von Juden, Traktat- und Bibelverteilung v.a. die Gründung von Hilfsvereinen (Posen, Breslau, Oletzko) und ausgedehnte Missionsreisen nach Galizien, Posen und Schlesien. Hierbei stießen sie auch bei den Juden auf große Offenheit für den christlichen Glauben. Bemerkenswert ist v.a die Einrichtung eines „Arbeitshauses“ für Taufbewerber. Ähnlich wie die Anstalten in Düsselthal sollte es dazu dienen, Konvertiten, die nach der Taufe aus ihren sozialen Umfeld gerissen wurden, zumindest eine geringe wirtschaftliche Existenz zu sichern. Nach dem Weggang von McCaul übernahm Becker die Leitung der Missionsarbeit in Polen, die bis 1855 insgesamt 361 Taufen vorweisen konnte. In diesem Jahr mußte auf Grund eines Verbots durch die russischen Behörden die Missionsarbeit in Polen eingestellt werden. Becker fand eine neue Wirkungsstätte in Hamburg, von wo aus er in Norddeutschland zahlreiche Juden besuchte (Vgl. zur Biographie von Becker Aring: Christliche Judenmission, 30-33).

997 Die Argumentationslinie in DE entspricht derselben, wie sie bei Aring für die Äußerung Beckers in SaH beschrieben wird. Auch werden sowohl in SaH als auch in DE Beispiele aus der Straßburger JM erwähnt, die beweisen sollen, dass Judenbekehrungen durchaus nicht per se verdächtig sind (vgl. a.a.O., 32).

998 Vgl. a.a.O., 34.

999 Vgl. a.a.O., 35f.

1000 A.a.O., 36. Stimmt die Bemerkung zu L. Harms, dann hat er entweder die Begegnung schlicht

genannten Schrift eine Statistik über das weitere Ergehen einiger Konvertiten (von 50 sind drei Pastoren, einer Missionar in Afrika und noch einer Missionar der LSPCJ geworden) sowie Sterbeberichte von getauften Juden¹⁰⁰¹.

L. Harms scheint nie zu den gegen ihn erhobenen Einsprüchen schriftlich Stellung genommen zu haben. Auch die Diskussion in DE über den Artikel im HMB setzt bald aus, obwohl angekündigt worden war, die Reihe der „Berichtigungen“ über den Aufsatz von L. Harms in späteren Ausgaben fortsetzen zu wollen¹⁰⁰²; weitere Artikel für DE lagen also vor oder waren vom Herausgeberkreis um Hartmann geplant. Doch erst 1868, also sechs Jahre später, drei Jahre nach L. Harms Tod, wird das Thema (diesmal in einem positiveren Ton) wieder aufgenommen.

3. Die Äußerungen von L. Harms zur JM nach 1861

Aus der Zeit nach den kritischen Äußerungen zur JM im HMB liegen verschiedene andere Zeugnisse von L. Harms vor, die auch bei der Bewertung der vorherigen Aussagen weiterhelfen.

Besonders auf die Bedeutung der von L. Harms herausgegebenen Evangelien- und Epistelpredigten¹⁰⁰³ für eine differenzierte Wahrnehmung seiner Haltung zur JM hat schon Adloff hingewiesen. Darüber hinaus sind aber noch besonders einige seiner Briefe heranzuziehen.

Der Feststellung von Adloff ist zuzustimmen, dass der in DE geäußerte Protest „nicht ganz ohne Eindruck auf Harms [... blieb], wenn er in der Epistelpostille zum 2. Advent im Anschluß an Röm 15,8 betont, es sei 'für uns eine Schande ..., daß in unserm Lande, in unsern Städten und Dörfern noch Juden sind. Das ist unsere Schuld' [Ep. 19 (2. Advent)]. Es fehle an christlicher Liebe und an christlichem Ernst, es fehle vor allem an einem vorbildlichen christlichen Wandel. '... was wollen wir antworten, wenn sie (die Juden) uns nun sagen: warum sollten wir Christen werden? z.B. ... was das dritte Gebot betrifft, da sind wir Juden noch viel besser, wie ihr Christen'¹⁰⁰⁴. Damit wird von L. Harms die klassische Klage der JM aufgenommen, dass es nämlich den Juden gegenüber an Liebe seitens der Christen mangle. Gleichzeitig wird – typisch für L. Harms - , die Bedeutung des usus legis in renatis (insbesondere die Sonntagsheilung) betont, wobei dies diesmal in ausgesprochener missionarischer Absicht geschieht¹⁰⁰⁵. Außerdem erscheint in der Adventspredigt auch der gleiche Gedanke, der schon in DE geäußert wurde; dass die organisierte JM dann nicht mehr erforderlich sei, wenn die ganze Gemeinde es als ihre missionarische Pflicht ansehe, den Juden gegenüber in Wort und Tat ein Zeugnis des Glaubens abzulegen. So deutlich wie an keiner anderen Stelle hebt L. Harms schließlich auch in derselben Predigt hervor, dass die JM den gleichen Rang habe wie die HM:

„Wir sollen thun was wir können, daß Juden und [!] Heiden Gottes Wahrheit und Barmherzigkeit preisen. Ist Jesus allein für uns gekommen? sollen wir allein Weihnachten

vergessen oder ihr vor dem Hintergrund negativer Erfahrungen mit Konvertiten nicht einen allzu hohen Rang beigemessen.

1001 Vgl. a.a.O., 38. Für Letztere wird dort als Beleg das MBRW Nr. 8 August 1861 angegeben.

1002 Vgl. a.a.O., 39.

1003 Erscheinungsjahre: 1858-1860 erschienen Evangelienpredigten bzw. Epistelpredigten (1863-1865) (vgl. Grafe, 230).

1004 Vgl. Adloff, 251.

1005 Vgl. auch Harms: Epistelpredigten (Ep. Sonntag Okuli), 367.

feiern? Nein, er ist auch *für die Juden* gekommen [!], auch *die Juden* sollen Weihnachten feiern [!]. Wir lesen in unsrer Epistel, *daß Jesus Christus ein Diener der Beschneidung gewesen ist, um der der Wahrheit willen Gottes, zu bestätigen die Verheißung, den Vätern geschehen* [!]. Und auch *zu den Heiden* will Jesus kommen, auch *die Heiden* sollen Weihnachten feiern“¹⁰⁰⁶.

In dieser Predigt ist nichts davon zu spüren, dass L. Harms davon ausgeht, dass die Juden bis zur vollständigen Bekehrung der Heiden und erst am Ende der Zeiten bekehrt werden. Vielmehr erscheinen JM und HM als zwei parallele Vorgänge. Kein Wort von einer Verwerfung ist zu lesen. Jesus ist „auch *für die Juden* gekommen“, die auch „Weihnachten feiern“ sollen. Jesus Christus ist nicht die Krise für Israel, der Stein des Anstosses, sondern er war „Diener der Beschneidung“, um die Verheißung der Väter zu bestätigen. Davon, dass die Juden dadurch, dass sie Jesus verworfen haben, diese Verheißungen an die Kirche als das „neue Israel“ verloren haben, ist in dieser Predigt nichts zu spüren.

Die Predigt zum 2. Advent scheint geradezu der Gegenpol zu den Äußerungen von L. Harms im HMB zu sein. Dies gilt auch für die praktischen Schlussfolgerungen. Zwar denkt L. Harms auch hier ekklesiozentrisch¹⁰⁰⁷, aber hier bleibt Gott der Souverän; der ggf. über die Verwerfung entscheidet. Und so kann er, während er im HMB die Ansicht vertrat, die beste JM sei die Konzentration auf die HM, in der Epistelpredigt folgern:

„Darum laßt uns in dieser heiligen Zeit anfangen, recht brünstig für die armen Juden zu beten, die unter uns wohnen, lasset uns oft von dem HErrn Jesu, unserm lieben Heiland, mit ihnen reden, damit sie sich bekehren zu dem, in welchen ihre Väter gestochen haben, lasset uns in allen christlichen Tugenden ihnen ein Vorbild geben und vor aller unchristlichen Lieblosigkeit uns hüten, damit sie entweder Christen werden und mit uns den Heiland anbeten, oder es unter uns nicht aushalten können und von uns wegziehen müssen, weil Gottlose es nie lange unter den Frommen aushalten können um des Stachels willen in ihrem Gewissen. Jedenfalls wird dann die Wahrheit der Verheißung Gottes an ihnen bestätigt. Bekehren sie sich, so erkennen sie und glauben, daß *Jesus der ihren Vätern verheißene Messias ist*. Bekehren sie sich nicht, so bestätigt sich *die Wahrheit an ihnen: Sein Blut komme über uns und unsre Kinder!*“¹⁰⁰⁸

Dieser Wandel in der Haltung von L. Harms wurde auch in judenmissionarischen Kreisen bemerkt und begrüßt. So wird die Kontroverse in DE um die Äußerungen im HMB damit abgeschlossen, dass man L. Harms posthum würdigt und auf seine Epistelpredigten und den darin anklingenden zumindest teilweise vollzogenen Meinungswechsel verweist¹⁰⁰⁹. Harms äußere sich besonders in der Adventspredigt „auf eine Weise, der man es abfühlt, daß dem Manne, der so spricht, die Bekehrung des Volkes Israel innige Herzenssache ist, und daß er aus

1006 Harms: Epistelpredigten (Ep. 2. Advent), 19. Kursiv im Original gesperrt.

1007 Es geht L. Harms nicht um einen rein christlichen Ort, sondern um die Wirkung des göttlichen Wortes, dass „nicht leer zurück kommt“ (gegen Adloff, 252).

1008 Harms: Epistelpredigten (Ep. 2. Sonntag im Advent), 19f. Kursiv im Original gesperrt gedruckt.

1009 Vgl. DE 24 No. 3.4. (1868), 58. Außer auf die Predigt zum 2. Advent wird auch noch auf die Himmelfahrtspredigt Bezug genommen und beide werden auszugsweise zitiert. Das Wort „teilweise“ bezieht sich darauf, dass L. Harms in der Himmelfahrtspredigt weiterhin die Vorstellung vom 1000jährigen Reich ablehnt (vgl. a.a.O., 60).

der Tiefe seiner Seele seufzt: Ach wüßten es doch alle Leute, die Du mit Deinem Blut erkaufst, wie schad' es ist, daß nicht noch heute Dir alles in die Arme lauft“¹⁰¹⁰.

Unabhängig von den Äußerungen in den Epistelpredigten sprechen auch zwei Briefe von L. Harms nach Australien, der erste darunter noch aus dem Dezember 1861, für ein Umdenken von L. Harms bezüglich der JM. Im ersten Schreiben (vom 08.12.1861) teilt L. Harms dem Schriftführer des Missionskomitees, Pastor G.J. Rechner in Lights-Paß / Australien mit¹⁰¹¹, dass er entsprechend der Bitte von Rechner dem RWVI „2 £ gesandt [habe und], auch gebeten [habe], Ihnen Quittung zu senden und 6 Expl. Miss.blätter für Israel regelmäßig p.Post“¹⁰¹². Da L. Harms sich auch bei P. Rechner stellvertretend für dessen Synode für Spenden für die Hermannsburger Mission bedankt, kann davon ausgegangen werden, dass es sich auch bei der Spende für die JM nicht nur um eine private Gabe von Rechner handelt, zudem werden ja auch sechs Exemplare des MBRW bestellt. Es scheint also in Australien ein Interesse für die JM bestanden zu haben. Und L. Harms scheint trotz der erst wenige Monate zurückliegenden Äußerungen im HMB nicht prinzipiell abgeneigt zu sein, diesem Interesse zu dienen.

Auffallend ist allerdings, dass im Pb des RWVI keine Spende aus Australien für 1861 vermerkt ist. Erst über ein Jahr später (!) wird im 173. Protokoll des Vereins (18. Februar 1863) der Eingang einer Liebesgabe von Pastor Rechner zu Lights – Paß verzeichnet. Dass dies die erste Spende ist, die von L. Harms an den Verein weitergeleitet wird, geht dabei aus dem Protokoll eindeutig hervor, da man sich darüber freut, dass die Weitergabe der Spende einen Umschwung in seiner Haltung zur JM zu bekunden scheine¹⁰¹³.

Durch ein zweites Schreiben nach Süd-Australien, diesmal an P. Oster¹⁰¹⁴ (vom 14.03.1864) wird deutlich, dass die Unterstützung der JM in Australien auf Grund einer chiliastischen Erwartung erfolgte, die von solch hoher Bedeutung war, dass sie weit über den Bereich der Privatansichten hinausgehend kirchentrennende Bedeutung gehabt haben muss. L. Harms schreibt:

„Ich darf das umso weniger [meine Zöglinge ganz den australischen Gemeinden überlassen], da ich in den Rheinisch-Westphälischen Blättern für die Judenmission einen Aufsatz aus *Australien* gelesen habe, in welchem der Lehre vom tausendjährigen Reich eine solche Bedeutung beigelegt wird, daß sie Kirchen trennende Wirkung hat. Wir sind hier, der *Augustana* gemäß,

1010 Ebd.

1011 Zur Person vgl. Harms: In treuer Liebe Bd. II., 553.

1012 Harms: In treuer Liebe Bd. II., 142.

1013 Im Protokoll heißt es: „7. An Liebesgaben sind seit der letzten Sitzung 178-24-6- eingegangen unter denen besonders die Gabe unserer treuen Freunde in Nassauischen (45 Rth [?]) u. eine neue Gabe (98 Rth [?]) unsers überseeischen Freundes, Pastor Rechner zu Lights - Paß hervorzuheben werden. Letztere ist uns durch ein freundliches Schreiben des Pastors Harms zu Herrmannsburg eingehändigt worden, das um so werthvoller ist, als es uns einen Umschwung in seiner Stellung zur Juden – Mission zu bekunden scheint. Der Agent hat bereits Missionsblatt u. Jahresbericht auch Dankschreiben u. Quittung an den theuren Geber [?] in der Form abgehen lassen.“ [Bemerkung am Rand: „An Pst. Harms 11 Februar. An Pst. Rechner 30 Maerz.“ Vermutlich Abgang der Dankeschreiben] (Pb RWVI Protokoll Nr. 173 (18. Februar 1863)). Die Ursache der zeitlichen Lücke zwischen dem Antwortbrief von L. Harms an Rechner und der Aufnahme der Spende ins Pb ist unklar.

dem Chiliasmus nicht zugethan, können aber gar wohl den Chiliasmus dulden und tragen, wenn er als theologische oder persönliche Meinung auftritt und nicht als Anerkennung fordernder Glaubenssatz hingestellt wird, so daß Kirchentrennung zwischen den dem Chiliasmus zugethanen oder abgeneigten Gemeinden und Individuen als nöthig erscheint. Die Auslegung der betreffenden Stelle, noch dazu in einem prophetischen Buch, das noch erst durch die Geschichte des Reiches Gottes ausgelegt werden muß, ist ja so zweifelhaft, daß bekanntlich der 1. Vater Luther, der zu Anfang für die Bekehrung der Juden schwärmte, zuletzt ein entschiedener Gegner der Judenmission wurde. Daher ist die Ansicht eines jeden über jene Stelle der Offenbarung in den Kreis der Privatansichten zu verweisen, darf aber nicht mir kirchlicher Geltung auftreten, noch viel weniger Kirchentrennung fordern.“¹⁰¹⁵.

L. Harms lehnt in diesen Schreiben also auf Grund des in Australien weit verbreiteten Chiliasmus die Entsendung seiner Zöglinge einstweilen ab, insbesondere, wenn dies unter der Bedingung geschehen solle, sie der Kirche ganz zu überlassen. Auffallend ist gleich am Anfang die von L. Harms genannte Informationsquelle: „Das Rheinisch-Westphälische Missionsblatt“ (also das MBRW). Der gerade auch in den Wirren um den Katechismusstreit noch mehr als sonst beschäftigte L. Harms hat demnach die Zeit gefunden – und auch das Interesse gehabt – ein Judenmissionsblatt zu lesen. Dies macht nur Sinn, wenn er von seiner prinzipiell ablehnenden Haltung der JM gegenüber, wie er sie im HMB geäußert hatte, inzwischen abgerückt war. Ist hier eine Meinungsänderung zu erkennen, – wie sie ja auch schon in den Epistelpredigten deutlich geworden war – so hält er betreffend des 1000jährigen Reiches an seiner ablehnenden Auffassung unter Rückgriff auf die CA fest. Gleichwohl kann er diese Meinung auch „dulden und tragen“, wenn sie nur als Privatansicht und nicht als kirchliche Lehre vertreten wird. Bemerkenswert ist L. Harms Rekurs auf die Haltung von Luther in der Frage der Judenbekehrung, der anfänglich von ihr „schwärmte“¹⁰¹⁶, zuletzt aber „ein entschiedener Gegner der Judenmission wurde“¹⁰¹⁷. In gewisser Weise kann man hier auch die Bewegung von L. Harms wiedererkennen, der von einem Anhänger der JM zu ihrem Gegner und wieder zum „teilnehmenden Beobachter“ wurde.

Die letzte Äußerung von L. Harms zur JM findet sich in seinem letzten Gebet im HMB¹⁰¹⁸. Hier betet L. Harms für „alle die unglücklichen Menschen, die nicht sagen können: ich bin ein Christ“¹⁰¹⁹: „Namenschristen“, Juden, Heiden. Die Äußerungen zu den Juden erinnern dabei in manchem an die Formulierungen aus dem HMB 1861. Wieder denkt L. Harms an die

1014 Zur Person vgl. Harms: In treuer Liebe Bd. II., 551.

1015 Harms: In treuer Liebe Bd. II., 351.

1016 L. Harms denkt hier wohl an die Kirchenpostille (1521/22) und an die Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“ (1523) (vgl. Wallmann, 146.149).

1017 Evtl. könnte hier Luthers Werk „Vom Schem Hamphoras“ (1543) L. Harms vor Augen stehen (vgl. Wallmann, 147).

1018 HMB No. 10 1865 Oktober 1865, 145-147.

Juden, „die mitten in der Christenheit wohnen“ und „hundertfache Gelegenheit, sich zu bekehren zu Dir, HErr Jesu, in den ihre Väter gestochen und den ihre Väter gekreuzigt haben; aber sie wollen sich nicht bekehren, sondern sind verstockt“¹⁰²⁰. Neben das Motiv der Verstockung tritt auch wieder der „eschatologische Fahrplan“. L. Harms betet darum, „daß bald die Fülle der Heiden eingehe in Dein Reich [...] und dadurch auch in dem armen Israel der Eifer entzündet werde, sich zu Dir zu wenden und Deinen Namen anzurufen. Dann steht nichts mehr dem lieben letzten Tage im Wege, und Du kannst wiederkommen und alles zurecht bringen“¹⁰²¹. Und wieder klingt die alte Verpflichtung zur HM an, die L. Harms schon zur Gründung des Lauenburger Missionsvereins trieb, da das Blut der unbekehrten Heiden, die nie die Möglichkeit hatten das Evangelium zu hören, drohe über die Häupter der Christen zu kommen, während es die eigene Schuld von Namenschristen und Juden sei, wenn sie sich nicht bekehren¹⁰²².

Ist L. Harms damit zur Position von 1861 zurückgekehrt? Vertritt er in seinem letzten Gebet wieder die Ansicht, die HM sei, heilsgeschichtlich betrachtet, die beste JM? Nein, die Auffassung von L. Harms hat sich diesbezüglich von 1861 bis 1865 tatsächlich gewandelt. Zu beachten ist dabei zum einen schon die Gattung, in der L. Harms 1861 bzw. 1865 schreibt. War es 1861 ein Artikel, indem er die JM ablehnte, so handelt es sich 1865 um ein Gebet, indem er für die Bekehrung der Juden bittet. Er hält sie demnach – wenn nicht *ganz* Israel umfassend – auch schon in größerer Zahl für möglich. Dies ist gegenüber 1861 neu, wo er nur von einzelnen jüdischen Konvertiten ausging, die „ohnehin“ kämen. Zum anderen ist darauf zu achten, in welchem Sachzusammenhang L. Harms von der Judenbekehrung spricht. Er nennt sie im gleichen Atemzug (und im gleichen syntaktischen Aufbau) wie die Bekehrung der Namenschristen und Heiden. Wenn er also auch noch ein heilsgeschichtliches Nacheinander kennt, so ist dies nicht absolut zu sehen. Auch die JM hat neben der HM und der „Inneren Mission“ einen gleichberechtigten Platz.

Damit scheint mir L. Harms am Ende seines Lebens, zumindest was die JM angeht, wieder bei seiner Haltung aus der Lüneburger Zeit, (als er erstmals näher mit ihr durch die Leher Missionare in Kontakt trat), angekommen zu sein; wobei allerdings die „Schwärmerei“ von einem irdischen juden-christlichen Reich im Heiligen Land, der er zeitweise anhing¹⁰²³, teils auf Grund der realpolitischen Probleme des dortigen Evangelischen Bistums, teils auf Grund konfessioneller Einsicht (CA 17) verschwunden ist.

1019 A.a.O., 145.

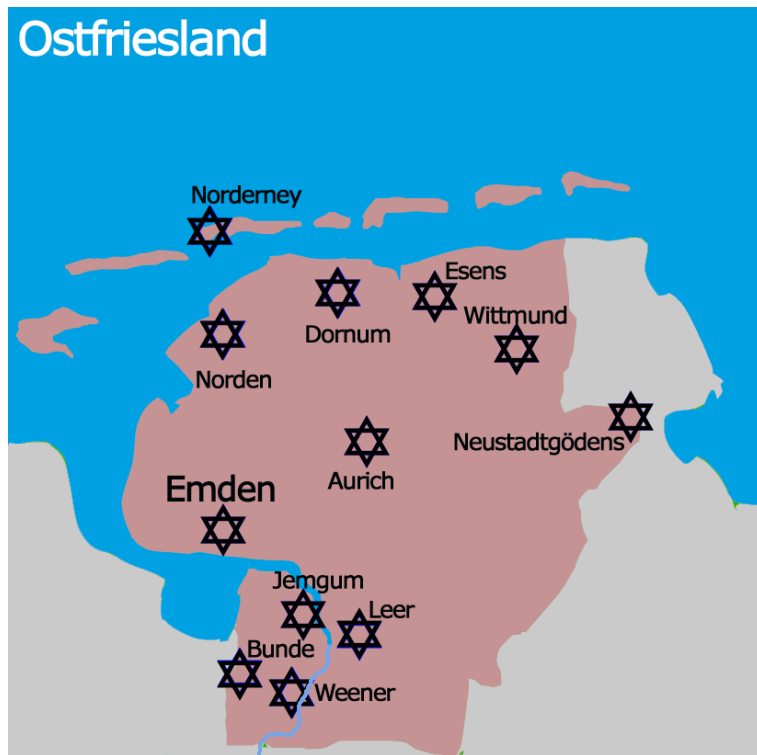
1020 A.a.O., 145f.

1021 A.a.O., 146f.

1022 Vgl. a.a.O., 146.

1023 Man denke nur an die erwähnte Spende für die JM in Jerusalem 1848 an den Celler Missionsverein.

Anhang 2: Karten



Karte Nr. 1: *Jüdische Gemeinde
in Ostfriesland vor 1938*
Urheber: Sebastian Bonk
(01.04.2007)

Quelle: <http://de.wikipedia.org/wiki/Bild:Judeninostfriesland.png> (30.04.2007)

Anhang 3:
Alphabetisches Verzeichnis der Spender des Vereins von Freunden Israel
in Lehe und Umgegend

In der untenstehenden Tabelle werden die in den Leher, Osnabrücker und z.T. auch in den JB der OEMG aufgeführten Spender in alphabetischer Reihenfolge der Nachnamen aufgelistet. In der zweiten Spalte steht – so weit bekannt – eine nähere Bezeichnung z.B. „Pastor“ bzw. „Pastorin“ (Ehefrau des Pastors). Die dritte Spalte gibt den Ort an, aus dem die Spende einging. Werden mehrere Orte genannt, werden diese durch / abgetrennt. Unterschiedliche Schreibweisen bei Personennamen und Orten werden entweder durch „()“ bzw. durch „/“ und der alternativen Schreibweise berücksichtigt. Die vierte Spalte zeigt an, in welchem JB die Spenden registriert wurden: Ein einfaches „JB“ steht dabei für die JB des Leher Vereins, „JB Os“ für die JB der Osnabrücker Missionsgesellschaft, „JB OEMG“ für die der OEMG. Steht hinter einer Jahreszahl in Klammern ein anderes Datum, z.B. „JB 1852 (für 1851)“, so ist das Spendenjahr, das Jahr in Klammern, während vor der Klammer das Erscheinungsjahr des JB steht. Wenn diese Ausnahme nicht eintritt, dann geben die JB normalerweise die Spenden eines Rechnungsjahres wieder, d.h. z.B. G. Adelen hat im Rechnungsjahr 1845 / 1846 gespendet.

Name	Beruf bzw. Titel	Ort	Jahresbericht
Addickes	Auditor	Dorum	JB 1846
Addicks, H.		Bremerhaven	JB 1852 (für 1851)
Adelen, G.		Brill bei Dunum	JB 1846
Ahten, J.			JB 1846
Ahten, W.H.	Herr	Norden	JB 1841
Albers, O.H.	Herr	Ostermarsch	JB 1842
Allers		Norden	JB 1842
Almers, Ludwig	Herr	Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Altvater		Groß Lafferde	JB 1848 (für 1847)
Amlingmeyer	Schneider	Hellern	JB Os 1842; 1842; 1844; 1846
Arinim (?), von	Fräulein	Hafelbogen (sic!)	JB 1846
Augner	Pastorin	Neustadt – Gödens	JB 1848 (für 1847)
Augner (Missionsstunde)	Pastor	Neustadt – Gödens	JB 1841
Backer, Elise		Dornum (?)	JB 1852 (für 1850)
Backer, H.	Herr	Norden	JB 1841
Backer	Pastor	Pilsum	JB 1841; 1842

Ba(h)ring	Pastor	Verden	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Bakker	Pastor	Pilsum	JB 1848 (für 1847)
Balke	Pastor	Buchholz	JB 1841
Ba(r)gelmann, Fr.	Herr	Bremerhaven	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1851)
Barelmann	Tischler	Oldenburg	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Bassewitz, von	Ober – App. - Gerichts – Rath		JB 1852 (für 1850)
Becker, Charlotte	Fräulein	Oldenburg	JB 1848 (für 1847)
Becker, Louise	Fräulein	Oldenburg	JB 1848 (für 1847)
Becker, Louise	Fräulein	Holle	JB 1848 (für 1847)
Becker	Prof. Dr.	Rostock	JB 1852 (für 1850)
Beckmann	Pastor	Rogenstedt / -stede	JB 1846; ; 1848 (für 1847)
Beckmann	Schuhmachergeselle in Lehe	Bremerhaven	JB 1846
Beer	Konrektor	Leer	JB 1841; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Behn	Pastor	Verden	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1850)
Behnken, Chr.		Wulstorf	JB 1846; 1848 (für 1847)
Behr, von		Sternberg	JB 1852 (für 1850)
Behrenkamp	Herr	Stecksen	JB 1842
Behrens	Kantor	Dorum ?	JB 1848 (für 1846)
Bente, M.	Witwe	Osnabrück	JB Os 1844
Berner, C.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)

Bicker, H.J.	Herr	Bremerhaven	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Biermann	Pastor	Melle (1845: Neuenkirchen)	JB Os 1842; 1845 JB 1846
Biller, H.	Herr	Bremerlehe	JB 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Bischoff, A.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Bischoff, H.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); ; 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Blank	Schullehrer	Bremerhaven	JB 1841
Blaß	Kaufmann	Osnabrück	JB 1848 (für 1847)
Block, G. N.	Kaufmann	Leer	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Block, H.		Leer	JB 1846
Block	Kandidat	Pewsum	JB 1841
Block	Pastor	Esens	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Blömer, J.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842
Bode	Pastor	Aurich Oldendorf	JB 1852 (für 1850), 1852 (für 1851)
Böckmann, H.	Herr	Sievern	JB 1841; 1842
Bödeker	Pastor	Hannover	JB 1852 (für 1850)
Böhmer	Herr	Braunschweig	JB 1841
Böhmer	Fabrikarbeiter	Osnabrück	JB Os 1846
Boese, H.		Lintig	JB 1848 (für 1847)

Bötjer	Schullehrer	Wulstorf	JB 1842
Bolkern, G.		Neyenmerten	JB 1848 (für 1847)
Bollhuis	Pastor Dr.	Emden	JB 1848 (für 1847)
Bolzen, C.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846)
Boomgaren	Herr	Uppeward	JB 1841
Boomgaren	Witwe	Uppeward	JB 1848 (für 1847)
Bonk, Ch.	Herr	Leer	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1850)
Borger	Küster	Flögeln	JB 1846
Borgers, Hinrich		Landringhausen	JB 1846
Brakenhof(f), W.D.	Herr	Leer	JB 1842; 1852 (für 1850)
Brand	Pastor	Kirchtimke	JB 1846
Brandenstein, von	Kammerherr und Frau	Stavenhagen	JB 1852 (für 1850)
Brandes	Leinweber	Groß – Munzel	JB 1846
Bräunlich, G.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Brauns	Hauptmann	Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Braunschweig Missionsstunde		Braunschweig	JB 1852 (für 1850)
Bredenkamp	Pastor	Basbeck	JB 1848 (für 1847)
Bremen (Verein von Freunden Israels)	Durch C. G. Schröder	Bremen	JB 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1851)
Bremerlehe Jungfrauenverein durch M. Mangels		Bremerlehe	JB 1841
Brettschneider	Kaufmann, Kassierer des Missionsvereins Hannover	Hannover	JB 1846; 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1850)
Brettschneider, Fr.		Hannover	JB 1852 (für 1850)

Breuer	Frau	Bremerlehe	JB 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Brokerma	Matrose	Gröninger – Land	JB 1848 (für 1847)
Bruns, B.	Herr	Grothusen	JB 1841
Bruns, D.	Herr	Bremerhaven	JB 1841; 1848 (für 1846); 1852 (für 1850)
Bruns, G.	Tischlergeselle	Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846)
Bruns	Kirchenvorsteher und dessen Sohn	Grothusen	JB 1841
Brüning	Küpermeister	Bremerhaven	JB 1841; 1842; 1846
Brüning, H.C.		Vegesack	JB 1848 (für 1847)
Brüning, J.	Witwe	Bremerhaven	JB 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Brüning	Pastor	Osterholz	JB 1846; 1852 (für 1851)
Brünings	Witwe	Vegesack (?)	JB 1852 (für 1850)
Buch, A. von			JB 1852 (für 1850)
Buck, A.	Kaufmann	Leer	JB 1852 (für 1850)
Buck	Pastor	Leer ?	JB 1852 (für 1850)
Budde, J. R.	Herr	Leer	JB 1841
Bück, A.		Leer	JB 1848 (für 1846)
Bülow, von	Frau, geb. von Zeglin	Bützow	
Bunde bei einer Missionspredigt dort durch Hefter		Bunde	JB 1852 (für 1850)
Bunte, E.			
Bünting	Pastor	Detern	JB 1848 (für 1847)
Bünding	Superintendent	Detern (?)	JB 1852 (für 1851)
Büssing		Bremerhaven	JB 1848 (für 1847)
Büttner	Fräulein	Daverden	JB 1848 (für 1847)
Bunk, A.		Leer	JB 1846

Bunk, C.		Leer	JB 1848 (für 1847)
Bunk	Pastor	Collinghorst	JB 1848 (für 1847)
Buscher, H.O.		Folstenhausen	JB 1848 (für 1847)
Cammann	Inspektor	Stade	JB 1848 (für 1846)
Cammann	Superintendent	Verden	JB 1848 (für 1847)
Carstens, C.	Herr	Bremerhaven	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Castropp	Kandidat	Drakenburg	JB 1842
Celle (Missionsstunde)		Celle	JB 1852 (für 1850)
Chapüzau, Theod.	Fräulein	Dorum	JB 1846
Cla(u)ssen	Gebrüder	Norden	JB 1842; 1846; 1852 (für 1850)
Claussen, Meta	Fräulein	Oldenburg	JB 1846
Clüver	Pastor	Blumenthal	JB 1852 (für 1850)
Collinghorst bei einer Missionspredigt dort durch Hefter		Collinghorst	JB 1852 (für 1850)
Colmann		Pewsum	JB 1848 (für 1847)
Conrad	Herr	Braunschweig	JB 1841
Cordes, D.	Herr	Sievern	JB 1841; 1842
Cordes, H.	Herr	Sievern	JB 1842
Cramer	Pastor	Norden	JB 1842
Cramer, C.	Herr	Leer	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1850)
Cremer	Superintendent	Norden (?)	JB 1852 (für 1850)
Crudop	Bäckergeselle	Bremerhaven	JB 1842; 1846
Dacke	Zinngießer	Rodenberg	JB 1846
Decken, S. von d.	Fräulein	Neuenwalde	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846)

Deiters		Am Harderberge	JB Os 1844
Delitzsch, Franz	Prof. Dr.	Rostock	JB 1852 (für 1850)
Delius	Frau	Bielefeld	JB 1842
Denekas, J.	Herr	Leer	JB 1841
Denekas / Denecas, J.W.		Leer	JB 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1851)
Denies, Betty	Jungfrau	Bremerlehe	JB 1842; 1846; 1848 (für 1846 und 1847)
Dirks, E.		Grothusen	JB 1848 (für 1847)
Dierks	Witwe	Rönnebeck	JB 1848 (für 1847)
Dornum bei einer Missionspredigt dort von Hefter		Dornum	JB 1852 (für 1850)
Döscher, H.	Herr	Middlum	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846)
Dreier	Rector / Pastor (ab 1851)	Bremerlehe / (ab 1851 Bremerhaven)	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Dreier	Pastor	Bühren und Grambke	JB 1842
Dreier	Witwe	Bremen	JB 1841; 1842
Dreppenstedt		Erichshagen	JB 1848 (für 1847)
Dreppenstedt		Wülpe	JB 1842
Dreyer		Spiecker	JB 1846
Duin	Pastor	Lieuwarden	JB 1841
Ebeling	Pastor	Rostorf bei Göttingen	JB 1852 (für 1850)
Eden, Joh.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Edler, Heinrich		Oster Munzel	JB 1846
Edsardts / Edzards, T.	Herr	Apping	JB 1841; 1842

Edzards	Witwe	Apping	JB 1848 (für 1847)
Eilers, C.		Hoheneggelsen	JB 1842
Eilers / Eilert	Pastor	Sülzhayn	JB 1846; 1848 (für 1846)
Eisfeldt	Kandidat	Osterode	JB 1848 (für 1846)
Eits, B.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Eits, C.		Bremerlehe	JB 1852 (für 1851)
Eits, J.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Eits, H.	Witwe	Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Emden (Missionspredigt durch Hefter)		Emden	JB 1852 (für 1850)
Erlangen (Missionsstunde des Wingolf)		Erlangen	JB 1852 (für 1850)
Evers	Pastor	Hannover	JB 1848 (für 1847)
Evers	Pastor	Mengershausen	JB 1846
Ewald	Madame	Osnabrück	JB Os 1844
Feltrup		Pewsum	JB 1848 (für 1847)
Feltrup, A. und E.		Pewsum	JB 1841
Feltrup, R. H. C.	Herr	Pewsum	JB 1841; 1842
Fienemann	Kandidat	Holtorf	JB 1842
Fischer	Madame	Groß – Munzel	JB 1846
Flor	Pastor	Windheim	JB 1842
Folkers	Pastor	Thunen	JB 1848 (für 1847)
Forma, D.	Herr	Leer	JB 1841; 1842

Frauenverein		Sievern	JB 1846
Frauen- und Jungfrauenverein		Bremerlehe	JB 1842
Frauen- und Jungfrauenverein		Melsungen (Kurhessen)	JB 1846
Frauen- und Jungfrauenverein		Osnabrück	JB 1842
Freese (Büchse)	Herr	Sievern	JB 1841
Frerichs, F. J.	Landwirt	Süderneuland	JB 1841; 1842; 1846
Frese, H. (Büchse)	Med. ?	Sievern	JB 1841; 1842
Freese sen. (sic!), H.	Herr	Sievern	JB 1841; 1842
Freundenberg, H.		Leer	Jb 1846
Freundenberg, J.	Herr	Leer	JB 1841; 1842; 1848 (für 1846); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Gadenstedt (Versammlungsbüchse)		Gadenstedt	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Gardels / Garrels	Herr	Norden	JB 1841; 1842
Garrels, G.	Herr	Bremerhaven	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1850)
Garrels	Färber	Oldendorp?	JB 1846
Garrels, J.P.	Lw. (?)	Visquard	JB 1848 (für 1847)
Gausmann		Osnabrück	JB Os 1846
Geelvink	Pastor	Nüttermoor	JB 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1850)
Geerds, J.	Herr	Pilsum	JB 1842
Geersen, Anna			JB 1846
Gellermann, H.		Bremerhaven	JB 1852 (für 1851)
Gerdes	Frau	Blumenthal	JB 1848 (für 1847)

Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden in Danzig			1848 (für 1846)
Glaser	Gebrüder	Norden	JB 1841
Gleiss (Gausen Rede)	Pastor	Glückstadt	JB 1846
Gieseler, H.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Giespers, H.	Herr	Leer	JB 1841; 1842
Göken Adden, A.		Brill	JB 1848 (für 1847)
Goeschen	Pastor	Wunstorf	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Göttingen (Missionsstunde)		Göttingen	JB 1852 (für 1850)
Grabowski, von	Major	Minden	JB 1841; 1842
Graue	Schullehrer	Veegesack	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Greve. H. R.	Schneider	Atter	JB Os 1844; 1845
Greve jun.	Schneider	Atter	JB Os 1846
Groenewald, E.	Lw. (?)	Pilsum	JB 1848 (für 1847)
Groenewald	Lw. (?)	Visquard	JB 1848 (für 1847)
Grönhagen	Herr	Canum	JB 1841; 1842
Groß Lafferde (Büchse)		Groß Lafferde	JB 1848 (für 1847)
Grothusen (Missionspredigt durch Hefter)		Grothusen	JB 1852 (für 1850)
Grüter	Frau Assessorin	Petershagen	JB 1848 (für 1846)
Günter	Schullehrer	Wenden	JB 1842
Haase	Pastor	Sterley	JB 1848 (für 1847)
Habbena	Lw. (?)	Manschlacht	JB 1848 (für 1847)

Habbena, H.R.	Kirchenvorsteher	Manschlacht	JB 1841; 1842; 1848 (für 1847)
Hagemann	Zolldirektor, Kassierer Lüneburgische Missionsgesellschaft	Lüneburg	JB 1846
Hake	Schullehrer	Landringhausen	JB 1846
Hanffstengel, von	Pastor	Stade	JB 1842
Hannover Missionsfreunde		Hannover	JB 1852 (für 1850)
Harken, H.	Herr	Sievern	JB 1841; 1842
Harms	Frau	Stecksen	JB 1842
Harms, B.	Herr	Leer	JB 1841
Harms, Carl		Dorummerneufeld	JB 1848 (für 1847)
Harms, Ludwig	Pastor und Gemeinde	Hermannsburg	JB 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Hantzen	Witwe	Bremerlehe	JB 1841; 1842
Hanssen / Hanßen, H.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Hartmann	Nagelschmied	Hagenb.	JB 1846
Hartmann, Wilhelm		Landringhausen	JB 1846
Harves	Frau	Engter	JB Os 1846
Hasenkamp	Pastor	Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Heckmann		Venne	
Hecksteden		Dorum	JB 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Heddinga	Bäcker		JB 1846
Heidmann / Heitmann, D.	Witwe	Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für

			1851)
Heikes, U.	Kirchenvorsteher	Manschlacht	JB 1841; 1842
Hemping	Schullehrer	Mühlenbeck	JB 1848 (für 1847)
Henken, J. H.	Herr	Sievern	JB 1841; 1842
Henneberg	Pastor	Braunschweig	JB 1846
Herlyn	Witwe	Upleward	JB 1848 (für 1847)
Herlyn		Buschhaus	JB 1848 (für 1847)
Herlyn, W.	Herr	Buschhaus	JB 1841
Herlyn, W.D.	Herr	Buschhaus	JB 1842
Herting	Tapetenfabrikant	Eimbeck	JB 1852 (für 1850)
Hesse	Pastor	Jemgum	JB 1848 (für 1847)
Heufemann	Fräulein		JB 1852 (für 1850)
Hey	Frau	Bremerhaven	JB 1842
Hey(e)	Kapitän	Bremerhaven	JB 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Heykes, U.	Witwe	Manschlacht	JB 1848 (für 1847)
Hibben		Leer	JB 1848 (für 1847)
Hicken	Kandidat	Neustadt – Gödens	JB 1848 (für 1847)
Hilken, D.	Witwe	Veogesack (?)	JB 1852 (für 1850)
Hillmann	Witwe	Lesum	JB 1846
Hinken, Cl.	Herr	Sievern	JB 1841; 1842
Hockmann	Colon	Venne	JB Os 1846
Hokemer, Ferd.	Bäckergeselle	Bremerhaven	JB 1846
Hollwegs, H.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Hollwegs, M. (Büchse)	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1851)

			1850); 1852 (für 1851)
Hollwegs, Th. H.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Hollen, C.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Holmer	Kandidat	Bremerhaven	JB 1848 (für 1846)
Honhold(t), Joh.	Witwe	Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Hons, H. jun.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Hons, J. H.	Witwe	Bremerlehe	JB 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Hons, L.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Hopke, J.	Herr	Dingen	JB 1842
Hoppe	Pastor	Dornum	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Horn, von	Pastor	Bremerlehe	JB 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Hurzig	Fräulein	Celle	JB 1852 (für 1850)
Hur(t)zig	Superintendent	Dorum	JB 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Ickels	Witwe	Bremerhaven	JB 1842
Isenberg	Pastor	Weghold / Wechold	JB 1852 (für 1850); 1852 (für 1850)
Jansen, D.A.		Hamsischrum	JB 1848 (für 1847)
Jansen, D.A.	Herr	Jennelt	JB 1841; 1842
Jansen, D.A.		Papajück	JB 1848 (für 1847)

Jansen, L.	Herr	Grothusen	JB 1841
Jansen, S.	Herr	Grothusen	JB 1842
Jansen, U.	Herr	Middelstewehr	JB 1841; 1842
Janssen, Sieb.	Herr	Nessemer Polder	JB 1842
Janssen, U.B.		Engerhase	
Johanns	Herr	Bremerhaven	JB 1841; 1842
Japing	Kaufmann	Osnabrück	JB Os 1846
Jemgum Missionsstunde		Jemgum	JB 1852 (für 1850)
Johanns		Bremerhaven	JB 1846; 1848 (für 1846)
Joosten, Carst.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Joosten, N.		Bremerlehe	JB 1846
Jung		Esens	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Jungjohann	Herr	Debstedt	JB 1841
Jürgens	Schullehrer	Pilsum	JB 1841; 1842; 1848 (für 1847)
Jürgens	Tochter des Schullehrers	Pilsum	JB 1848 (für 1847)
Jürgens, J.	Herr	Sievern	JB 1841; 1842
Kahle	Präceptor	Celle	JB 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Kalkmann		Auf der Leye	JB Os 1846
Kassel (Verein von Freunden Israel)		Kassel	JB 1846; 1852 (für 1850); 1852 (für 1850)
Kastrop	Pastor	Waake	JB 1852 (für 1850)
Katenhusen / Catenhusen	Superintendent	Ratzeburg	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1851)
Kaune / Kauno		Gadenstedt	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)

Kaupmann	Kaufmann	Osnabrück	JB Os 1846
Kernekamp, B.	Witwe	Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846)
Kernekamp, J.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842
Kessler, Th.	Herr	Withingen / Holssel	JB 1842; 1846
Kirchheser	Pastor	Dunum	JB1846
Klein Ilsede (Versammlung)		Kl. Ilsede	JB 1852 (für 1850)
Klobke, H.	Herr	Bremerlehe	JB 1842; 1846; 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Klobke, L.	Frau	Bremerlehe	JB 1842; 1848 (für 1846)
Klopp, O.		Leer	JB 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Koch	Pastorin	Holle	JB 1848 (für 1847)
Koch	Witwe Pastorin	Oldenburg	JB 1848 (für 1847)
Köper, G.		Veogesack	JB 1852 (für 1850)
Köster, J.		Bremerlehe	JB 1852 (für 1851)
Knabe	Förster	Sülzhayn	JB 1846; 1848 (für 1846)
Knollenberg	Gärtner	Osnabrück	JB Os 1846
Knöner, C.	Schullehrer	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846
Kolkmeyer	Knecht	Osnabrück	JB Os 1846
Kortlany		Bremerhaven	JB 1852 (für 1851)
Krabbe	Prof. Dr.	Rostock	JB 1852 (für 1850)
Kramer, C.	Witwe	Leer	JB 1852 (für 1851)
Kranold	Pastor	Osnabrück	JB 1848 (für 1847)
Krome	Pastor	Neukloster	JB 1846
Krüer, H.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)

Krüger, D.	Lehrer der Mathematik	Wolfenbüttel	JB 1848 (für 1847)
Krüger, J.	Leinweber	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Krüger	Pastor	Eilsum	JB 1841; 1842
Krüger	Zimmermeister	Wolfenbüttel (?)	JB 1852 (für 1850)
Kruse		Dite	JB 1842
Kruse		Oldenburg	JB 1848 (für 1847)
Kunsemüller	Pastor	Preußisch Oldendorf	JB 1846; 1848 (für 1846)
Leer, lutherische Kirche; bei einer Missionspredigt von Hefter dort		Leer	JB 1852 (für 1850)
Lenk	Schiffszimmermann		JB 1852 (für 1850)
Leseverein FIB		Oldendorf	JB 1846
Liedienring	Herr	Hoheneggelsen	JB 1842
Leyding	Pastor	Stade	JB 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Lintz	Geheime Staatsrätin	Oldenburg	JB 1848 (für 1847)
Lipmann		Veogesack	JB 1848 (für 1847)
Loquard (Missionspredigt durch Hefter)		Loquard	JB 1852 (für 1850)
Lo(o)se(n), H.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Lorenz, A.	Fräulein	Pewsum	JB 1848 (für 1847)
Lübbers		Holssel	JB 1846
Lübeck (Verein von Freunden Israels)		Lübeck	JB 1846; 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Lührmann	Colon	Wimmer	JB Os 1846
Lührs, N.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847);

			1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Lührs	Superintendent	Holltorf	JB 1852 (für 1850)
Lüneburg (Missionsverein)		Lüneburg	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Luth	Kapitän	Bremerhaven	JB 1852 (für 1851)
Lutter, Friedrich		Groß – Munzel	JB 1846
Malzan, von	Landrat		JB 1852 (für 1850)
Mangels, C.		Flögeln	JB 1846
Mangels, Th.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Mangels, Meta	Jungfrau	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846
Marcard	Lieutenant	Wunstorf	JB 1848 (für 1846)
Meier	Sielrichter	Pilsum	JB 1848 (für 1847)
Meinders, G.		Leer	JB 1848 (für 1846)
Meinert, L.	Herr	Braunschweig	JB 1841
Meckelken, B.	Herr	Bremerlehe	JB 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Mengers		Oldenburg	JB 1848 (für 1847)
Menken	Pastor	Holssel	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846)
Mentjes, T.		Grothusen	JB 1848 (für 1847)
Mentjes, T.	Herr	Woquard	JB 1841; 1842
Bremerlehe Missionsstunden		Bremerlehe	JB 1841; 1848 (für 1846)
Met(t)ger	Pastor	Grothusen	JB 1841; 1842; 1848 (für 1847); 1848 (für 1847)
Meyer	Revisor	Hannover	JB 1852 (für 1850)

Meyer	Sielrichter	Greetsyl	JB 1841; 1842; 1852 (für 1850)
Meyer	Frau Pastorin	Holle	JB 1846; 1848 (für 1847)
Meyer		Bargsen	JB 1846
Meyer	Frau	Hannover	JB 1846
Meyer		Rodenberg	JB 1846
Meyer	Kanzleidirektor	Osnabrück	JB Os 1842; 1844; 1845
Meyer	Wegbaurvs.	Hannover	JB 1846
Meyners / Meiners, B.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Meyners, C. Jun.		Bremerlehe	JB 1846
Meyners, H.	Witwe	Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846)
Meyners / Meiners, J.	Witwe	Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Missionsfest in Norden	Von vier Pastoren	Norden	JB 1848 (für 1847)
Missionsfreunde		Brake bei Lemgo	JB 1846
Missionsfreunde		Braunschweig	JB 1842
Missionsfreunde		Esens	JB 1842
Missionsfreunde		Gadenstedt und Klein Lafferde	JB 1848 (für 1846)
Missionsfreunde		Hannover	JB 1848 (für 1847)
Missionsfreunde		Hille	JB 1842
Missionsfreunde		Nordhemme und Friedewalde	JB 1842
Missionsfreunde		Wittmund	JB 1846
Missionsfreunde / Missionsverein		Gütersloh	JB 1842; 1846
Missionsfreunde Vegesack	Durch Pastor Hasenkamp (Lehe)	Vegesack	JB 1852 (für 1850)
Missionsfreunde		Wunstorf	JB 1848 (für 1846)

Missionsstunde		Celle	JB 1848 (für 1847)
Missionsstunde		Stade	JB 1848 (für 1846)
Missionsstunde		Blumenthal	JB 1848 (für 1847)
Missionsverein Celle	Durch Pastor Müller in Bremen	Celle	JB 1852 (für 1850)
Missionsverein in Hannover und Wechold	Durch Kaufmann Brettschneider	Hannover und Wechold	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Missionsverein an der Weser		(Minden oder Hameln?)	JB 1848 (für 1846)
Mölle (Missionsstunde)		Mölle im Lauenburgischen	JB 1852 (für 1851)
Mönk			JB Os 1844
Möller, Friedrich (Kindtaufe)		Landringhausen	JB 1846
Möller	Schneidermeister	Hannover	JB 1846; 1852 (für 1850)
Möllring			JB 1852 (für 1850)
Molk (Sammlung)	Schullehrer	Gadenstedt / Kl. Lafferde	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846)
Molter	Pastor	Woquard	JB 1842; 1848 (für 1847)
Müller	Herr	Bremerhaven	JB 1841; 1842
Müller	Kleidermacher	Norden (?)	JB 1852 (für 1850)
Müller, B.	Herr	Sievern	JB 1841
Müller, B.	Herr	Sievern	JB 1841; 1842
Müller, B.	Herr	Norden	JB 1841
Müller, C.	Herr	Manschlacht	JB 1841
Müller, G.	Herr	Norden	JB 1842
Müller, H. G.	Herr	Norden	JB 1841
Müller, J.	Herr	Sievern	JB 1841; 1842
Müller, J.B.			JB 1846
Müller, Kl.	Herr	Manschlacht	JB 1842

Müller, N.	Tischler	Bremerhaven	JB 1852 (für 1851)
Müller, Nievlai			JB 1846
Müller (Missionsstunde)	Fräulein	Stade	JB 1842
Müller, P.		Bremerlehe	1848 (für 1846)
Müller, Ph.	Lw. (?)	Visquard	JB 1848 (für 1847)
Munders, G.		Leer	JB 1846
Neander	Doktor	Ritterhude	JB 1846
Neumann, Herm. Sen.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846)
Neumann, Herm.	Witwe	Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846)
Neumann, Hinrich		Bremerlehe	JB 1846
Neumann, J. jun.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Neumann, N. sen.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Nicolai	Herr	Middlum	JB 1842
Niemann	Heuerling	Arenshorst (1846: Schwagsdorf)	JB Os 1845; 1846
Niemeier		Ehrichshagen	
Niemeyer		Wülpe	JB 1842
Noltenius	Frau Pastorin	Bremen	JB 1841
Noltenius	Herr Pastor	Bremen	JB 1841
Nonne, J.	Witwe	Bremerlehe	JB 1842; 1846
Norddeutscher Corresp. Druckerei		Hamburg	JB 1852 (für 1851)
Norden, lutherische Kirche; bei einer Missionspredigt von Hefter dort		Norden	JB 1852 (für 1850)

Nuninga, J.C.		Esens	JB 1848 (für 1847)
Nürrenberg, G.		Bremerhaven	JB 1852 (für 1851)
OEMG			JB 1841; 1842; OEMG 1845; 1846; 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Ohling, A. K.		Upleward	JB 1848 (für 1847)
Oldenburg (Missionsstunde)		Oldenburg	JB 1852 (für 1850)
Oldendorp, H.	Herr	Norden	JB 1841; 1842
Oldersum, (von vier Israeliten!)		Oldersum	JB 1852 (für 1851)
Olermann, Theod.	Bäckergeselle	Bremerhaven	JB 1846
Ontken, R.		Esens	JB 1848 (für 1847)
Osnabrück (Missionsgesellschaft / Missionsfreunde)	(1850: durch Pastor Treviranus Bremen)	Osnabrück	JB 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1850); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Otterndorf	Herr	Norden	JB 1841; 1842
Otterndorp			JB 1846
Pape		Gadenstedt (?)	JB 1852 (für 1850)
Parisius	Superintendent	Neustadt	JB 1848 (für 1847)
Passow	Senator	Rostock	JB 1846; 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Paul, Marg.		Osnabrück	JB Os 1845
Peper, M.	Herr	Sievern	JB 1841; 1842; 1852 (für 1850)
Peters, C.	Herr	Jennelt	JB 1841
Peters, J.	Witwe	Pilsum	JB 1841; 1842
Petersen, C.	Herr	Jennelt	JB 1842
Petersen	Witwe	Lesum	JB 1848 (für 1847)
Pfannkuchen	Inspektor	Stade	JB 1846

Pfennigsammlung		Göttingen	JB 1848 (für 1846)
Pi(n)kernel(l), H.	Herr	Sievern	JB 1841; 1842
Plan(n)son		Bremerlehe	JB 1846; ; 1848 (für 1846)
Polchow, Fr.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Poppinga, C.R.	Herr	Jennelt	JB 1842
Postels, J.	Kandidat	Geestendorf	JB 1848 (für 1846)
Pottére, J de.	Herr	Oldersum / Nessemer Polder / Oldersum	JB 1841; 1842; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Predigerkonferenz		Göttingen	JB 1852 (für 1850)
Prehn	Registrator		JB 1852 (für 1850)
Prelle	Pastor	Steimbke / Molzen	JB 1841; 1842; 1852 (für 1850)
Preu	Pastor	Göttingen	JB 1848 (für 1846)
Probst	Pastor	Groß Lafferde	JB 1848 (für 1847)
Radecke	Konsistorialrätin	Werningerode	JB 1848 (für 1846)
Rahe, Clara		Stade	JB 1846
Rahlfs	Schullehrer	Steimbke	JB 1842
Ramsauer	Kandidat	Holle	JB 1848 (für 1847)
Rathjen, H.		Bremerhaven	JB 1852 (für 1851)
Reents	Kaufmann	Arle	JB 1846
Reif	Kammerdiener	Oldenburg	JB 1848 (für 1847)
Reifert, J.C.	Gerichtsdienner	Pewsum	JB 1841; 1842; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Rehken, V.	Witwe	Bremerhaven	JB 1846
Reinicke, J.	Herr	Bremerlehe / Beverstedt	JB 1842; 1846
Reincke, W.	Leinwebergeselle	Bremerlehe	JB 1846

Rengstorf, E.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Rethwisch		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846)
Richter, W.U.	Herr L.W. (?)	Manschlacht	JB 1841; 1842; 1848 (für 1847)
Rick(elt) - Jansen	Herr	Rysum	JB 1841; 1842
Ries	Secretaire	Aurich	JB 1846
Rippe		Veogesack	JB 1848 (für 1847)
Rodatz	Pastor	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Röper	Prof. Dr.	Rostock	JB 1852 (für 1850)
Rösingh	Pastor	Norden	JB 1842
Roggenberg, H.	Witwe	Weener	JB 1846
Roi, de	Collegiat	Wolfenbüttel	JB 1848 (für 1847)
Rumohr, von	Frau	Oldenburg	JB 1848 (für 1847)
Rump(s), C.		Gadenstedt	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Ruperti	Superintendent	Lesum	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1851)
Sandau	Herr	Steim(b)ke	JB 1842; 1848 (für 1847)
Sarau (kirchliche Missionsstunde)		Sarau im Holsteinischen	JB 1852 (für 1851)
Saxer	Pastor / Superintendent	Dorum (ab 1846: Debstedt)	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Scharlacken	Pastorin	Stade	JB 1852 (für 1851)
Scheppmann		Arenshorst	JB Os 1844
Scheppmann	Colon (und dessen Bruder)	Schwagsdorf	JB Os 1845
Schipper	Bäcker	Norden (?)	JB 1852 (für 1850)

Schipper, A.G.	Herr und Geschwister	Norden	JB 1841
Schipper, E.G.	Herr	Norden	JB 1842
Schlichthorst	Pastor	Padingbüttel	JB 1841
Schlep(p)egrell, von	Ober – App. - Rätin	Celle	JB 1852 (für 1850)
Schlötke	Pastor	Bücken	JB 1842; 1848 (für 1847)
Schmersahl, Fr.	Herr	Debstedt	JB 1841
Schmersahl	Witwe	Sievern	JB 1842
Schmidt	Pastorin	Großenmeer	JB 1848 (für 1847)
Schmidt	Prof. Dr.		JB 1852 (für 1850)
Schmidt, N.N.	Herr	Hoheneggelsen	JB 1842
Schmissen, van der	Fräulein	Altona	JB 1846
Schnier	Müller	Voxtrup	JB Os 1845; 1846
Scholz, A.	Kandidat	Wolfenbüttel	JB 1848 (für 1847)
Schomaker	Drechslergeselle	Bremerhaven	JB 1846
Schöne	Pastor	Blumenthal	JB 1846; 1848 (für 1847)
Schöneboom		Esens	JB 1848 (für 1847)
Schöneboom	Gebrüder	Esens	JB 1848 (für 1847)
Schöttler	Pastor	Wolstorf / Wulsdorf	JB 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Schoneboom	Bäcker	Esens	JB 1846
Schöning, F.M.	Kirchenvorsteher, Lw. (?)	Manschlacht	JB 1841; 1848 (für 1847)
Schr.	Schneider	Atter	JB 1842
Schramm	Pastor	Uchte	JB 1852 (für 1850)
Schreck, C.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Schreck, W.		Bremerlehe	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für

			1851)
Schreiber, C. J.	Herr	Leer	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Schröder	Schneider	Atter	JB Os 1842; 1844; 1845; 1846
Schröder		Buchholz	JB 1842
Schröder	Colon	Wimmer	JB Os 1846
Schröter	Ober – App. - Gerichtsrath		JB 1852 (für 1850)
Schuback, E.W.		Hamburg	JB 1852 (für 1851)
Schuirmann	Fräulein	Aurich	JB 1846
Schulte		Neustadt – Gödens	JB 1848 (für 1847)
Schulze, Helene	Fräulein		JB 1852 (für 1850)
Schulze, H.P.	Herr	Hoheneggelsen	JB 1841; 1842
Schulze	Pastor	Neuenwalde	JB 1841; 1842
Schumacher, A.	Lehrling bei Heidmann	Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Schünhof		Wülpe	JB 1842
Schütte, Ch. und W.	Fräulein	Osnabrück	JB Os 1844
Schu(u)rman	Ortsvorsteher	Grothusen	JB 1842; 1848 (für 1847)
Schwabe, A.	Herr	(Pr. ?) Oldendorff	JB 1841
Schwart	Kirchenvorsteher	Manschlacht	JB 1848 (für 1847)
Schwers	Pastor	Neustadt – Gödens	JB 1842; 1848 (für 1847)
Schwietering	Pastor	Osnabrück	JB Os 1842; 1842; 1844; 1845; 1846
Seberg	Witwe	Ostermarsch	JB 1842
Seggern, F. von		Bremerhaven	JB 1852 (für 1851)
Sehrwald, G. (Büchse)	Kandidat	Gernheim	JB 1841; 1842
Seifford / Seifard /	Herr	Hoya	JB 1841; 1842; 1848 (für

Seyfarth, D.A.			1847); 1852 (für 1850)
Selle, Heinrich		Landringhausen	JB 1846
Siebens	Schullehrer	Manschlacht	JB 1841; 1842; 1848 (für 1847)
Siefkes		Detern	JB 1852 (für 1851)
Sievern (Missionsverein / Missionsstunden)		Sievern	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Sievers	Pastor	Hemsen	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Simon	Stellmacher	Rostock	JB 1846
Smidt, B.	Herr	Grothusen	JB 1842
Smidt	Kirchenvorsteher	Grothusen	JB 1842
Smith / Smidt	Schullehrer	Rysum	JB 1841; 1842
Soltau	Buchbinder	Norden	JB 1842; 1846; 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Sonntag, A.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847)
Sonntag, H.	Herr	Bremerlehe	JB 1841
Sonntag, J.H.	Herr	Bremerlehe	JB 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Spitta	Pastor / Superintendent	Wechold / Weghold / Wittingen (ab JB 1852)	JB 1841; 1846; 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1850)
Spitta	Frau Pastorin	Wechold	JB 1842; 1846
Springmann, C.A.	Kaufmann (1845: Fabrikant)	Osnabrück	JB Os 1844; 1845; 1846
Springmann, Henriette	Fräulein	Osnabrück	JB Os 1844; 1846
Springmann, Ludwig	Kaufmann	Osnabrück	JB Os 1842; 1844; 1845; 1846
Springmann, J.L.	Kaufmann Kassierer der	Osnabrück	JB 1846; 1852 (für 1850)

	Osnabrückschen Missionsgesellschaft		
Springmann, M. und J.	Fräulein	Osnabrück	JB Os 1844
Springmann, M. und R.	Fräulein	Osnabrück	JB Os 1844
Stader Bibel- und Missionsgesellschaft	Durch Dr. Wynken (sic!)	Stade	JB 1848 (für 1847)
Steffens, S.J.		Nessemerpolder	JB 1848 (für 1847)
Stegmann	Rektor	Bremerlehe	JB 1852 (für 1851)
Stegemann	Dr.	Mehringen	JB 1852 (für 1850)
Stein, von	Majorin		JB 1852 (für 1850)
Steinmann, C.		Groß Lafferde	JB 1848 (für 1847)
Steinmann, Fr.		Groß Lafferde	JB 1848 (für 1847)
Steinmeier, W.		Bremerlehe	JB 1846
Steinmetz	Superintendent	Holltorf	JB 1848 (für 1847)
Stockmann	Herr	Dykhausen	JB 1841; 1842; 1848 (für 1847)
Stoltz, C. J. (und Büchse)	Herr	Leer	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1851)
Stoltz	Witwe	Leer (?)	JB 1852 (für 1850)
Stroomann	Herr	Hage	JB 1841; 1842
Struckmann	Fräulein	Osnabrück	JB Os 1844
Strücker	Amtsassesor	Bremerlehe	JB 1842
Strücker, D.	Jungfrau	Bremerlehe	JB 1842
Stünkel, H.		Bremerhaven	JB 1852 (für 1851)
Stürken, Al.		Bremerlehe	JB 1852 (für 1850)
Stürken, H.	Herr	Sievern	JB 1841; 1842
Syauken	Färbergeselle	Dornum	JB 1848 (für 1847)
Tebbens, C. J.		Leer	JB 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1851)

Teichmann	Kanzleyexpedint	Celle	JB 1846
Teyn, Chr.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Teyn, N.		Bremerhaven / Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1850)
Tergast (Lesekreis FIB / DE)	Geschwister	Leer	JB 1841; 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Tiele, D.	Herr	Bremerhaven	JB 1842
Timmermann, C.	Herr	Bremerlehe	JB 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Timmermann, Carst.		Bremerlehe	JB 1852 (für 1851)
Timmermann, Christ.		Bremerlehe	JB 1852 (für 1851)
Thorbecke, geb. Springmann	Witwe	Osnabrück	JB Os 1842; 1842; 1844; 1845; 1846
Tons, Fr.		Bremerlehe	JB 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Tons, J.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846)
Traugott, J.P.	Herr	Bremerlehe	JB 1841; 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Treysa (Missionsfreunde)		Treysa	JB 1852 (für 1850)
Ufen, J.	Herr	Norden	JB 1841
Ulfers	Kapitän	Norden	JB 1852 (für 1850)
Unverzagt, Heinrich	Müller in Steinbrüg	Burgdorf	JB 1848 (für 1847)
Vasmer		Bremerhaven	JB 1846; 1848 (für 1846); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Vegesack (Freunde Israels)		Vegesack	JB 1852 (für 1851)

Veltmann	Fräulein	Osnabrück	JB Os 1845
Verein von Freunden Israels in Stavanger		Stavanger	JB 1846; 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Verein zur Beförderung des Christenthums unter den Juden		Landringhausen	JB 1846
Voelrichs	Schullehrer	Visquard	JB 1848 (für 1847)
Vogelsang	Pastor adj.	Debstedt	JB 1852 (für 1850)
Volkening	Pastor	Jollenbeck	JB 1846
Vordermann	Pastor	Gadenstedt	JB 1848 (für 1847)
Voß	Pastor	Sternberg	JB 1852 (für 1851)
Vries, M. P. de	Herr	Pewsum / Manschlacht	JB 1841; 1842; 1848 (für 1847)
Waack	Lehrer	Lübeck	JB 1852 (für 1850); 1852 (für 1850)
Wackerhagen	Lieutenant	Pyrmont	JB 1852 (für 1850)
Waldmann	Kaufm	Osnabrück	JB Os 1842; 1844; 1845; 1846
Walthemath	Colon	Großenheerse	JB 1848 (für 1846)
Walt(h)er	Pastor	Ritzebüttel	JB 1841; 1846; 1848 (für 1847)
Warns	Pastor	Bingum	JB 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Weber, J. F.		Veogesack	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Wedekind	Pastor	Hoyel	JB Os 1845; JB 1846
Wedekind	Amtsassesor	Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846)
Weener bei einer Missionspredigt dort von Hefter		Weener	JB 1852 (für 1850)
Weibezahn	Konsistorialrat	Osnabrück	JB Os 1844
Weihe	Pastor	Löhne	JB 1841; 1846
Weihe (und	Herr	Oldenburg	JB 1841; 1848 (für 1847)

Missionsbüchse), G.			
Wendlandt	Konrektor	Uelzen	JB 1852 (für 1850)
Westerbro(e)ck	Schullehrer	Grothusen	JB 1842; 1848 (für 1847)
Weyhe, H.	Fräulein	Oldenburg	JB 1848 (für 1847)
Weyhe (Hausbüchse)	Mauermeister	Oldenburg (?)	JB 1846; 1852 (für 1850)
Wicht, H.	Herr	Sievern	JB 1841
Wicht, von	Pastor	Dornum	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Wiggers	Konsistorialrat Dr.		JB 1852 (für 1850)
Wilhelmi	Herr	Oldendorf	JB 1842
Wicht, H.	Herr	Sievern	JB 1842
Wicht, J.	Herr	Sievern	JB 1841; 1842
Wilhelmi	Herr	(Pr. ?) Oldenorff	JB 1841
Wil(c)kens, J. D.		Bremerlehe	JB 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Wil(c)kens, J.M.		Bremerlehe	JB 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Wilkens, M.		Bremerlehe	JB 1846
Winzel	Konsistorialrat	Preußisch – Minden	JB 1848 (für 1847)
Wohlers		Bremerhaven	JB 1846
Wohltmann, J. H.	Tuchfabrikant	Bargten / Scharmbeck	JB 1842; 1846; 1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Wolff	Senior	Wolfenbüttel	JB 1852 (für 1850)
Wolter	Pastor	Woquard	JB 1841
Wolkenhaar	Pastor	Dra(c)kenburg	JB 1841; 1842; 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1850); 1852 (für 1850)

Wolkenhaar	Pastorin	Dra(c)kenburg	JB 1848 (für 1847); 1852 (für 1850)
Wrede	Schullehrer	Dykhausen	JB 1842; 1844, 1845; 1848 (für 1847)
Wülbern, H.		Bremerlehe	1848 (für 1846); 1848 (für 1847); 1852 (für 1850); 1852 (für 1851)
Wülbern, M.		Bremerlehe	JB 1846
Wurtenberg		Dornum	JB 1848 (für 1847)
Wynecken	Dr.	Stade	JB 1846; 1848 (für 1846)
Zisenitz		Gadenstedt (?)	JB 1852 (für 1850)
Zitzke (Büchse)	Mechanikus	Hamburg	JB 1846

Anhang 4:

Verzeichnis der kontaktierten Archive und Bibliotheken

Im Rahmen der Recherchen für diese Masterthese wurden verschiedene Archive angeschriebenen, wobei vorrangig die im Zusammenhang mit dem Wirken der Agenten des Vereins von Freunden Israels in den JB erwähnten Orte und die betreffenden Landeskirchen berücksichtigt wurden. Von allen Archiven verfügen nur das StA Aurich und das StA Stade über handschriftliche Quellen über den Leher Verein. Außerdem besitzt das Ar. RH noch vier von Sehrwald verfasste Briefe. Zusätzlich finden sich in Stade auch noch zwei JB in einer Akte.

Die unten stehende Liste versteht sich zum einen als Nachweis für die schmale Quellenlage zum Leher Verein, v.a. aber als Basis für mögliche weitergehende Forschungen.

Folgende per Email angeschriebene Archive und Bibliotheken verfügen über *kein* Archivgut über den VFILU:

Sitz und nähere Bezeichnung des Archivs	Datum der Antwort	Besondere Hinweise
<i>Aurich:</i> Niedersächsisches Landesarchiv-Staatsarchiv Aurich	Brief	Fund: Akte: Christliche Sachen. Generalia. Acta die Bekehrung der Juden zum Christenthum betreffend 1841 sequi. Nds. StA Aurich Rep. 15 Landdrostei Aurich 12206.
<i>Balhorn</i> Kirchengemeinde	28.11.2006	
<i>Barsinghausen:</i> Mariengemeinde	15.09.2006	
<i>Berlin:</i> Ev. Zentralarchiv in Berlin	15.01.2007	Akten zur Berliner Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden im Bestand "Evangelischer Oberkirchenrat": Akte "Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden" (ab 1850)
<i>Berlin:</i> Landeskirchliches Archiv Berlin Brandenburg	11.01.2007	
<i>Berlin:</i> Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz	16.01.2007 / 12.03.2007	Akten zur Berliner Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden GStA PK, I. HA Rep. 199 Gesellschaft zur Förderung des Christenthums unter den Juden, 1816 – 1933, GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium, III, Sekt. 1 Abt. XIV Nr. 27 Bd. I Missionsanstalten zur Bekehrung der Heiden, 1821 – 1864; GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium, III, Sekt. 1 Abt. XIV Nr. 45 Bd. I – VI Verein zur Förderung des Christenthums unter den Juden, desgl. die Anstellung

		<p>der Missionsprediger, 1822 – 1870; GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium, III, Sekt. 1 Abt. XIV Nr. 77 Bd. II – IV</p> <p>Eingereichte Nachweisungen der vom Judentum zur christlichen Religion, sowie der von einer christlichen Konfession zur andern übergetretenen Individuen, 1846 – 1864; GStA PK, I. HA Rep. 77 Innenministerium, Tit. 1053, Nr. 47</p> <p>Evangelische Missionsanstalten und Missionsvereine, 1835 – 1917; GStA PK, I. HA Rep. 89 Geheimes Zivilkabinett, jüngere Periode, Nr. 23566 – 23567</p> <p>Angelegenheiten der Missionsgesellschaften und Vereine zur Förderung des Christentums unter den Juden und Heiden, 1820 – 1843; GStA PK, I. HA Rep. 89 Geheimes Zivilkabinett, jüngere Periode, Nr. 23574</p> <p>Förderung des Christentums unter den Juden, 1834 – 1848; GStA PK, I. HA Rep. 89 Geheimes Zivilkabinett, jüngere Periode, Nr. 23568 - 23570</p> <p>Missionsanstalten zur Verbreitung des Christentums, 1828 – 1865.</p>
<i>Berlin:</i> Landesarchiv Berlin	23.02.2007	"Verein zur Unterstützung hilfsbedürftiger Christen aus Israel, genannt Missionsanstalt der Freunde Israels" (1859-1861, die Signatur A Pr.Br. Rep. 030, Nr. 19647).
<i>Bielefeld:</i> Landeskirchliches Archiv der Evangelischen Kirche von Westfalen	06.02.2007	
<i>Bremen:</i> Kirchengemeinde St. Martini	Telefonat mit Pastor Motschmann	
<i>Bremen:</i> Kirchengemeinde St. Stephani	Telefonat mit Friedrich Scherer	

<i>Bremen</i> : Landeskirchliche Bibliothek Bremen	07.09.2006	
<i>Bremen</i> : Staatsarchiv	21.11.2006 / 02.03.2007	
<i>Bremerhaven</i> : Männer vom Morgenstern	16.11.2006	
<i>Bremerhaven</i> : Stadtarchiv	20.11.2006	
<i>Cambridge</i> : British and Foreign Bible society Cambridge Bible Society's Library Cambridge University Library	20.12.2006	
<i>Christiansfeld</i> : Brüdergemeinde	27.11.2006	
Danske Israelsmission	29.11.2006	
<i>Darmstadt</i> : Landeskirchliche Zentralbibliothek und Landeskirchliches Zentralarchiv Hessen – Nassau	16.01.2007	
<i>Detmold</i> : Archiv der Lippischen Landeskirche	19.04.2007	
<i>Detmold</i> : Stadt- und Staatsarchiv Detmold	21.02.2007	
<i>Göttingen</i> : Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek	16.05.2006	Bericht des Vereins von Freunden Israels in Lehe und Umgegend. Hannover. 7.1846/47(1848).
<i>Gütersloh</i> : Kirchenkreis	08.02.2007	
<i>Gütersloh</i> : Gütersloh	19.02.2007	
<i>Halle</i> : Franckesche Stiftungen	29.06.2006	
<i>Hamburg</i> : Archiv des Kirchenkreises Alt-Hamburg	06.09.2006	
<i>Hamburg</i> : Jerusalem-Gemeinde	11.09.2006	
<i>Hamburg</i> : Staatsarchiv	08.09.2006	
<i>Hannover</i> : Bibliothek des Landeskirchenamts	31.05.2006	

Hannover: Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek Niedersächsische Landesbibliothek	22.05.2006	7. JB Lehe (1848) vorhanden.
<i>Hannover:</i> Haus kirchlicher Dienste Arbeitsstelle Kirche und Judentum (Wolfgang Raupach - Rudnick)	24.10.2006	
<i>Hannover:</i> Landeskirchliches Archiv	18.10.2006	
<i>Hannover:</i> Niedersächsisches Landesarchiv Hannover	06.02.2007	Keine Akten, weder im Archivbestand Hann. 113 (Ministerium der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten), noch im Bestand Hann. 83 (Konsistorium zu Hannover), noch in Kabinettsakten in anderen Archivbeständen.
<i>Hannover:</i> Universitätsbibliothek Hannover (TIB/UB)	08.05.2006	
<i>Herrnhut:</i> Unitätsarchiv	29.11.2006	
<i>Hermannsburg:</i> Archiv des Ev.- luth. Missionswerks in Niedersachsen (ELM), früher Hermannsburger Mission	Selbst eingesehen	
<i>Kassel:</i> Landeskirchliches Archiv Kurahessen - Waldeck	10.01.2007 / 21.03.2007 / 31.01.2007	Nur Akten, die sich auf die Aktivitäten des Rheinisch – Westphälischen Vereins für Israel beziehen: C 1.4. Waldeckisches Konsistorium. Nr. 404. Rheinisch-Westphälischer Verein für Israel. 1863 – 1867; D 2.2. Dekanat Ziegenhain. Nr. 39. Judenmission. 1918 - 1928. Enthält u. a.: "84. Jahresbericht des Westdeutschen Vereins für Israel in Köln", "Friede über Israel", "Missions- Blatt des Westdeutschen Vereins für Israel", "Der Bote aus Zion"; E 1. Pfarrarchiv Kassel-Unterneustadt. Westdeutscher Verein für Israel in Köln. Hilfsverein Kassel (Beitragsbuch). 1913 – 1926; d 21 "Zwanzigster Jahresbericht des Rheinisch-Westphälischen Vereins für Israel." Köln 07.08.1862 – 06.08.1863; Pfarrarchiv Balhorn (Nrr. 576 - 581
<i>Kiel:</i> Nordelbisches Kirchenarchiv	10.01.2007	Zentralarchiv der Nordelbischen Kirche in Kiel verfügt über die JB des Lübeckischen Vereins zur Beförderung evangelischer Mission unter Heiden

		und Juden (ca. 1884 - 1914, mit Lücken). Angehängt an den jeweiligen JB dieses Missionsvereins ist auch stets ein (Jahres-) Bericht vom Verein der Freunde Israels, der oft allerdings nur in einer Kassenabrechnung besteht.
<i>Köln:</i> Ev. Stadtkirchenverband Köln	01.02.2007	
<i>Kopenhagen:</i> : Königliche Bibliothek	12.01.2007	
<i>Kopenhagen:</i> : Universitätsbibliothek	09.01.2007	
<i>Landringhausen:</i> Kirchengemeinde	Telefonat N.N.	
<i>Leer:</i> Große Kirche	23.02.2007	
<i>Leer:</i> Landkreis	19.02.2007	
<i>Lehe:</i> Kirchengemeinde (lutherisch)	03.01.2007	
<i>Lehe:</i> Kirchengemeinde (reformiert)	Telefonat Pastor Keil / Fr. Ebers	
<i>Lübeck:</i> Kirchenkreisarchiv	Brief v. 23.01.2007	
<i>Lüneburg:</i> Ratsbücherei	24.01.2007	
<i>Lüneburg:</i> Stadtarchiv	24.01.2007	
<i>Marburg:</i> Hessisches Staatsarchiv	23.02.2007	
<i>Minden:</i> Kirchenkreis	12.02.2007	Hinweis auf Kirchengemeindearchive Hille und Bergkirchen sowie auf die gedruckt vorliegenden Kreissynodalakten aus der Zeit.
<i>Minden:</i> Kommunalarchiv	22.02.2007	
<i>Münster:</i> Institutum Judaicum Delitzschianum	07.03.2007	
<i>Münster:</i> Zeitschriftenarchiv	10.01.2007	
<i>Oberursel:</i> Lutherische Theologische Hochschule	19.01.2007	
<i>Oslo?:</i> Norske Israelsmisjon	22.12.2006	

<i>Posen:</i> Archiwum Panstwowe w Poznaniu	09.01.2007	
<i>Stade:</i> Stadtarchiv	20.02.2007	
<i>Stade:</i> Niedersächsisches Landesarchiv	08.02.2007	Auch in den Akten des ehemaligen Konsistorium Otterndorfs finden sich keine Schriftstücke über den Leher Verein. Auch der Bestand Rep. 80 der Landdrostei Stade von 1813-1885 enthält keine Hinweise auf diesen Verein.
<i>Stavanger:</i> Missionsarchiv Norwegische Missionsgesellschaft (NMS)	29.12.2006	
<i>Stuttgart:</i> Landeskirchliche Zentralbibliothek Evang. Oberkirchenrat	01.02.2007	
<i>Vevesack:</i> Kirchengemeinde	26.01.2007	
<i>Wuppertal:</i> Missionsarchiv Vereinigte Evangelische Mission (VEM)	18.01.2007	

Angeschrieben, ohne eine Antwort zu erhalten, wurden:

<i>Sitz</i> und nähere Bezeichnung des Archivs	Datum der Anfrage per Email
<i>Basel</i> : Archiv missio21 (Basler Mission)	12.07.2006
<i>Bremen:</i> Stadtbibliothek	17.01.2007
<i>Celle:</i> Predigerseminar	09.01.2007
<i>Cuxhaven:</i> Landkreis	17.11.2006
<i>Leer:</i> Kirchengemeinde Lutherkirche	16.02.2007
<i>Leer:</i> Johannes a Lasco Bibliothek	17.11.2006
o.O.: Gesellschaft für die Geschichte des reformierten Protestantismus	19.12.2006
<i>Hamburg:</i> Archiv des Rauhen Hauses	16.05.2007
<i>Vlotho:</i> Kirchengemeinde	06.02.2007

Anhang 5: Bibliographie¹⁰²⁴

I. Hilfsmittel

Ammann, Hartwig: Bremer Pfarrerbuch. Die Pastoren der Bremischen Evangelischen Kirche seit der Reformation. Bd. 2 Die Pastoren, Biographische Angaben, Bremen 1996.

BSLK⁸ 1979.

Meyer, Philipp: Die Pastoren der Landeskirchen Hannovers und Schaumburg Lippes seit der Reformation. Bd. 1 Abbensen bis Junker – Wehningen, Göttingen 1941.

Meyer, Philipp: Die Pastoren der Landeskirchen Hannovers und Schaumburg Lippes seit der Reformation. Bd. 2 Kaarßen bis Zeven, Göttingen 1942.

Schmelz, O.U.: Statistik und Demographie der Juden in Deutschland von der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis 1933, Jerusalem 1978.

Schwertner, Siegfried: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete [IATG²]. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin / New York, ²1994.

Wieden, Brage bei der / Graf, Sabine / Otte, Hans: Findbuch zu den Akten des Konsistoriums Stade (1652 – 1903) in staatlichen und kirchlichen Archiven, Veröffentlichungen der Niedersächsischen Archivverwaltung. Inventare und kleinere Schriften des Staatsarchivs in Stade H. 6 / Veröffentlichungen aus dem landeskirchlichen Archiv Hannover Bd. 5, Stade 2002.

II.1. Primärquellen: Handschriften

Archiv Evangelischer Stadtkirchenverband Köln: Protokoll -Buch. Westdeutscher Verein für Israel 1844-1894 [ohne Signatur]. [Pb RWVI].

Ar. ELM: Superintendent Dieckmann Mitteilung an Herrn Missionsdirektor D. Haccius, Hochwürden, Hermannsburg [Ar. ELM, HA 651 L1].

Ar. RH: Gottlob Sehrwald (Bremen, den 30.6. [?].1842) an Johann Hinrich Wichern [Ar. RH, Best. 81 B Nr. 4264].

Gottlob Sehrwald (Rostock, den 28.6.1844) an Johann Hinrich Wichern [Ar. RH, Best. 81 B Nr. 4264].

Gottlob Sehrwald (Hamburg, den 6.1.1845) an Johann Hinrich Wichern [Ar. RH, Best. 81 B Nr. 4264].

Gottlob Sehrwald (Cassel, den 7.1.1847) an Johann Hinrich Wichern [Ar. RH, Best. 81 B Nr. 4264].

1024 Die Abkürzungen erfolgen nach Schwertner, Siegfried: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin / New York, ²1994. Die nachstehenden Abkürzungen in [] stammen von mir und werden im Text verwendet.

Karl Theodor Teichler (Berlin, den 19.4.1845) an Johann Hinrich Wichern [Ar. RH, Best. 81 B Nr. 4555].

Niedersächsisches StA Aurich: Christliche Sachen. Generalia. Acta die Bekehrung der Juden zum Christenthum betreffend 1841 sequi [1841-1843]. [Rep. 15 Landdrostei Aurich 12206].

Niedersächsisches StA Stade: Akte: „Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend“ [Rep. 83 Stade Nr. 288, Bl. 3, Bl. 17-51 / 53-93 und „restliche Akte“]. Enthält zwei Jahresberichte des Vereins von Freunden Israels in Lehe und Umgegend (2.1841; 3.1842).

II.2. Primärquellen gedruckt

Brauer, Johann Hartwig: Die Missionsanstalten und Gesellschaften der Evangelischen Kirchen des Europäischen Westlandes, Hamburg 1847.

Brauer, Johann Hartwig: Das Missionswesen der Evangelischen Kirche in seinem Bestande. Versuch einer Missionsstatistik, Hamburg 1847 – 1851.

Dalman, Gustav: Kurzgefasstes Handbuch der Mission unter Israel, Berlin 1893.

Dalman, Gustav: Die Vorbildung der Missionsarbeiter, in: SaH 39(1902), 132-140.

Delitzsch, Franz: Die Mission der Kirche an die Juden. in: ZPK N.F. 38 (1860), 316-328.

Gaussen, Louis: Les juifs évangélisés enfin, et bientôt rétablis. Discours prononcé à Genève le 12 mars 1843 dans l'Assemblée du Casino, Paris / Genève [Genf] 1843.

Gaussen, Louis: Die Verkündigung des Evangeliums unter den Juden und ihre nahe Erlösung. Eine Rede, gehalten d. 12. März 1843 vor der Versammlung im Missionssaal zu Genf, Hamburg 1844.

Gaussen, Louis: Die Juden und die Hoffnung ihrer baldigen Wiederherstellung vermittelt des Evangeliums. Ein Vortrag, gehalten am 12. März 1843 im Museum zu Genf, Karlsruhe ⁴1845.

Graul, Karl: Die christlichen Missionsplätze auf der ganzen Erde. Uebersicht der Arbeitskräfte und Erfolge so wie Darstellung der eigenthümlichen Verhältnisse an den betreffenden Orten, Leipzig 1847.

Harms, Ludwig: Predigten über die Evangelien des Kirchenjahres, Hermannsburg ¹⁹1936.

Harms, Ludwig: Predigten über die Episteln des Kirchenjahres, Groß – Oesingen 1995.

Harms, Ludwig: In treuer Liebe und Fürbitte. Gesammelte Briefe 1830 – 1865. Bd. 1: Einleitung und Briefe 1830 – 1859, Bd. 2 Briefe 1860 – 1865 und Anhänge. hg. von Hartwig F. Harms und Jobst Reller nach Vorarbeiten von Hans Otto Harms, QBGHM XII/I,II, Münster 2004.

Hoffmann, Wilhelm: Jahresbericht über die Wirksamkeit der Evangelischen Missionsgesellschaften in allen Ländern der Erde im Jahr 1844 bis 1845 erstattet am 6. Januar 1846 in der St. Elisabeth - Kirche zu Basel, Basel 1846.

Klumpp, Friedrich Wilhelm: Das evangelische Missionswesen. Ein Überblick über seine Wirksamkeit und seine weltgeschichtliche und nationale Bedeutung, Stuttgart / Tübingen ²1844.

Sengelmann, Heinrich Matthias: Die Gegenwart der ev.-luth. Kirche Hamburgs. Dargestellt aus ihrer Vergangenheit erklärt und nach ihren Forderungen für die Zukunft gedeutet, Hamburg 1862.

Sehrwald, Gottlob: Warnung und Bitte in Bezug auf herumreisende Proselyten aus dem Judentum, EKZ 1844, 351-352.

Steger, Benedict Stefan: Die evangelische Judenmission in ihrer Wichtigkeit und in ihrem gesegneten Fortgange, Hof 1847.

Wiggers, Julius: Geschichte der evangelischen Mission. Bd. 1, Hamburg / Gotha 1845.

II.3. Primärquellen: Jahresberichte [JB]

Evangelischer Missionsverein in Celle: 7.1839, 9.1841 – 10.1842, 12.1844 – 13.1845, 15.1847 - 17.1849.

Evangelischer Missionsverein in Danzig: 15.1841 – 19.1845.

Göttinger Missionsverein: 3.1840/41 – 6.1843, 8.1845, 12.1849, 14.1851, 17.1854, 19.1856.

Hannoverscher Missionsverein: 5.1839 – 18.1852.

Evangelischer Missionsverein Hamburg: 17.1840 – 23.1846.

Evangelischer Missions - Verein in Kurhessen (Kassel): 8.1841 – 12.1845, 14.1847 - 15.1848.

Evangelischer Missionsverein Lüneburg: 6.1839 - 14.1847.

Ostfriesische Evangelische Missionsgesellschaft [OEMG]: 5.1839 – 15 1849.

Osnabrücksche Missionsgesellschaft 1.1839 – 8.1847.

Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend: 2.1841 – 3.1842. 6.1846 – 7.1848. 10.1852.

II.4. Primärquellen: Periodika

AMZtg 1.1845 – 8.1852.

Bergedorfer Bote 1834-1846.

Bremer Kirchenbote. Eine Zeitschrift, hg. von Friedrich Mallet, Bremen 1835 – 1837. 1841 – 1845.

CMB 21.-22. Jg. 1848.

Beilage 18. - 19. Bericht des Vereins von Freunden Israels in Basel.

Dibre Emeth oder Stimmen der Wahrheit an Israeliten und Freunde Israels. Ein Monatsblatt für Beleuchtung religiöser Zustände im Judentum. In Verbindung mit mehreren Freunden Israels hg. von J. C. Hartmann u.a., Frankfurt / Oder 1845 – 1860. [DE]

Der Freund Israels hg. von dem Verein von Freunden Israels in Basel, 1838-1859 [außer 1847-1848.1856-1857]. [FIB]

HMB 8 (August 1861), 126-128.

Der Kirchenfreund für das nördliche Deutschland hg. von Bernhard Jacobi, A. Lührs, F. Köhler, Möller, Osnabrück 1837 – 1839.

Missionsblatt des Rheinisch – Westphälischen Vereins für Israel, Köln 1. Jg. 1845 – 5. Jg. 1849. 9. Jg. 1853 – 12. Jg. 1856. 14. Jg. 1858. [MBRW]

Der [Missionsfreund](#). Ein [Volksblatt](#) die [Liebe](#) zur [Mission](#) im [deutschen Volke](#) zu [wecken](#) und zu [nähren](#). Berlin 1851 – 1854.

Die Mission unter Israel. Vierteljährliche, für Missionsstunden bestimmte Mittheilungen des Rheinisch – Westphälischen Vereins für Israel, Köln 1846 – 1849. 1851 – 1857.

Nathanael. Zeitschrift für die Arbeit der evangelischen Kirche an Israel, hg. von H. Strack, Berlin ab 1884 [mir standen zur Verfügung 10. Jg. 1894 – 22. Jg. 1906]. [Nathanael]

NNRG 21.1837 – 27.1843, 29.1845 – 40.1856.

Sonntagsblatt für Bürger und Landmann, Stade 1848/49? – 1852, 1855, 1860. [SSB]

Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche, hg. von Dr. L. A. Petri, Hannover 1848-1850, 1856-1863.

III. Sekundärliteratur

Adloff, Kristlieb: Art. Judentum, in: Müller, Karl / Sundermeier, Theo (Hg.): Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, 200-204.

Adloff, Kristlieb: Ludwig Harms und die Juden. Referat auf dem 9. Ludwig-Harms-Symposium am 28.9.1996 in Hermannsburg, in: Tamcke, Martin (Hg.) In der Gemeinschaft der Lernenden ermutigen. FS zum 65. Geburtstag von Kristlieb Adloff, Theos Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse Bd. 30, Hamburg 1999.

Aring, Paul Gerhard: Art. Judenmission, TRE 17 (1988), 325 – 330.

Aring, Paul Gerhard: Art. Wagenseil, Johann Christoph, BBKL 13 (1998), 146f.

Aring, Paul Gerhard: [Christliche Judenmission](#) ihre Geschichte und Problematik dargestellt und untersucht am Beispiel des evangelischen Rheinlandes. Eine Untersuchung im Rahmen des Forschungsschwerpunktes „Geschichte und Religion des Judentums“ an der Universität Duisburg, Gesamthochschule, [FJCD 4](#), Neukirchen-Vluyn 1980.

Aring, Paul Gerhard: Bekennen zu Jesus Christus heute, JbEvMiss 1983, 17-31.

Aring, Paul Gerhard: [Christen und Juden heute - und die „Judenmission“?](#) Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland. Dargestellt und untersucht am Beispiel des Protestantismus im mittleren Deutschland, Frankfurt 1989.

Baring, Adolf: Von Juden und Judenmission, Leipzig 1915.

Bauckham, R.: Art. „Chiliasmus IV: Reformation und Neuzeit“, in: TRE 7 (1981), 737 – 745.

Baumann, Arnulf: Art. Judenmission, EKL³ 2 (1989), 854 – 857.

Baumann, Arnulf: Judenmission - gestern und heute, in: EvMis 1977, 17-39.

Baumann, Arnulf / Mahn, Käthe / Saeboe, Magne (Hg.): Luthers Erben und die Juden. Das Verhältnis lutherischer Kirchen Europas zu den Juden, Hannover 1984.

Baumann, Arnulf (Hrsg.): Auf dem Weg zum christlich – jüdischen Gespräch. 125 Jahre Evangelisch – lutherischer Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen, Münster 1998.

Bautz, Friedrich Wilhelm: Art. Gausson, Louis, BBKL 2 (1990), 188.

Bautz, Friedrich Wilhelm: Art. Geibel, Johannes, BBKL 2 (1990), 193-194.

Becker, Wilhelm: [Ferdinand Wilhelm Becker](#). Eine Heldengestalt in der Judenmission des 19. Jahrhunderts, Berlin 1893.

Beckmann, Klaus: Die fremde Wurzel. Altes Testament und Judentum in der Evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts, FKDG 85, Göttingen 2002.

Bieling, Richard: Die Berliner Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden, Nathanael 23. Jg. (1907), 99-117.

Bienert, Walther: Martin Luther und die Juden. Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen, Frankfurt / Main, 1982.

Blumhardt, Johann Christoph: Handbuch der Missionsgeschichte und Missionsgeographie. Bd. 1, Calw / Stuttgart³1863.

Bohmbach, Jürgen: Zwischen Duldung und Paternalismus. Die jüdischen Gemeinden des Landdrosteibezirks Stade im 19. Jahrhundert, in: Obenaus, Herbert (Hg.): Landjuden in Nordwestdeutschland. Vorträge des Arbeitskreises Geschichte der Juden in der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen, Hannover 2005, 93 – 132.

Brandau, Robert: Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem, Neukirchen – Vluyn 2006.

Clark, Christopher M.: The politics of conversion. Missionary Protestantism and the Jews in Prussia 1728 – 1941, Oxford 1995.

Cordes, Martin: Freie christliche Aktion als Herausforderung für Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum evangelischen Vereinswesen in Göttingen und zur Theologie Friedrich Lückes, SKGNS 24, Göttingen 1982.

Dahms, Klaus H.: Art. Oncken, Johann Gerhard, BBKL 25 (2005), 1011-1014.

Dan, Joseph: Art. Antisemitismus / Antijudaismus. I. Definitionen und Probleme, RGG⁴ 1 (1998), 556-557.

Dobert, Reinhard (Hg.): Das Zeugnis der Kirche für die Juden, Berlin 1968.

Dobert, Reinhard (Hg.): Zeugnis für Zion. FS zur 100-Jahrfeier des Evang.-Luth. Zentralvereins für Israel e.V., Erlangen 1971.

Ettinger, Shmuel: Geschichte des jüdischen Volkes Bd. 3. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Die Neuzeit, hrsg. von Ben – Sasson, Haim Hillel, München 1980.

Faulenbach, Heiner: Art. Coccejus, Johannes, TRE 8 (1981), 132-140.

Feldtkeller, Andreas: Pluralismus – was nun? Eine missionstheologische Standortbestimmung, in: ders. / Sundermeier, Theo: Mission in pluralistischer Gesellschaft, Frankfurt 1999, 26 – 52.

Fetscher, Iring (Hg.): Karl Marx Friedrich Engels Studienausgabe. Band 1 Philosophie, Frankfurt / Main 1966.

Fiebig, Paul: Art. Judenmission, RGG 3 (1912), 801 – 805.

Fleisch, Paul: 100 Jahre hannoversche Kirchengeschichte im Spiegel der Pfingskonferenzen, JGNKG 47 (1949), 65 – 101.

Flick, Andreas: „Auf Widerspruch waren wir gefaßt ...“. Leben und Werk des reformierten Erweckungstheologen Theodor Hugues, GBDHV 38 / Celler Beiträge zur Landes- und Kulturgeschichte Schriftenreihe des Stadtarchivs und des Bomann – Museums 33, Bad Karlshafen / Celle 2004.

Gäbler, Ulrich: Erweckung im europäischen und amerikanischen Protestantismus, in JGP 15 (1989), 24-39.

Gäbler, Ulrich: „Auferstehungszeit“. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Portraits, München 1991.

Gäbler, Ulrich: Evangelikalismus und Réveil, in: ders. (Hrsg.): Geschichte des Pietismus Bd. 3. Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, 27 – 86.

Gräbe, Uwe: Judenmission und jüdisch – christlicher Dialog, in: Wrogemann, Henning / Werner, Dietrich u.a. (Hg.): Leitfaden ökumenische Missionstheologie, Gütersloh 2003, 260-274.

Grätz, Heinrich: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart Bd.11, 21900.

Grafe, Hugald: Die volkstümliche Predigt von Ludwig Harms. Ein Beitrag zur Predigt- und Frömmigkeitsgeschichte im 19. Jahrhundert, SKGNS 14, Göttingen 1965.

Gundert, Wilhelm: Geschichte der deutschen Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert, TAB 3, Bielefeld 1987.

Gurland, Hans-Heinrich / Bitter, Stephan: Art. Gurland, (Chaim) Rudolf Hermann, BBKL 26 (2006), Spalten in Vorbereitung (http://www.bautz.de/bbkl/g/gurland_r_h.shtml ; 27.10.2006).

Haccius, Georg: Hannoversche Missionsgeschichte. Bd. 1. Von der Pflanzung der christlichen Kirche in Friesland und Sachsen bis zur Entstehung der Hermannsburger Mission, Hermannsburg 21909. [HMG I]

Haccius, Georg: Hannoversche Missionsgeschichte. Bd. 2. Insbesondere die Geschichte der Hermannsburger Mission von 1849 bis zu Louis Harms' Tode, Hermannsburg 21910. [HMG II]

Harling, Otto von: Art. Judenmission, RGG² 3 (1929), 466 – 469.

Harling, Otto von: [Juden und Judenmission, in: Schneider, Johannes \(Hrsg.\): KJ 1927, 286-294.](#)

Heman, C.F.: Art. Missionen unter den Juden, RE² 10 (1882), 102 –118.

Heman, C.F.: Art. Mission unter Juden, RE³ 13 (1903), 171-192.

Heman, Friedrich / Harling, Otto von : Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung Jerusalems, Stuttgart 21927.

Heutger, Nicolaus: Art. Neander, August, BBKL 6 (1993), 518-520.

Hartwig, Harms: Hamburg und die Mission zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Kirchlich – missionarische Vereine 1814 bis 1836, AKGH 12, Hamburg 1973.

Hauschild, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh ³2005.

Heyer, Friedrich: Kirchengeschichte des Heiligen Landes, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1984.

Höck, Johann Heinrich: Hundert Jahre **Verbreitung christlicher Schriften**. In Erinnerung an den 100jährigen Geburtstag der Niedersächsischen Gesellschaft zur Verbreitung christlicher **Schriften** beziehungsweise der Evangelischen Buchhandlung von Fr. Trümpler in Hamburg am 15. Juli 1920, Hamburg 1920.

Hofmann, J.C.C.: Die Mission in der Heidenwelt und unter Israel, Erlangen 1857.

Holdt, Jens: Niels Johannes Holm 1778-1845, Et blad af Brødremenighedens Historie, BNS 14, Kjøbenhavn og Bergen [Kopenhagen und Bergen] 1937.

Holze, Henry: Kirche und Mission bei Ludwig Adolf Petri. Ein Beitrag zum Missionsgespräch des 19. Jahrhunderts, SKGNS 17, Göttingen 1966.

Jakubowski-Tiessen, Manfred: Der Pietismus in Niedersachsen, in: Brecht, Martin / Deppermann, Klaus (Hrsg.): Geschichte des Pietismus Bd. 2. Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1995, 428 – 445.

Jakubowski-Tiessen, Manfred: Der Pietismus in Dänemark und Schleswig-Holstein, in: Brecht, Martin / Deppermann, Klaus (Hrsg.): Geschichte des Pietismus Bd. 2. Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1995, 446 – 471.

Jakubowski-Tiessen, Manfred: Herrnhutertum und Erweckungsbewegung im Herzogtum Schleswig, PuN 30 (2004), 48 – 61.

Jenner, Harald: 150 Jahre Jerusalem-Arbeit in **Hamburg**. Jerusalem-Gemeinde, Diakoniewerk Jerusalem, Hamburg 2003.

Kalkar, Christian Andreas Hermann: Die Mission unter den Juden, Kopenhagen 1868.

Kalkar, Christian Andreas Hermann: Israel und die Kirche [geschichtlicher Überblick](#) der [Bekehrungen](#) der [Juden](#) zum [Christenthume](#) in [allen Jahrhunderten](#) , Hamburg 1869.

Karsten, Hermann: Geschichte der Ev.-luth. Mission in Leipzig von ihrer Entstehung bis auf die Gegenwart dargestellt. 1. Teil, Güstrow 1893.

Klahr, Detlef: Glaubensheiterkeit. Carl Johann Philipp Spitta (1801-1859). Theologe und Dichter der Erweckung, SKGNS 36, Göttingen 1999.

Köster, Beate / Aland, Kurt (Hg.): Die Werke Philipp Jakob Speners. Studienausgabe Bd 1. Die Grundschriften Teil 1, Giessen / Basel 1996.

Kremers, Heinz / Lubahn, Erich (Hg.): Mission an Israel in heilsgeschichtlicher Sicht, Neuenkirchen – Vluyn 1985.

Kriege, Anneliese: Geschichte der Evangelischen Kirchen – Zeitung unter der Redaktion Ernst - Wilhelm Hengstenbergs (vom 1. Juli 1827 bis zum 1. Juni 1869) (Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts) [2. Bände], Diss. Berlin 1958.

Kröger , Heinrich: Art. Schlichthorst, Johann David, BBKL 9 (1995), 273-276.

Krumwiede, Hans-Walter: Kirchengeschichte Niedersachsens Bd 2. Vom Deutschen Bund 1815 bis zur Gründung der Evangelischen Kirche in Deutschland 1948, Göttingen 1996.

Krumwiede, Hans-Walter: August G. Tholuck, in: Greschat, Martin (Hrsg.): Gestalten der Kirchengeschichte Bd. 9,1. Die neueste Zeit I, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1985, 281- 292.

Kück, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803-1873). Kirchenpolitiker und Theologe, SKGNS 35, Göttingen 1997.

Laasonen, Pentti: Erweckungsbewegungen im Norden im 19. und 20. Jahrhundert, in: Gäbler, Ulrich (Hrsg.): Geschichte des Pietismus Bd. 3. Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, 321 – 357.

LeRoi, Johann de: Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet Bd. 1. Die evangelische Christenheit und die Juden in der Zeit der Herrschaft christlicher Lebensanschauungen unter den Völkern. Von der Reformation bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, Karlsruhe / Leipzig 1884. [Fotomechanischer Neudruck der Originalausgabe nach dem Exemplar der Universitätsbibliothek Leipzig Zentralantiquariat der DDR, Leipzig 1974].

Ders.: Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet Bd. 2. Die evangelische Christenheit und die Juden in der Zeit des Zwiespalts in der christlichen Lebensanschauung unter den Völkern. A. Zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. Das europäische Festland während des 19. Jahrhunderts, SIJB 9, Berlin 1891. [Fotomechanischer Neudruck der Originalausgabe nach dem Exemplar der Universitätsbibliothek Leipzig Zentralantiquariat der DDR, Leipzig 1974].

Ders.: Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet Bd. 3. Die evangelische Christenheit und die Juden in der Zeit des Zwiespalts in der christlichen Lebensanschauung unter den Völkern. B. Großbritannien und die außereuropäischen Länder während des 19. Jahrhunderts. Nachträge und Register zum ganzen Werke, SIJB 9, Berlin 1892. [Fotomechanischer Neudruck der Originalausgabe nach dem Exemplar der Universitätsbibliothek Leipzig Zentralantiquariat der DDR, Leipzig 1974].

Ders.: Die Mission der evangelischen Kirche an Israel, ZHPT 16b, Gotha 1893.

Ders: Isaak da Costas Glaubensbekenntnis am Tage seiner Taufe, Nathanael 14. Jg. (1898), 41 – 44.

Ders.: Isaak da Costa, Nathanael 15. Jg. (1899), 3 – 42.

Ders.: Judentaufen im 19. Jahrhundert. Ein statistischer Versuch, Nathanael 15. Jg. (1899), 65 – 118.

Lokers, Jan: Juden, Kirche und Politik in Emden während der Hochphase der Konfessionsauseinandersetzungen, in: JBGNGK 96 (1998), 45-60.

Lüdemann, Joachim: August Mylius (1819-1887). Lutherische Missionarsexistenz in Tamilnadu und Andhra Pradesh, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 15 hg. von Martin Tamcke, Münster / Hamburg / London 2002.

Maier, Johann: Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert, Berlin / New York 1972.

Markreich, Max: Geschichte der Juden in Bremen und Umgegend, Schriftenreihe Erinnern für die Zukunft 1, Bremen 2003.

- Martens, Johann (Hrsg.): Ludwig Otto Ehlers. Der Judenmissionar, Freetz 2005.
- Martens, Johann (Hrsg.): Ludwig Otto Ehlers. Geistliche Lieder, Freetz 2005.
- Martin, Roger H.: Evangelicals United: Ecumenical Stirrings in Pre – Victorian Britain 1795 – 1830, London 1983.
- Maser, P.[eter (?)]: „Der Freund Israels“. F.A.G. Tholuck und die Judenmission des frühen 19. Jahrhunderts, in: JSKG 59 (1980), 108 – 161.
- Maurer, Wilhelm: Kirche und Synagoge, Stuttgart 1953.
- Maurer, Wilhelm: Die Zeit der Reformation, in: Rengstorf, Karl Heinrich / Kortzfleisch, Siegfried von (Hg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen Bd. 1, Stuttgart 1968, 375 – 429.
- Mehnert, Gottfried: Programme evangelischer Kirchenzeitungen im 19. Jahrhundert, Witten 1972.
- Meiners, Werner: Die Entwicklung des jüdischen Gemeindelebens im oldenburgisch-ostfriesischen Raum bis Anfang des 19. Jahrhunderts, in: Obenaus, Herbert (Hg.): Landjuden in Nordwestdeutschland. Vorträge des Arbeitskreises Geschichte der Juden in der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen, Hannover 2005, 49 – 92.
- Meyer, Dietrich: Zinzendorf und Herrnhut, in: Brecht, Martin / Deppermann, Klaus (Hg.): Geschichte des Pietismus Bd. 2. Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1995, 5 – 106.
- Meyer, Michael A.: Art. Reformjudentum, RGG⁴ 7 (2004), 188-189.
- Morgenstern, Matthias: Art. Orthodoxie. III. Judentum, RGG⁴ 6 (2003), 708-712.
- Müller, Gerhard: Protestantische Orthodoxie, in: Rengstorf, Karl Heinrich / Kortzfleisch, Siegfried von (Hg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen Bd. 1, Stuttgart 1968, 453 – 504.
- Münkel, Konrad K.: Karl Johann Philipp Spitta. Ein Lebensbild, Leipzig 1861.
- Mützenberg, Gabriel: Art. Gaussen, Louis, Historisches Lexikon der Schweiz (<http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D11124.php>) (10.3.2007).
- N.N.: Art. Judenmission, Kirchliches Handlexikon 3 (1891), 630 – 632.
- N.N.: Chronik des Flecken Lehe bis zum Jahre 1840, in: Jahrbuch der Männer vom Morgenstern 1 (1898), 56.
- N.N.: Die Bremische Bibelgesellschaft bei ihrem 75. Geburtsfeste. Ein Aufblick, Rückblick und Ausblick am 16. März 1890, Bremen 1890.
- Noël, August: Die Bremische Bibelgesellschaft 1815-1915, Bremen 1915.

Ostertag, A.: Uebersichtliche Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis zur Gegenwart, Stuttgart 1858.

Pernow, Birger: Art. Judenmission, RGG³ 3 (1959), 976 – 978.

Peters, Christian: Zur Vorgeschichte Volkenings. Die Frommen Minden-Ravensbergs auf dem Weg ins 19. Jahrhundert, PuN 30 (2004), 62 – 90.

Philipp, Franz – Heinrich: Protestantismus nach 1848, in: Rengstorf, Karl Heinrich / Kortzfleisch, Siegfried von (Hg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen Bd. 2, Stuttgart 1970, 280 - 357.

Post, Werner: Kritik der Religion bei Karl Marx, München 1969.

Raheb, Mitri: Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern. Zur Entstehung der Evangelisch- lutherischen Kirche in Jordanien, LKGG 11, Gütersloh 1990.

Railton, Nicholas M.: Transnational Evangelicalism. The case of Friedrich Bialloblotzky (1799-1869), AGP 41, Göttingen 2002.

Railton, Nicholas M.: Der irische Judenmissionar James Craig und die Erweckungsbewegung in Norddeutschland, PuN 30 (2004), 140 – 155.

Rakowski, Torben: Ludwig Harms' Missionsverständnis nach seinen Lüneburger Jahresberichten 1841-1843, in: Vision Mission. Zeitschrift des Missionsseminars Hermannsburg Nr. 21 Dezember 2004, 40-50.

Ratner, Lorman: Conversion of the Jews and Pre – Civil War Reform, AmQ 13 No. 1 (Spring 1961), 43-54.

Rathje, Friedrich: [ER wird Israel erlösen](#). Pfarrer Saul und die Judenmission in Balhorn, Gr. Oesingen 1986.

Rathje, Friedrich: Christlicher Glaube. Entwicklung – Erweckung – Mission – vor allem Judenmission am Beispiel des Pfarrbezirks Balhorn – Altenstädt bei Kassel, Groß Oesingen o.D..

Reller, Jobst: Ludwig Harms' Wirkung in Skandinavien, JGNKG 103 (2005), 125-172.

Ritschl, Albrecht: Geschichte des Pietismus Bd. 2. Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts, Bonn 1884.

Roloff, Jürgen: Die Kirche im Neuen Testament. GNT 10, Göttingen 1993.

Rymatzki, Christoph: Art. Judenmission, RGG⁴ (2001), 609-610.

Sattler, W.: Schleiermachers Stellung zur Judenmission, Nathanael 30 Jg. (1916), 14-22.

Schaaf, D.: 100 Jahre Ostfriesische Evangelische Missionsgesellschaft 1834 – 1934. Eine Denkschrift zur Hundertjahrfeier, 2. Aufl. (ohne Erscheinungsjahr und –ort).

Schilling, Johannes: Art. Hessen, RGG⁴ 3 (2000), 1707-1710.

Schmidt, Martin: Protestantismus vom Aufkommen des Pietismus bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Rengstorf, Karl Heinrich / Kortzfleisch, Siegfried von (Hg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen Bd. 2, Stuttgart 1970, 87 – 128.

Schreiber, August Wilhelm: Der alte Bremische Missionsverein. Auf Grund der Quellen dargestellt, Bremen 1901.

Schreiber, August Wilhelm: Bausteine zur Geschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft. Gesammelt zum 75jährigen Jubiläum, Bremen 1911.

Schröder, Hermann: Geschichte der Stadt Lehe, Wesermünde 1927.

Schulze, Adolf: Abriß einer Geschichte der Brüdermission, Herrnhut 1901.

Ders.: Samuel Lieberkühn. Mit Benutzung auch handschriftlicher Quellen dargestellt, Nathanael 10. Jg (1894), 129 – 173.

Ders.: Samuel Lieberkühn's Missionsmethode, Nathanael 11. Jg. (1895), 39 – 57; ders.: Beurteilung der Missionsmethode S. Lieberkühns, Nathanael 12. Jg. (1896), 65 – 81.

Schwebel, Karl H.: Die Bremische Evangelische Kirche 1800 – 1918, in: Röpcke, Andreas: Bremische Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, Bremen 1994, 15 – 173.

Speyer, Helmut: 170 Jahre Stader Bibel- und Missionsgesellschaft 1832-2002. Die Geschichte der Stader Bibel- und Missionsgesellschaft von ihren Anfängen bis 1988. Mit einem Nachwort von Martin Schomerus „Die letzten 15 Jahre bis 2001“, ohne Ort und Jahr (2002?).

Skarsaune, Oskar: „Israels Venner“. Norsk arbeid for Israelsmisjonen 1844-1930, Oslo 1994.

Stolle, Volker: „Um Einen lieb ich Alle aus Israels Geschlecht“, Liebe zu Israel in (Missions-) liedern des 19. Jahrhunderts, LuThK 24 (2000), 45 – 67.

Sundermeier, Theo: Art. Theologie der Mission, in: ders. / Müller, Karl: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, 470-495.

Tholuck, August: Guido und Julius. Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweifelers, Hamburg ⁴1832 [¹1823].

Thoma, Clemens: Art. Antijudaismus, in: Petuchowski, Jakob / Thoma Clemens (Hg.): Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg / Basel / Wien 1989, 16-21.

Thompson, A. E.: A century of Jewish Missions, Chicago / New York / Toronto / London / Edingburgh 1902.

Tiesmeyer, L.: Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts. 1. Heft. Minden Ravensberg und Lippe, Kassel 1901.

Tiesmeyer, L.: Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts. 5. Heft (Band 2, Heft 1) Ehemaliges Kurfürstentum Hessen, Kassel 1905.

Tiesmeyer, L.: Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts. 9. Heft (Band 3, Heft 1) Hannover und Tecklenburg, Hannover 1908.

Voigt, Karl Heinz: Art. Craig, James, BBKL 15 (1999), 435-443 bzw. <http://www.bbkl.de/c/craigh.shtml> [19.12.2006].

Wagner, Siegfried: Franz Delitzsch. Leben und Werk, BEvTh 80, München 1978.

Wallmann, Johannes: Der alte und der neue Bund. Zur Haltung des Pietismus gegenüber den Juden, in: Lehmann, Hartmut (Hg.): Geschichte des Pietismus Bd. 4. Glaubenswelt und Lebenswelten, Göttingen 2004, 143-165.

Warneck, Gustav: Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart, Berlin ⁴1898.

Weichert, Friedrich: Die Anfänge der Berliner Judenmission, JBBKG 38 (1963), 106 – 141.

Weigelt, Horst: Der Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: Brecht Martin / Deppermann, Klaus (Hg.): Geschichte des Pietismus Bd. 2. Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1995, 701 -754.

Weigelt, Horst: Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine und die Wirksamkeit der Deutschen Christentumsgesellschaft im 19. Jahrhundert, in Gäbler, Ulrich (Hrsg.): Geschichte des Pietismus Bd. 3. Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, 113-149.

Wenz, Gunther: Art. Tholuck, Friedrich August Gottreu (1799-1877), TRE 33 (2002), 425 – 429.

Wesseling, Klaus-Gunther: Art. Krabbe, Otto Carsten, BBKL 4 (1992), 574-577.

Wesseling, Klaus-Gunther: Art. Tholuck, August Gottreu, BBKL 11 (1996), 1251-1266.

Wippermann, Wolfgang: Jüdisches Leben im Raum Bremerhaven. Eine Fallstudie zur Alltagsgeschichte der Juden vom 18. Jahrhundert bis zur NS – Zeit, Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bremerhaven 5 hg. von Burchard Schepper, Bremerhaven 1985.

Ziethel, Wilhelm: Fünfzig Jahre der Judenmission, Berlin 1872

Zvi, Asaria: Die Juden in Niedersachsen. Von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Leer 1979.

IV. Folgende bei weiteren Forschungen zu berücksichtigende Literatur konnte nicht eingesehen werden:

IV.1.1. Handschriftliche Primärquellen

Als weitere Primärquellen kämen nach Bei der Wieden, Brage / Graf, Sabine / Otte, Hans: Findbuch zu den Akten des Konsistoriums in Stade (1652 – 1903) noch in staatlichen und kirchlichen Archiven in Betracht (letzte Nummer in Klammern bezieht sich auf die Nummerierung im Findbuch):

Inspektion Bederkesa (1832 – 1852) u.a. Lehe (1239),

Inspektion Lehe (1827 – 1862) (1274 / 1275),

Reformiertes Pastorat zu Lehe Bd. 3 (1841 – 1856) (2363),

Lehe Varia (1763 – 1877) u.a. Missionsstunden (6388).

Akten zum Thema „Juden“ aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in hannoverschen Kirchengemeinden in:

Verden St. Johannes Az 176 (Israeliten 1838),

Verden Dom Az 176,

Verden Ephoral Az 176,

Scharmbeck Az 176 Juden (1803-1852),

Stade – Osten Az 176 (Israeliten 1841),

Altencelle Az 176 (Israeliten).

IV.1.2. Gedruckte Primärquellen

Bötticher, Wilhelm: Die Zukunft Israels und der Christenheit oder die Erfüllung der biblischen Weissagungen über Israels Bekehrung und die daraus folgende Verpflichtung der evangelischen Christen, vornehmlich der Deutschen, jetzt schon mitzuwirken. Ein Buch für Fürst und Volk, Berlin 1848.

FBRH 1.1844 /45ff.

JewChr 1841 – Dezember 1844. Ab Januar 1845- August 1847 (Zusatz „New Series“).

Report of the London Missionary Society 1815 – 1935 (Auszüge für die Periode von 1839 bis 1860 sind im FIB belegt).

SaH 1863- 1935.

IV.2. Sekundärliteratur

Berlin, George L.: **Joseph S.C.F. Frey. The Jews, and Early Nineteenth Century Millenarianism**, *Journal of the Early Republic*, Vol. 1, No. 1 (Spring, 1981), 27-49.

Gidney, William Thomas: *The Jews and their Evangelization*, London 1899.

Gidney, William Thomas: *The history of the London Society for promoting Christianity amongst the Jews from 1809 to 1908*, London 1908.

Anhang 6: **Abkürzungsverzeichnis**

Außer den allgemein üblichen und den bei Schwertner¹⁰²⁵ genannten Abkürzungen werden in der Masterthese folgende unten stehende Abkürzungen verwendet. Sie gelten zugleich für die gebeugten Formen (z.B. VFILU gilt zugleich für „des Vereins von Freunden Israels“). Zu den *kursiv* gedruckten Abkürzungen finden sich nähere bibliographische Angaben in Anh. 6, die Abkürzungen werden dort in „ [] “ wiederholt.

Anh.	Anhang
Ar. ELM	Archiv des Ev.-luth. Missionswerkes in Niedersachsen, Hermannsburg
Ar. RH	Archiv des Rauhen Hauses, Hamburg
Bg	Brüdergemeinde
Bl.	Blatt
BFBS	British and Foreign Bible Society
BGBCJ	Berliner Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden
BMBI	Barmer Missionsblatt
<i>DE</i>	Dibre Emeth
EB	Erweckungsbewegung
<i>FIB</i>	Freund Israels Basel
HM	Heidenmission
<i>HMG</i>	Hannoversche Missionsgeschichte
JB	Jahresbericht
JM	Judenmission

1025 Schwertner, Siegfried: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin / New York, ²1994.

JMG	Judenmissionsgesellschaft
<i>MBRW</i>	Missionsblatt des Rheinisch – Westphälischen Vereins für Israel
<i>Nathanael</i>	Nathanael. Zeitschrift für die Arbeit der evangelischen Kirche an Israel
NMG	Norddeutsche Missionsgesellschaft
OEMG	Ostfriesische Evangelische Missionsgesellschaft
<i>Pb RWVI</i>	Protokoll -Buch des Rheinisch – Westphälischen Vereins für Israel
Pf	Pfennig
Rthlr	Reichsthaler
RWVI	Rheinisch – Westphälischer Verein für Israel
<i>SSB</i>	(Stader) Sonntagsblatt für Bürger und Landmann
Sgr.	Silbergroschen
StA	Staatsarchiv
VFILU	Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend