

Christliche Rezeption des Judentums in Greifswald : Judenmission, Palästinawissenschaft und Aramaistik bei Gustaf Dalman

Autor(en): **Willi, Thomas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **66 (2010)**

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961669>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Christliche Rezeption des Judentums in Greifswald Judenmission, Palästinawissenschaft und Aramaistik bei Gustaf Dalman

von *Thomas Willi**

Prof. Dr. Dr. h.c. Herbert Donner, dem verehrten Lehrer, zum 80. Geburtstag am
16. Februar 2010 in steter Dankbarkeit und Verbundenheit gewidmet.

1. Das Forschungsprojekt

Die in diesem Judaica-Heft vereinten drei Untersuchungen bildeten den Kern einer Studientagung, die unter dem Titel „Greifswald, Dalman und Billerbeck. – Unzeitgemässe Forschung im Licht neuer judaistischer Fragestellungen“ vom 14.–16. September 2009 im Greifswalder Alfred Krupp Wissenschaftskolleg stattfand. Die Tagung war Teil des Forschungsprojekts „Rezeption des Judentums durch die christliche Theologie“, das unter Förderung durch die Krupp-Stiftung am genannten Wissenschaftskolleg angesiedelt ist. Es basiert auf der Judaica-Sammlung des Gustaf-Dalman-Instituts an der Theologischen Fakultät der E.M.A.-Universität Greifswald. Die Sammlung mit ihren über 1000 Titeln (davon 51 aus dem 16. Jhd., 49 aus dem 17. Jhd., 81 aus dem 18. Jhd.; insgesamt über 30 editiones principes) verdankt ihre Entstehung der Persönlichkeit und dem Werk Gustaf Hermann Dalmans (1855–1941).

Das Lebenswerk Dalmans und seiner Weggefährten stellt seinerseits ein Dokument christlicher Annäherung an das Judentum dar. Zu diesen Gleichgesinnten im weiteren Sinn gehört Paul Billerbeck (1853–1932). Der Verfasser des umfangreichsten, die neutestamentliche wie die judaistische Wissenschaft nachhaltig beeinflussenden Kommentars zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch überantwortete vor seinem Tod seinen Nachlass der Greifswalder Theologischen Fakultät, die ihm 1923 den Dr. theol. h.c. verliehen hatte. Die bislang einzige ausführliche Werkbiographie „Ernst Friedrich Paul Billerbeck (1853–1932) – Stationen seines Lebens“ von Prof. em. Dr. Julia Männchen, die Teil des Projekts ist, erschien im letzten Frühjahr.¹

* Prof. Dr. *Thomas Willi* (Universität Greifswald), Siekreystrasse 23, D-22459 Hamburg

1 In: CHRISTFRIED BÖTTRICH, JUDITH THOMANEK & THOMAS WILLI (eds.), *Zwischen Zensur und Selbstbesinnung. Christliche Rezeptionen des Judentums. Beiträge des interdisziplinären Symposiums am 15.–16. Februar 2007 im Alfred Krupp*

Das Forschungsprojekt zur christlichen Rezeption des Judentums setzt freilich schon früher, bei den Voraussetzungen und der Vorgeschichte im 16. Jahrhundert, ein und spannt den Bogen von der Renaissance bis zur Neuzeit. Für die werdende christliche Hebraistik und Judaistik spielt Italien eine führende Rolle. Die Wissenschaft nördlich der Alpen, angefangen mit Reuchlin, besteht wesentlich in einer Vermittlung des in Italien durch jüdische Gelehrte erreichten Standes der Erkenntnis. Die vielversprechenden Anfänge im 16. Jahrhundert wurden durch die restaurativen Tendenzen (Konzil von Trient) einer Belastungsprobe ausgesetzt.

Eine Reihe der frühen Drucke in der Dalman-Sammlung weisen zum Teil massive Spuren der christlichen Zensur auf. Die jüdische Literatur war zwar durch Renaissance und Reformation soeben neu für christliche Theologie und Geisteskultur entdeckt worden. Aber seit dem von und gegen Johannes Reuchlin geführten Streit um die Verbrennung der jüdischen Bücher (1510–1520) und vor allem seit der Veröffentlichung des *Index auctorum et librorum prohibitorum* durch Papst Paul IV. 1559 lag ein Schatten des Verdachts auf der Produktion und der Benutzung jüdischer Bücher. Der körperlichen, wirtschaftlichen und rechtlichen Unsicherheit des jüdischen Volks entsprach der Argwohn gegenüber jeder ihm entgegengebrachten Zuwendung. Hebräische Druckwerke durften in Europa nur unter zensorieller Aufsicht erscheinen.

Dabei gehörten jüdische wie christliche Gelehrte, die dieses Amt, oft im Auftrag der dafür zuständigen Universitäten, wahrnahmen, zu den besten Kennern des Judentums. Sie sind nicht selten, wie etwa im Falle Johannes Buxtorfs in Basel, die wichtigsten Förderer dieser Kenntnisse und Fürsprecher der jüdischen Sache geworden. Die christliche Zensur jüdischer Werke stellt insofern einen zu Unrecht lange vernachlässigten Aspekt christlicher Judentumsrezeption und ein hervorragendes Exempel von Wissenstransfer in der frühen Neuzeit dar.²

Wissenschaftskolleg Greifswald, Frankfurt am Main u.a. 2009 (= Greifswalder theologische Forschungen Nr. 17), S. 215–287. – Der inhaltlichen Analyse und theologischen Einordnung von Billerbecks Lebenswerk widmet sich die Krupp-Stipendiatin CHRISTINA BIERE in ihrer Untersuchung *Christliche Theologie angesichts der jüdischen Tradition. Eine Analyse von Paul Billerbecks Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*.

- 2 Die in den Bänden der Judaica-Sammlung des Gustaf-Dalman-Instituts vorfindlichen Zensureinträge scheinen nahezu ausnahmslos der damals europaweit tonangebenden kirchlichen Zensur Italiens zu entstammen. JUDITH THOMANEK, ebenfalls Krupp-Stipendiatin, ist daran, ihre Untersuchung über die Rolle der Zensur im Prozess christlicher Wahrnehmung des Judentums, ausgehend von den christlichen Zensurvermerken in jüdischen Druckwerken der Judaica-Sammlung des Gustaf-Dalman-Instituts, abzuschliessen.

Den zweiten Höhepunkt des Rezeptionsprozesses im 17.–18. Jahrhundert hat man als Philosemitismus im Barock bezeichnet.³ Ihm folgt im 19. Jahrhundert die „dritte Welle“, der mit Franz Delitzsch auch Dalman und Billerbeck zuzurechnen sind. Sie sieht sich ganz neu herausgefordert: Innertheologisch löst sich das bislang unhinterfragt bestehende Band zwischen christlicher Bibelwissenschaft und der Beschäftigung mit dem Judentum, andererseits findet sie sich bereits konfrontiert mit einer neu entstehenden jüdischen Wissenschaft vom Judentum, wie sie im Zeitalter der Emanzipation durch Forscher wie Leopold Zunz, Abraham Geiger oder Hirsch Heinrich Graetz repräsentiert wird.

Von besonderem Interesse sind die Kontakte dieser christlichen und jüdischen Gelehrten in Europa und in Palästina (Immanuel Löw, Josef Klausner u.a.) untereinander, wie sie durch Bezugnahmen, vor allem aber Briefe, Widmungen und Autoreneinträge in den Bänden der Dalmansammlung dokumentiert sind. Dieses Umfeld, das erhellt und gewürdigt zu werden verdient, bildete Anlass, Ausgangspunkt und Gegenstand der Tagung zur christlichen Judentumsrezeption in Greifswald.

Die Dalmansammlung hat durchaus auch ihre örtliche Vorgeschichte. Dazu gehören entsprechende Initiativen, die vor und insofern auch hinter der Einrichtung des Instituts stehen und die ihrerseits Schritte christlicher Aufnahme und Erforschung des Judentums repräsentieren. Eine Frucht des erwähnten barocken Philosemitismus war etwa die Lehrsynagoge, die Christoph Wallich im Übergang vom 17. zum 18. Jhd. im Auftrag des als Kämpfer gegen den noch jungen Pietismus bekannten Greifswalder Theologen Johann Friedrich Mayer (1650–1712) in dessen Haus am Platz des heutigen Universitätskanzleramts mit grösster halachischer Akribie aufgebaut, eingerichtet und in einem in Greifswald erschienenen Werk, einer Art „Synagogenführer“, ausführlich beschrieben hat.⁴ – Auch die mit dem Namen von Johann Gottfried

3 HANS JOACHIM SCHOEPS eröffnet seine Untersuchung *Philosemitismus im Barock. Religions- und Geistesgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen 1952, S. 1, indem er fünf Ausprägungen unterscheidet, nämlich die „christlich-missionarische“, die „biblisch-chiliastische“, die „utilitaristische“, die „liberal-humanitäre“ sowie den „religiösen Typus des Philosemitismus“.

4 CHRISTOPH WALLICH, בית הכנסת של הגאון הרב הגדול רם" וכ"ג כמה"דר מאיר נרו" השוכן בהישיבה גריפווואלדע. *Die Mayerische Synagoga in Greiffswalde zum Nutzen der studierenden Jugend auffgerichtet*, Greifswald 1708. Eine zweite Auflage erschien 1712 in Helmstedt, eine dritte 1715 in Braunschweig, letztere mit einem „curiösen Anhang“, einem Florilegium, „Darin 74 Talmudische Moralen, die mit Christi Lehr wohl übereinstimmen ... colligirt (und) in Übersetzung“ dargeboten und mit den einschlägigen Stellen des NTs verglichen werden – sozusagen eine Art „Billerbeck ante Billerbeck“!

Ludwig Kosegarten⁵ verbundene Greifswalder Orientalistik im beginnenden 19. Jhd. hatte das Judentum mit im Blick; ihr ist wohl mindestens das eine der beiden Sifre Tora zu verdanken, die der Greifswalder Universitätsbibliothek gehören und die in einem Schrank der Abteilung „Altes Buch“ bis vor etwa 10 Jahren durch einen Dornröschenschlaf vor den inzwischen über Land und Stadt hinweggezogenen mörderischen und vernichtenden Zeitläuften bewahrt waren.

2. Judenmission und Palästinawissenschaft

Wer die kleine, aber feine Judaica-Bibliothek der Dalmansammlung verstehen will, kann nicht vom Weg und vom Werk des Mannes absehen, nach dem das ab Februar 1922 eingerichtete Institut⁶ seit 1925 benannt ist, Gustaf Hermann Dalman. Vielmehr gilt es, um einen Ausspruch Herders⁷ abzuwandeln und auf die Bücher der Dalman-Bibliothek anzuwenden, „seine Schriften in seine Seele zu lesen“, sie auf sein Lebenswerk transparent zu machen und umgekehrt ihren Bestand aus ihm zu erklären.

Die Recherchen und Resultate zur Vita Dalmans, die Julia Männchen als Spezialistin und Kennerin in ihren zahlreichen und grundlegenden Publikationen erschlossen hat,⁸ werden in dem folgenden Porträt vorausgesetzt, das vor allem jene Aspekte hervorhebt, die das Dasein und Sosein der Bibliothek (von der hier wiederum nur der judaistische Teil zu behandeln ist) in ihrer Eigenständigkeit hervortreten lassen. Das „Alleinstellungsmerkmal“, die *differentia*

5 Geb. 10. September 1792 in Altenkirchen (Rügen); gest. 18. August 1860 in Greifswald.

6 Dazu JULIA MÄNNCHEN, *Das Herz zieht nach Jerusalem. Gustaf Dalman zum 150. Geburtstag*, Greifswald 2005, S. 16-18.

7 JOHANN GOTTFRIED HERDER, Über Thomas Abbts Schriften. Der Torso von einem Denkmal, an seinem Grabe errichtet, in: BERNHARD SUPHAN & CARL REDLICH (eds.), *Herders Sämtliche Werke* 9 Bände, Berlin 1884–1913, Bd. 2, S. 290 (vgl. auch Bd. 8, S. 208).

8 Statt auf eine Fülle von Einzeluntersuchungen und -aufsätzen sei hier nur verwiesen auf: JULIA MÄNNCHEN, *Gustaf Dalmans Leben und Wirken in der Brüdergemeine, für die Judenmission und an der Universität Leipzig 1855–1902*, Wiesbaden 1987 (= Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins, Bd. 9/1); DIES., *Gustaf Dalman als Palästinawissenschaftler in Jerusalem und Greifswald 1902–1941*, Wiesbaden 1993 (= Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins, Bd. 9/2); DIES., *Gustaf Dalman – auf der Grenze. Leben und Forschen zwischen Kirche und Wissenschaft*, in: TILMAN BEYRICH, IMFRIED GARBE & THOMAS WILLI (eds.), *Greifswalder theologische Profile*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2006 (= Greifswalder Theologische Forschungen Bd. 12), S.109-126.

specifica, kristallisiert sich gerade bei den beiden Faktoren, die Dalmans Weg entscheidend bestimmten, sehr schnell heraus und erweist Dalman als eine höchst profilierte und eigenständige Persönlichkeit.

Da ist einmal sein Verhältnis zur Herrnhuter Brüdergemeinde, aus der er kommt, und da ist zum anderen die Beziehung zu Franz Delitzsch (23.2.1813–4.3.1890), der sein väterlicher Mentor und Freund wird. Beide Faktoren spielen für Dalmans Zugang und Auffassung des Judentums eine ausschlaggebende Rolle, aber nicht im einlinigen Sinne eines „Einflusses“, sondern eher als „challenges“, auf die Dalman mit einer unverwechselbar eigenständigen „response“ reagiert.

a) Die herrnhutische Prägung⁹ – gerade weil oder obwohl der am 9. Juni 1855 in Niesky Geborene, im dortigen Pädagogium Geschulte und am Theologischen Seminar in Gnadenfeld Ausgebildete und dort selbst von (1879) 1881 bis 1887 als Dozent Tätige sich von ihr mit dem Schritt nach Leipzig emanzipiert hat und emanzipieren musste – ermöglichte ihm einen für das damalige wilhelminische Deutschland durchaus alternativen, von selbstkritischer Affinität wie von kritischer Distanz bestimmten Zugang zu Juden und Judentum. Dem von ihm nie verleugneten herrnhutischen „approach“ zum Judentum hat er seinen Tribut gezollt in einer Studie über „Graf Zinzendorf und die Juden“,¹⁰ in der bereits die Dalmansche Position durchschimmert, wenn er zusammenfasst: „Zinzendorf (hat) das Judentum, sofern es das Alte Testament repräsentiert, anerkannt, zugleich aber geltend gemacht, das Wichtigste sei im Alten Testament, dass es die Menschwerdung Gottes ankündigt ...“¹¹

Gleichgültig welche Motivation hinter dem in herrnhutischen Kreisen besonders gepflegten „Philosemitismus im deutschen evangelischen Kirchenlied“¹² stecken mochte – vorwiegend ein aus biblisch-chiliastischen, aber auch liberal-humanitären Beweggründen gespeistes Sendungsbewusstsein, das durchaus nicht gradlinig auf die Konversion des Gesprächspartners abgezwängt zu sein brauchte –, so gilt, dass sich nach den allerersten Schritten, die der Humanismus hin zu Sprache und Sprachlichkeit der jüdischen Tradition getan hatte, hier zum erstmaligen Hör- und damit auch Lernbereitschaft

9 Dazu MÄNNCHEN, *Dalmans Leben und Wirken*, S. 5-40; CHRISTOPH LEVIN, Gustaf Dalman und die Brüdergemeinde, in: *Festakt Prof. Gustaf Dalman „Zum 150. Geburtstag“*, Greifswald 2005 (= Greifswalder Universitätsreden N.F. 117), S. 10-26.

10 Zuerst erschienen in: *Saat auf Hoffnung* 26 (1889) und 27 (1890), zum Gedenken von Zinzendorfs 200. Geburtstag 1900 wieder abgedruckt in: GUSTAF DALMAN & ADOLF SCHULZE, *Zinzendorf und Lieberkühn. Studien zur Geschichte der Judenmission*, Leipzig 1903 (= Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, Bd. 32), S. 5-51.

11 DALMAN & SCHULZE, *Zinzendorf und Lieberkühn*, S. 45 (Kursivierung tw).

12 So der Titel der Studie von SIEGFRIED RIEMER, Stuttgart 1963.

zeigte, sich mit den Juden und ihrer Art zu leben, zu reden und zu fühlen, vertraut zu machen. Das konnte bis zur Karikatur und zu durchaus auch als Anmassung und Enteignung interpretierbaren Beispielen solchen judaisierenden bzw. judenmissionarischen Liedguts gehen.¹³ Was bei aller Lächerlichkeit gültig war und blieb, war der erklärte Wille, über die Sprache der jüdischen Tradition und dem aktuellen jüdischen Leben näher zu kommen, wodurch dann automatisch das überkommene antijüdische Ressentiment wenigstens ein Stück weit in Frage gestellt wurde.

Dieses Moment spornt schon den jungen Gustaf Marx wie dann den bereits alttestamentlich wie judaistisch hervortretenden Gustaf Dalman (wie er sich seit 1886 aus Pietät gegenüber seiner 1870 verstorbenen Mutter und ihrer schwedischen Familie nennt) zu seinen hebraistischen und semitistischen Sprachstudien an.

b) Von ganz anderer Seite her, aber in gleiche Richtung, wirkte der schon vom Gymnasiasten Gustaf Marx mit ersten Versuchen einer Übersetzung von Evangelientexten ins Hebräische 1871 gesuchte Kontakt zu Franz Delitzsch. Delitzsch, der nicht in der Brüdergemeinde, sondern im konservativen Luthertum beheimatet war, wurde nicht bloss „mein bester Berater“ für sein hebräisches Studium,¹⁴ sondern begleitete ihn schon in der Gnadenfelder Zeit und bahnte ihm vor allem dann beim Ausscheiden aus der Brüdergemeinde den Weg in die Judenmission und in die Universität. Dalman hat Delitzschs „theologische Grundhaltung“, die, wie sein Biograph bemerkt, „Philologie sozusagen mit Theologie tauft“,¹⁵ schon von früh an grundsätzlich geteilt.

13 PINCHAS LAPIDE, *Hebräisch in den Kirchen*, Neukirchen-Vluyn 1976 (= Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog, Bd. 1), S. 91.

14 GUSTAF DALMAN, in: ERICH STANGE (ed.), *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1928, S. 4.

15 SIEGFRIED WAGNER, *Franz Delitzsch. Leben und Werk*, München 1978, S. 190. – Über dieses Standardwerk hinaus siehe zu Delitzsch DIETMAR MATHIAS, Das Alte Testament in Lehre und Forschung an der Theologischen Fakultät Leipzig. Der Weg zu einer eigenständigen theologischen Disziplin im 19. Jahrhundert, in: ANDREAS GÖSSNER & ALEXANDER WIECKOWSKI (eds.), *Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig*, Leipzig 2005 (= Beiträge zur Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 2), S. 397.400-404 und ganz neuerdings RUDOLF SMEND, Franz Delitzsch. Aspekte von Leben und Werk, in: ANSELM C. HAGEDORN & HENRIK PFEIFFER (eds.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition. Festschrift Matthias Köckert*, Berlin 2009 (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 400), S. 347-366, dem sich Delitzschs Bild streckenweise durchaus „verdunkelt“, aber „gegen Ende wieder heller“ wird (S. 354): vgl. zur Einschätzung Delitzschs vor allem das ausführliche Zitat von David Kaufmann S. (359). 360-362.

Nach vorausgehenden intensiven brieflichen und persönlichen Kontakten in Dalmans Gnadenfelder Zeit berief Delitzsch 1887 den 32-Jährigen als Lehrer an das Seminar, das er im Vorjahr, am 3. November 1886, nach tastenden Versuchen mit Wilhelm Fabers „Juden-Kränzchen“¹⁶ im Rahmen des 1880 daraus erwachsenen Institutum Judaicum begründet hatte. Delitzsch öffnete Dalman auch den Eintritt in die akademische Welt der Universität Leipzig, an der er seine Licentiaten-¹⁷ und dann seine philosophische Doktorarbeit¹⁸ eingereicht hatte. Am 6. Nov. 1891 habilitierte er sich mit „Die richterliche Gerechtigkeit im Alten Testament“,¹⁹ nachdem schon 1889 seine bis heute als gültiges Referenzwerk zitierten „Studien zur biblischen Theologie. Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte“ publiziert worden waren.²⁰ 1890, im Jahr dazwischen, erschien „Jesaja 53: Das Prophetenwort vom Sühneleiden des Heilsmittlers, mit besonderer Berücksichtigung der synagogalen Literatur“.²¹ Die Untersuchung ist sowohl bibliographisch im Blick auf den Aufbau von Dalmans Bibliothek²² wie biographisch-theologisch, als Schlüssel zu Dalmans Wirken am Institutum Judaicum, von Interesse. Kraft seiner Stellung verantwortete Dalman, nicht Delitzsch, inhaltlich die am Seminar be-

16 Dazu MATHIAS, Das Alte Testament, S. 402-404; SMEND, Franz Delitzsch, S. 352.

17 GUSTAF HERMANN DALMAN, *Traditio rabbinorum veterrima de librorum Veteris Testamenti ordine atque origine illustrata* (1883), Leipzig 1884.

18 DERS., *Der leidende Messias der Synagoge*, Karlsruhe (1887), erschien komplettiert unter dem Titel *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge*, Berlin 1888.

19 Erschien 1897 als *Sonder-Abdruck aus der Kartell-Zeitung akademisch theologischer Vereine auf deutschen Hochschulen*.

20 Berlin 1889.

21 In: *Schriften des Institutum Judaicum in Leipzig*, Nr. 25, Leipzig 1890, und als 2. Aufl., aber wortwörtlich identisch – inkl. Berichtigungen und Ergänzung S. [56] – in: *Schriften des Institutum Judaicum in Berlin*, Nr. 13, Berlin 1891.

22 S. 16 Anm. 2 wird die *editio princeps* des jerusalemischen Talmud (Venedig 1524) herangezogen, d.h. der Band der Dalman-Bibliothek mit der heutigen Sign. J VI 1; S. 17 Anm. 4 bezieht sich auf die Ausgabe Pesaro des Aruch, d.h. J XXI 50; ebd. Anm. 5 zitiert Midrasch Tanchuma in der Ausgabe Mantua 1563, d.h. J VI 67; S. 19 Anm. 1 und 2 zitieren je den Zohar Bd. II und III in der *editio princeps* Mantua 1559, S. 212a, bzw. die von dieser zu Rate gezogenen Ausgabe Cremona 1560, S. 95c, d.h. J XII 11b und 11c; S. 29 Anm. 1 verweist auf den Midrasch Rabba, Ausgabe Venedig 1545, d.h. auf J VII 3; S. 31 Anm. 1 zieht Kap. 55 von BerR in der *editio princeps* Konstantinopel, d.h. J VI 1, heran. Wie sich der von Dalman auf S. 33 Anm. 2 zitierte „Romanischen Machsor, Konstantinopel 1540“ (S. 186bf.) zum Machzor Rumi (1540) J XV 20 verhält, muss noch offen bleiben. Aber all die anderen Bände müssen Dalman bereits 1890 zur Verfügung gestanden oder er muss schon davon gehört haben.

triebene Ausbildung von Judenmissionaren. Er hatte freilich als Lehrkräfte so bedeutende Persönlichkeiten wie den aus Ungarn stammenden R. Jechiel Zwi Lichtenstein (1831–1912) und vor allem den osteuropäisch-jüdisches Wissen verkörpernden R. Israel Isser Kahan (Cohn²³, 1858–1924, von Delitzsch 1886 als Lehrer an das Institutum bzw. dann von Rudolf Kittel 1911 als judaistischer Lektor an die Universität Leipzig berufen und in dieser Funktion der Vorgänger von Lazar Gulkowitsch) an seiner Seite – beide kommen in Betracht, wenn es um die noch immer ungelöste Frage geht, wie Dalman denn zu den bibliophilen Schätzen seiner Judaica-Bibliothek gelangt sei.

Wer Dalmans wissenschaftliches Werk angemessen würdigen will, muss Affinität wie Differenz zu Delitzsch, dem wohl hervorragendsten Exponenten einer die jüdische Tradition berücksichtigenden konservativen Bibelwissenschaft des 19. Jhd. ins Auge fassen. Der Förderer Dalmans und Lehrer Billerbecks nimmt, zusammen mit einer Reihe namhafter Exegeten aus seiner Schule wie etwa Eduard König²⁴ oder Hermann L. Strack²⁵, insofern eine zwar anachronistische, aber keineswegs eine überholte Position ein. Denn ihre unzeitgemäßen Forschungen weisen – wenn man auf den Neuansatz christlicher Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg und die ihr eigene Zuwendung zum Judentum blickt – durchaus avantgardistische Züge auf und bereiten neuen judaistischen Fragestellungen den Weg, verfrüht könnte man im Blick auf die Entwicklungen des 20. Jhd. sagen.²⁶ Sie lassen sich jedenfalls als Fanal gegen eine isolierte, von der jüdischen völlig absehende Betrachtungsweise des Alten und mutatis mutandis des Neuen Testaments verstehen.

Delitzsch hat als den Schlüssel seiner biblisch-theologischen Haltung mit ihrer Zuwendung zum Judentum „diejenige Liebe zu Israel, welche Jesusliebe zu

23 Vgl. zu den beiden Namensformen MÄNNCHEN, *Dalmans Leben und Wirken*, S. 48. Ungeklärt ist auch die Herkunft Kahans: Litauen (so S. Wagner u.a.) oder Weissrussland (Nowogrudok im Gouvernement Minsk), vgl. MATHIAS, *Das Alte Testament in Leipzig*, S. 403 mit Anm. 220.

24 Eine einfühlsame Skizze des fachlich, theologisch und menschlich bedeutenden Einzelgängers bei UDO RÜTERSWÖRDEN, Eduard König (1846-1936), in: REINHARD SCHMIDT-ROST, STEPHAN BITTER & MARTIN DUTZMANN (eds.), *Theologie als Vermittlung. Bonner evangelische Theologen des 19. Jhds. im Porträt. Festschrift Friedrich Wintzer*, Rheinbach 2003 (= *Arbeiten zur Theologiegeschichte*, Bd. 6), S. 172-177.

25 Zu ihm vgl. den Beitrag von PETER VON DER OSTEN-SACKEN in diesem Heft.

26 Dazu WOLFGANG WIEFEL, Von Strack zu Jeremias. Der Anteil der neutestamentlichen Wissenschaft an der Vorgeschichte der evangelischen Judaistik, in: KURT NOWAK & GÉRARD RAULET (eds.), *Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik*, Frankfurt a.M. 1994, S. 95-125.

ihrer Wurzel hat ...“ bezeichnet.²⁷ Darin traf sich Dalman mit seinem Mentor. Dennoch ist Dalman alles andere als blosser Epigone Delitzschs. Schon von der menschlichen Art her lässt sich kaum ein grösserer Unterschied denken als der zwischen dem charismatischen Delitzsch, der seine Hörer „could take ... to the third heavens“,²⁸ und Dalman, dessen „Vortrag [als] ... sehr ruhig, ohne Schwung, aber sachlich und feinsinnig“ beschrieben wird.²⁹ Seine Art stellte die am Seminar des Institutum Judaicum betriebene Ausbildung und literarische Produktion auf den Boden der Realität und brachte durchaus einen Schuss kritischer Selbstreflexion ein. Dalman war ja erst zu einer Zeit nach Leipzig gekommen, als sich Delitzschs Leben bereits seinem Ende zuneigte und die Judenmission auch aus diesem Grund ihren Weg noch suchte. Für ihre praktische Ausstrahlung stand der von Delitzsch mit geradezu schwärmerischer Anteilnahme begleitete und geförderte Wilhelm Faber (1858–1910), aber die eigentliche Leitung der Institution wie ab 1888 die Redaktion von *Saat auf Hoffnung*³⁰ lag in Dalmans Händen.

Wie hat Dalman Judenmission verstanden? Seine diesbezüglichen Äusserungen sind zuallererst ein Plädoyer gegen kollektives Vergessen und Verdrängen des Judentums in Kirche und Gesellschaft, vorab natürlich seines wilhelminischen Deutschland: „Es ist seltsam, dass die dem Christentum am nächsten stehende Religion zu den Religionen gehört, welchen am wenigsten Beachtung geschenkt wird“, gerade im Vergleich zur Beschäftigung „mit Islam, Buddhismus oder selbst dem Fetischglauben eines Bantu-Stammes“.³¹ Der im Auftrag des Evangelischen Bundes und in der Serie von dessen „Apo-

27 FRANZ DELITZSCH, Christentum und jüdische Presse. Selbsterlebtes, in: *Saat auf Hoffnung* 19 (1882), S. 83-146, separat erschienen Erlangen (1882); das Zitat ebenda. S. 85f., vgl. WAGNER, *Franz Delitzsch*, S. 409.

28 SAMUEL IVES CURTISS, *Franz Delitzsch. A Memorial Tribute*, Edinburgh 1891, S. 45, vgl. WAGNER, *Franz Delitzsch*, S. 100.

29 Allgemeines Verwaltungsarchiv [Wien], Unterricht 22/II, Zl. 17764/1897, zit. bei GEORG SAUER, Ernst Sellin in Wien, in: *Festgabe für Wilhelm Kühnert*, Leipzig 1980, (= Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich Bd. 96, H. 1-3), S. 138-146, vgl. MÄNNCHEN, *Dalman's Leben und Wirken*, S. 58 mit Anm. 235.

30 Das für den 1870/71 ins Leben gerufenene Centralverein für Mission unter Israel wichtigste Organ bestand in den Jahrgängen 1-72 von 1863-1935 und endete nach dem auf das von den Nationalsozialisten verfügte Verbot zurückgehenden Moratorium mit Jg. 73 im Jahr 1950.

31 S. 6 in der separaten Veröffentlichung des Vortrags in den *Schriften des Institutum Judaicum zu Berlin* Nr. 24, der im selben Jahr 1898 auch in *Nathanael* 14 (1898), S. 97-121 erschienen war und der im Israelitischen Familienblatt *Die Laubhütte* 12 (24.3.1898) sowie in den *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus* 15 (9.3.1898) rezensiert wurde, allerdings aufgrund eines sehr mangelhaften Zeitungsreferats.

logetischen Vorträgen“ am 14. März 1898 in Berlin gehaltene programmatische Vortrag „Christentum und Judentum“ (in dieser Reihenfolge) sieht nun aber einen, wenn nicht gar den entscheidenden Grund für diese Verkennung „der Bedeutung der jüdischen Religion“ in der Haltung des eben aufbrechenden Zionismus, der, von der „Sonderart der jüdischen Rasse“ ausgehend, die Religion als *quantité négligeable* behandle und damit, sehr im Unterschied zu der „Entgegnung des offiziellen Judentums“, der „Empfindung der grossen Masse unseres Volkes“, wie Dalman den deutschen Antisemitismus schamhaft umschreibt, entgegenkomme.³² Dalman stimmt dem Zionismus nur insoweit zu, als auch er davon überzeugt ist, dass „die Lebensfähigkeit der jüdischen Rasse an ihrer religiösen Sitte nicht hängt“.³³ Dass Dalman allerdings dem Judentum im Sinne von „Jüdischkeit“, das heisst der durch Geburt gegebenen und auf die jüdische Tradition bezogenen Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, jede religiöse Bedeutung absprach und es „bei allem Verständnis für jüdisch-nationales Denken“³⁴ nur als rein säkulares, nationales Phänomen gelten liess, das liegt wohl an der auch in seiner kirchlich-lutherischen Zeit festgehaltenen individualistisch-pietistischen Frömmigkeit.³⁵ „Der persönliche Heiland als der Mittelpunkt des Christentums, wie ihn die Brüdergemeinde verkündigt, seine Sprache, seine Bibel, sein Land, sein Volk sollten erfasst werden“ – so hat Dalman im Rückblick seine Lebensaufgabe umrissen und damit sein Wirken in der Judenmission wie in der Palästinawissenschaft erklärt. Um dem Einwand zu begegnen, dass damit nur ein Entwurf des Bildes vom historischen Jesus mehr produziert werde, schwingt dann immer, ob es nun um das – jüdische – Volk, um das – biblische – Land oder um die – aramäische – Sprachkultur gehe, jener apologetische Ton mit, den Abraham Berliner schon sehr früh beklagt hat. Er bescheinigt Dalman ein „Trachten und Streben nach Wahrheit“, das nur durch eine „Apologetik“ gestört werde, durch die er sich von „einer nicht ganz ungetrübten Anschauung leiten“ lasse.³⁶ Das geht so

32 *Christentum und Judentum*, S. 5.

33 *Christentum und Judentum*, S. 12.

34 DALMAN in: ERICH STANGE (ed.), *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen* 5 Bde., Leipzig 1928, Bd. IV, S. 9.

35 MÄNNCHEN, Gustaf Dalman – auf der Grenze, S. 125 formuliert den Sachverhalt kurz und bündig: Über die zionistische Bewegung „urteilte er ganz vom Standpunkt des Judenmissionars aus: Die Besinnung der Juden auf ihre Nationalität stehe der Aufnahme der Botschaft vom Sünderheiland im Wege.“

36 ABRAHAM BERLINER, in: *Literarisches Centralblatt* 38 (1887) Nr. 27, S. 727, vgl. CHRISTIAN WIESE, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland – Ein Schrei ins Leere?*, Tübingen 1999 (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Bd. 61), S. 99. – Viel schärfer ertönt die diesbezügliche jüdische Kritik in dem Schmahgedicht, das LAZARUS

weit, dass Dalman sein Buch „Jesus-Jeschua“, das im selben Jahr 1922 wie der erste Band von Billerbecks Kommentar erschienen war, 1928 nicht ohne leise kritische Zurechtweisung als eine Art Gebrauchsanweisung zu Billerbeck empfiehlt, weil er darin gezeigt habe, „welche Art von Arbeit die von Paul Billerbeck in seinem rabbinischen Kommentar zum Neuen Testament in bisher nie dagewesener Fülle gesammelten Wort- und Sachparallelen aus der jüdischen Literatur fordern, wenn erreicht werden soll, dass Jesu Person nicht in ihrer Umwelt verschwindet, sondern aus ihr herausgehoben wird als derjenige [sic!], den Gott nicht nur seinem Volke, sondern der Menschheit zum Erlöser geschaffen hat.“³⁷

Das kurz nach dem 70. Geburtstag formulierte Zitat erhellt die Problematik des Judenmissionars Dalman. Es ist gewiss nicht das christliche Zeugnis, „die Vertretung der Botschaft vom Weltheiland vor den Juden“, wie sie „bei einem in der Brüdergemeinde Aufgewachsenen selbstverständlich ist“,³⁸ sondern es ist die auf Schritt und Tritt vorhandene *reservatio mentalis*, die zu der Ambivalenz gegenüber dem Judentum und seiner Tradition führt³⁹ und auch vor dem an sich

GOLDSCHMIDT dem 1. Band seiner mit deutscher Übersetzung versehenen Monumentalausgabe des *Babylonischen Talmuds. Berakhoth, Mischnah Zraim, Schabbath*, Berlin 1933, S. [VII] voranstellt und das Judith Thomanek veröffentlichen wird.

37 DALMAN in: *Religionswissenschaft der Gegenwart*, S. 26.

38 DALMAN in: *Religionswissenschaft der Gegenwart*, S. 8. – Wie sehr Dalman trotz seiner nie verhehlten christlichen Position bei den führenden jüdischen Intellektuellen Europas und Palästinas ernst genommen und geschätzt wurde, zeigen zum einen die Widmungen und Ergebenheitsschreiben Joseph Gedalja Klausners (1874-1958) in den Bänden des Dalman-Instituts J XX 144 (von 1908), J XX 146 (von 1921), J XXII 260 (vom 10. Nov. 1922), J XVII B 45 (vom 4.5.1924), J XVIII B 423 (vom 15.11.1926), J XVII B 46 (von 1927), J XX 145 (von 1927), J XVII B 46a (von 1930), aber auch die Tatsache, dass zu seinem am 9. Juni 1925 in Jerusalem gefeierten 70. Geburtstag nicht bloss „der Deutsche Konsul, der Leiter des Amerikanischen archäologischen Instituts, ein Vertreter [!] der englischen Palästina-wissenschaft ... und ein österreichischer Prälat, der Vikar des lateinischen Patriarchen ... das Wort“ ergriffen, sondern auch „der Palästino-loge [sc. Samuel Klein, 1886-1940)] und der Jesusforscher des heutigen Judentums [Joseph Klausner, 1874-1958; vgl. über ihn das unnachahmliche Porträt in AMOS OZ, *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis*, Frankfurt a.M. 2004 passim]“, wie Dalman selbst nicht ohne Stolz in: *Religionswissenschaft der Gegenwart*, S. 28f. berichtet.

39 Hier liegt die tiefere Ursache für die Irritation im Disput zwischen Marx (sc. Dalman) und David Zvi Hoffmann (1843-1921) um den *Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen* (so auch der Titel der von HOFFMANN ¹1885, sowie erweitert ²1894 veröffentlichten Schrift), wozu Dalman – gerade wegen der gemeinsamen Front gegen antisemitische Schmä- und

als Gottes Wort hochgehaltenen Alten Testament nicht halt macht. So zögert Dalman nicht, den ganzen Katalog des herkömmlichen christlichen „enseignement du mépris“⁴⁰ gegenüber dem Judentum mit einer betont protestantisch-lutherisch gefärbten spiritualistischen Abrogation des Alten Testaments zu legitimieren: „Mose's Gesetz galt einer bestimmten Kulturepoche, welche nie wiederkehren wird; ausserdem [!] hat Gott selbst es durch seine vollendete Offenbarung in Christo antiquiert.“⁴¹ Es mutet als bittere Ironie an, wenn Dalman den Zionismus und sein damals noch in keiner Weise festumrissenes Ziel eines jüdischen Gemeinwesens in Palästina mit diesen angeblich überholten biblischen – und zwar nicht nur alt-, sondern wie Röm. 9,4f. belegt ebenso neutestamentlichen – Elementen geradezu karikiert, insofern Hand in Hand mit der jüdischen Reform: „Aber selbst wenn die kühnsten Hoffnungen der Zionisten sich erfüllen und Palästina von den Juden Russlands, Rumäniens, Persiens und Nordafrikas neu bevölkert wird, so wird dieses Neujudäa doch niemals zu dem Mittelpunkt des jüdischen Volkes werden, nach welchem alle sich sehnen ... Weder das Gesetz Mose's noch seine talmudische Fortbildung kann jemals in einem jüdischen Gemeinwesen zur allseitigen Ein- und Durchführung gelangen. ... Vollends gilt von dem Bau des Tempels und der Wiederherstellung des Opferdienstes, dass keine Partei im Judentum ihn wünschen kann. ... Grössere Aussicht auf Verwirklichung hat der Plan einer jüdischen Universität in Jerusalem.“⁴² Man kann sich bei sol-

Hetzschriften – im Schlusswort zu seiner Schrift *Jüdisches Fremdenrecht*, Karlsruhe und Leipzig 1886, S. 67f. äussert: „Ihm [Hoffmann] gegenüber bekenne ich gern, dass zu meinem Bedauern durch die Angriffe, die ich gegen ihn zu richten hatte, die Thatsache in den Schatten gestellt worden ist, dass wir im Kampf gegen Justus und Ecker vieles gemeinsam haben, nur, dass Dr. Hoffmann meiner Meinung nach über das Ziel hinausgeschossen hat.“ Vgl. zur Auseinandersetzung als ganzer WIESE, *Wissenschaft des Judentums*, S. 91-99.

40 Vgl. dazu das so betitelte Werk von JULES MARX ISAAC (1877–1963), *L'enseignement du mépris. Vérité historique et mythes théologiques*, Paris 1962; engl. *The Teaching of Contempt*, New York 1964.

41 *Christentum und Judentum*, S. 8.

42 Die Idee einer solchen Institution hatte der Heidelberger Mathematikprofessor Zwi Hermann Schapira 1882 lanciert. Am 24. Juli 1918 sollte Chajim Weizmann unter Anwesenheit von General Edmund Allenby und einer Reihe ziviler, geistlicher und militärischer Würdenträger – darunter die Mitglieder der Zionistischen Kommission, der Bürgermeister Radschib an-Naschaschibi, der Mufti Hadschi Amin al-Husaini, der anglikanische Bischof Rennie MacInnes, Vertreter der armenischen und griechisch-orthodoxen Kirche, Repräsentanten der jüdischen Gemeinde Ägyptens wie der Pioniergeneration im Land – die dreizehn Grundsteine auf dem Scopusberg legen. Die eigentliche Einweihung fand am 1. April 1925 statt, also während Dalmans letztem Aufenthalt im Land, der vom 4. März – 8. September dauerte und während dessen er am 9. Juni seinen 70. Geburtstag feierte, zu dem ihm Propst W.

chen zwischen dem Ersten Zionistenkongress in Basel und dem Jerusalembesuch Kaiser Wilhelms II. formulierten Äusserungen des Gedankens nicht erwehren, dass diese Sicht der Dinge dann auch Dalmans Wirken in Palästina bestimmt hat. Er hat sie jedenfalls nie revidiert.⁴³ So gesehen gewinnt sein Engagement, zu dem ihn sein „Herz nach Jerusalem“ gezogen hat,⁴⁴ den Charakter eines Konkurrenzunternehmens oder eines Korrektivs aus der Überzeugung heraus, dass der zionistischen Aufbauarbeit bei aller Bewunderungswürdigkeit das entscheidende religiöse Motiv fehle. Insofern, allerdings mutatis mutandis, tritt Dalman an die Seite eines R. Avraham Jizchak Hacoen Kook mit seiner mystisch-religiös begründeten Mizrachi-Bewegung als Alternative zum säkularen Zionismus. Dalmans „Palästinawissenschaft“, für die eine christlich bestimmte „biblische Theologie ... die Klammer ist, welche [sie] zusammenhält, die Seele, welche ihr die ihr eigene Bedeutung für die Menschheitskultur verleiht, der Geist, durch welchen Palästina den Erdkreis erobert“,⁴⁵ muss sich freilich fragen lassen, ob Palästina da nicht unversehens zu einem nostalgischen Kabinett einer „biblischen“ Welt wird,⁴⁶ die von der jüdischen Präsenz der gegenwärtigen wie der neu- und alttestamentlichen Zeit abstrahiert und darin nur noch die Gefahr wittert, dass „in der Jerusalemer Börse Kurse für die Weltmacht des Geldes notiert werden, ... jedes Dorf sich in eine europäische Villenkolonie verwandelt, wenn statt der melancholischen Weise der Hirtenflöte die Modemelodien Europas auf den Feldern getrillert werden, ... dann hat das Heilige Land aufgehört, der Welt etwas zu sein.“⁴⁷ Im Grunde genommen spiegelt sich hier nur die Kehrseite letztlich

Hertzberg die Nachricht von der Stiftung des Greifswalder Palästina- (Dalman-) Instituts überbrachte.

- 43 Insofern trifft es nicht zu, dass Dalman „nur für die Periode vor 1902 als Repräsentant der „Judenmission“ anzusprechen ist“, wie WIESE, *Wissenschaft des Judentums*, S. 92 Anm. 12 formuliert.
- 44 Das Telegramm an Otto Procksch in Greifswald, mit dem Dalman im Januar 1915 den an ihn ergangenen Ruf auf ein persönliches Ordinariat für alttestamentliche Theologie ablehnte, lautete: „ehrerbietigen dank der fakultät das herz zieht nach jerusalem“, s. MÄNNCHEN, *Das Herz zieht nach Jerusalem*, S. 15.
- 45 GUSTAF DALMAN, Dass und wie wir Palästinaforschung treiben müssen, in: *Palästina-jahrbuch* 20 (1924), S. 8, vgl. dazu JULIA MÄNNCHEN, Palästina-wissenschaft als theologische Disziplin, in: CHRISTOF HARDMEIER & THOMAS NEUMANN (ed.), *Palästina-wissenschaft in Deutschland. Das Gustaf-Dalman-Institut Greifswald 1920-1995*, Berlin/New York 1995, S. 13-27.
- 46 Zur wissenschafts- und kulturgeschichtlichen Einordnung von Dalmans Konzept einer „Palästina-wissenschaft“ vgl. HELGA WEIPPERT, Das Land der Bibel nicht nur mit der Seele suchend, in: *Zeitschrift des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas* 112/2 (1996), S. 170-185.
- 47 GUSTAF DALMAN, Die Juden im heutigen Palästina, was sie wollen und sollen, in: *Saat auf Hoffnung* 54 (1917) S. 30f., vgl. DERS., *Religionswissenschaft in Selbstdar-*

assimilatorisch-exterminatorischer Konsequenzen, wie sie 1898 in dem als Anklage an die Lauheit der Christenheit formulierten Ausruf laut werden: „Ich bin überzeugt – wenn Christi Geist ... zu allen Zeiten bei uns die treibende Kraft gewesen wäre, wir würden heute in Deutschland keine praktische Veranlassung mehr haben, über das Judentum zu reden. Wir hätten keine Juden mehr im Lande.“ Natürlich würde Dalman es weit von sich weisen, damit dem „Wunsch ... dass Deutschland keine Juden zu seinen Bürgern zähle“,⁴⁸ Vorschub zu leisten. Er war sich überdies sicher: „Aber daraus folgt nicht, dass man zu einer Austreibung schreiten würde.“⁴⁹ Vielleicht war es diese Selbsttäuschung, die ihn auch vierzig Jahre später nicht reden, sondern schweigen liess.

Man kann daher in Dalmans judenmissionarischen Zielen positiv kaum etwas anderes sehen als den Versuch, die Emanzipation nicht in totaler Säkularisierung münden zu lassen, sondern ihr ein religiöses Fundament und einen christlichen Sinn zu verleihen. Dalmans Stärke lag nicht in der Präsentation von „Lösungen“ zur sogenannten „Judenfrage“ – von solchen, die immer in der Gefahr stehen, zu „Endlösungen“ zu werden, war die Luft voll. Bei aller Anhänglichkeit an Brüdergemeinde und lutherische Kirche und bei allem Respekt gegenüber dem Judentum hat Dalman beharrlich auf Aporien im Verhältnis zwischen Christentum und Judentum hingewiesen und seines Erachtens vorschnelle und unbegründete Patentrezepte rundweg abgelehnt. Auch und gerade als Judenmissionar war er ein Einzelgänger, und zwar in seiner engsten Umgebung. So lehnte er, nach einigem Lavieren,⁵⁰ Sondergruppierungen mit einem Jesusbekenntnis auf halachischer (Chajjim Jedjah Pollak/Christian Theophilus Lucky⁵¹) oder nationaljüdischer Basis (R. Jechiel Lichtenstein⁵² und der Kreis

stellungen, S. 21, wonach „rücksichtslose Einwanderung von Menschen, Anschauungen und Waren des Okzidents [die Kultur des Orients] zerstört, statt sie zu fördern und zu entwickeln“.

48 *Christentum und Judentum*, S. 22.

49 *Christentum und Judentum*, S. 7.

50 Vgl. MÄNNCHEN, *Dalmans Leben und Wirken*, S. 84.

51 1854-1916, Tysmienica/Stanislaw (heute Iwano-Frankivsk); über ihn vgl. KURT HRUBY, Zur Problematik des jüdischen Menschen in der christlichen Gemeinde – Chajim Jedidjah Pollak (Christian Theophilus Lucky), in: THOMAS WILLI (ed.), *Der Verein der Freunde Israels. 150 Jahre Schweizerische Evangelische Judenmission*, Basel 1980, S. 76-87 sowie THOMAS WILLI, Zwei Besuche bei Lucky, sowie: Ein Fund, in: *Der Freund Israels* 143 (1980), S. 6-13. Dalmans Kritik schimmert schon bei der Ankündigung der „ersten christlichen Zeitschrift in hebräischer Sprache“, der von Lucky herausgegebenen *Eduth le-Israel*, in: *Saat auf Hoffnung* 25 (1888), S. 59-64 durch.

52 1831-1912, Mitarbeiter am Seminar des *Institutum Judaicum* in Leipzig und damit Dalmans Kollege.

in Kischinew um dessen Schwager Joseph Rabinowitsch) ab, und entsprechende Förderung durch den Evang.-Luth. Centralverein für die Mission unter Israel und dessen Sekretär Johannes Müller nach Delitzschs Tod am 4. März 1890 sind für ihn „Falsche Wege“, die ihn veranlassen, in Stracks Zeitschrift *Nathanael* „Ein Warnungswort wider die jetzt von Leipzig aus gelehrte ‚neue Methode‘“ zu veröffentlichen.⁵³ In diesem Streit ist er als Sieger hervorgegangen und wurde, nachdem er im Sommer 1890 seine Verbindung zu dieser Mission gelöst hatte, 1893 in aller Form neu als Direktor des Delitzschianums eingesetzt und bestätigt.⁵⁴

Immer wieder thematisiert Dalman die von den Juden ausgehende Gefahr. „Einer jüdischen Mission unter Christen“ räumt er zwar keine Chance ein,⁵⁵ wohl aber schätzt er den „Einfluss des Judentums“ insofern als bedrohlich ein, weil er statt zur Vertiefung des christlichen Glaubens zu dessen Verflachung beitrage, indem er sich gegen das richte, „was die unterscheidenden Eigentümlichkeiten des Christentums ausmacht.“⁵⁶ Um dem zu begegnen, „muss man das Judentum in seinem Verhältnis zum Christentum kennen lernen.“⁵⁷ D. h. der Wert und die Bedeutung des Judentums bemisst sich zwar nicht ausschliesslich, aber doch wesentlich durch das, was es dem Christentum übermittelt und was das Christentum von ihm rezipiert und bewahrt, auch transformiert und weiter entwickelt hat. Dabei sieht die Bilanz für das Judentum höchst positiv aus: „Die Kirche verdankt den Juden das griechische und das lateinische Testament, das erstere unmittelbar, das letztere durch die Vermittlung der jüdischen Lehrer des Hieronymus. Ebenfalls durch jüdische Lehrer ist die Kenntnis des Hebräischen im Reformationszeitalter zu uns gekommen. Von der Synagoge erhielten wir damals den bis dahin von ihr gehüteten Grundtext des Alten Testaments.“⁵⁸ Das war die Voraussetzung für „eine selbständige alttestamentliche Wissenschaft, deren Aufgabe es ist ... zu zeigen, dass die Geschichte des Alten Testaments in Christus mündet.“⁵⁹ In diesem Punkt erwartet Dalman von der jüdischen Or-

53 DALMAN in: *Nathanael* 7 (1891), S. 161-181. Die von 1890-1893 geführte und hier in dem – anonym erschienenen, aber wesentlich durch Dalman inspirierten – Aufsatz dokumentierte Auseinandersetzung richtet sich vor allem gegen Dr. Johannes Müller (für den sich u.a. Pastor A. Wiegand aussprach). Dalman vermag eine solche das jüdische Volk als ganzes im Auge behaltende Abgrenzung gegen die herkömmliche Judenmission „nur als Hineinragen der modernen Nationalitätsbestrebungen der Juden in das Werk der Mission“ zu sehen (ebd. S. 180).

54 MÄNNCHEN, *Dalman's Leben und Wirken*, S. 51.

55 *Christentum und Judentum*, S. 10.

56 *Christentum und Judentum*, S. 10.

57 *Christentum und Judentum*, S. 11.

58 *Christentum und Judentum*, S. 13.

59 *Christentum und Judentum*, S. 14.

thodoxie nichts, wohl aber von der Reform. Was hat denn das Christentum „den Juden voraus“?⁶⁰ Dalmans Antwort ist ebenso einfach wie problematisch: „Durch den Auferstandenen besitzt das Christentum eine Macht über Diesseits und Tod, welche dem Judentum fehlt. Denkt man seine lebendige Person hinweg, so wüsste ich nicht, worin hier die Überlegenheit des Christentums bestünde.“⁶¹ Als völlig unzutreffend bezeichnet Dalman Differenzierungen wie jene, Judentum und Christentum verhielten sich zueinander wie Neues und Altes Testament,⁶² wie Religionen des Diesseits und des Jenseits,⁶³ der Lieblosigkeit und der Liebe,⁶⁴ wie Religion der Werke und Religion des Glaubens.⁶⁵ Summa: das Judentum ist, recht verstanden, dem Christentum ebenbürtig, gefährlich wird es nur „als im Einklang stehend mit modernen Strömungen im eigenen Lager“; und wie für Dalman die Fronten verlaufen, enthüllt er mit seiner dringenden Anmahnung des „Heilsguts unseres protestantischen Glaubens“, das auf dem Spiel steht: „Aller Kampf gegen das römische Christentum sowohl, wie gegen das Judentum wäre sonst eitel.“⁶⁶

Aufgrund dieser seltsamen Sachlage verwundert es nicht, dass Dalman an konkreten Aufgaben für das Seminar des Institutum Judaicum doch immer nur eine einzige nennt: Schulung und Ausbildung der Studierenden in Judaicis. Es genügt nicht, dass sie gute Prediger und Theologen sind: sie müssen die Juden verstehen, ihre Sprache sprechen und das Christentum in seinem Bezug zum Judentum durchdenken. Im Blick auf die entscheidende Weichenstellung in seinem Leben, als weder in Wien noch in Rostock aus einer Professur etwas geworden war und er mit der Anfrage konfrontiert wurde, ob er für das in Jerusalem aufzubauende Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zur Verfügung stünde, formuliert er, was für ihn persönlich das Ideal und der – unerfüllbare – Wunsch war: „Ein theologischer Lehrstuhl für die Beziehungen von Christentum und Judentum, so nötig er wäre, weil die ihr Studium voraussetzende umfassende Arbeit von niemandem nebenher geleistet werden kann, war in der ganzen Welt nirgends vorhanden.“⁶⁷

60 *Christentum und Judentum*, S. 14.

61 *Christentum und Judentum*, S. 18f.

62 *Christentum und Judentum*, S. 16.

63 *Christentum und Judentum*, S. 17.

64 *Christentum und Judentum*, S. 19.

65 *Christentum und Judentum*, S. 23.

66 *Christentum und Judentum*, S. 25.

67 *Religionswissenschaft der Gegenwart*, S. 15.

3. Aramaistik statt Hebraistik

Selbständig bewegt sich Dalman, bei aller Ergebenheit gegenüber seinem Förderer Delitzsch, nicht nur im Bereich der Judenmission, sondern auch, zweitens, im Feld der Wissenschaft. Gerade wo sie im inneren Zusammenhang mit der Judenmission steht, weiss er seine Unabhängigkeit zu finden und zu behaupten. Zwar fügt er sich im Grundsätzlichen der Absicht des Meisters, aber in concreto wird bei ihm etwas ganz anderes, ja gewissermassen das Gegenteil, daraus. Etwas plakativ gesprochen: Dalman ist zum bahnbrechenden Aramaisiten geworden, weil, besser: obwohl ihm Delitzsch das Herzstück seines Lebens und Wirkens als Vermächtnis überantwortet hat, die „judenmissionarisch“ abgezweckte Übersetzung des Neuen Testaments ins Hebräische!

Delitzschs Unternehmen hat eine Vorgeschichte, die bis in die Reformationszeit zurückreicht, als Sebastian Münster 1537 in Basel das *Evangelium secundum Mattheum in lingua Hebraica* unter dem ominösen Titel תורת המשיח veröffentlichte⁶⁸ und diese sprachliche Form im Vorwort ausdrücklich als *nativa sua hoc est Hebraica lingua* empfahl. Der damit erhobene doppelte Anspruch hielt sich mehr oder minder bis zu Delitzschs Übersetzung.⁶⁹ Die Beweggründe, das Neue Testament ins Hebräische zu übersetzen, dürften wie schon bei Ibn Schaprut und Sebastian Münster unter den daran Beteiligten und im Laufe der Zeiten sehr unterschiedlich gewesen sein. Im 19. Jhd. suchten mehrere für das Judentum sensibilisierte Kreise, sei es in Grossbritannien, sei es auf dem europäischen Festland, das Neue Testament als die Grundlage ihres Glaubens den Juden auf Hebräisch zugänglich zu machen.⁷⁰ Die allererste neuzeitliche Judenmissionsgesellschaft,

68 Bibliographie dazu und zu den weiteren Basler Auflagen von 1557 und 1582 bei JOSEPH PRIJS & BERNHARD PRIJS, *Die Basler hebräischen Drucke 1492-1866*, Olten 1964, Nr. 48, S. 82f.; Nr. 99, S. 143f.; Nr. 135, S. 228 sowie zur Herkunft des Textes Beilage 19, S. 500.

69 Abgesehen von der Frage der Zuschreibung hebräischer Textteile an Schemtob Ibn Schaprut (vgl. dazu LAPIDE, *Hebräisch in den Kirchen*, S. 71-75) ist in der Zwischenzeit neben Übertragungen einzelner Teile des Neuen Testaments (auch dazu LAPIDE, *Hebräisch in den Kirchen*, S. 83) als ganze Übersetzungen die von ELIAS HUTTER 1599 herausgegebene erschienen (JOHANN CHRISTOPH WOLF, *Bibliotheca hebraica* 4 Bde, Hamburg 1715-23, Bd. II, S. 416), die durch Rev. William Robertson revidiert wurde (London 1661); sodann – wieder nur die Evangelien – die Wiedergabe von JEHUDA JONA (geb. 1581 in Safed, dann in Amsterdam, 1624 in Hamburg lebend, im folgenden Jahr 1624 getauft mit keinem Geringeren als König Sigismund III. als Taufpaten, ab 1638 in dem durch Papst Paul III. begründeten „Neofiti“-Unternehmen in Rom wirkend und in dieser Stellung Lehrer Bartoloccis). Sein הגליונים אבני התורה betiteltes Werk erschien 1668 bei der Kongregation *De propaganda fidei*. Vgl. LAPIDE, *Hebräisch in den Kirchen*, S. 84-89.

70 Zum Folgenden vgl. LAPIDE, *Hebräisch in den Kirchen*, S. 95-99.

die 1808/09 in London entstandene London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews, fasste, wie Delitzsch selber schreibt, „die Übersetzungsaufgabe als eine noch nicht vollkommen gelöste und doch unendlich wichtige ins Auge ...“⁷¹

Sie wurde in folgenden Etappen angegangen:

– Die erste, von verschiedenen Übersetzern erarbeitete, Gesamtausgabe als Frucht der Londoner Bestrebungen erschien (1813) 1817; ²1819; ³1821; ihr einziges Ziel war, den „*Israelitis diuturna cecitate laborantibus*“ zur Klarheit, d.h. dann auch zur Bekehrung, zu verhelfen.⁷²

– Eine Neubearbeitung wurde aber sehr bald nötig; sie erschien 1840 und dann 1846, 1852, 1853, 1863–1866 – hier bemängelt Delitzsch vor allem die Punktierung.

– Eine davon unterschiedene Ausgabe erschien schliesslich 1857–1863. Delitzsch selber fühlte sich durch die Mängel dieser Ausgaben zu seiner vieldiskutierten, aber insgesamt dennoch als Meisterleistung bezeichneten *הבריית החדשה* herausgefordert, obwohl ihm von allem Anfang an klar war, dass diese neue Übersetzung „nicht das Werk eines Einzelnen sein“ könne.⁷³ Sie war es denn auch nicht, obwohl sie verdientermassen unter Delitzschs Namen firmiert, denn schon bei dem Specimen 1Kor 13 hatte sein Lehrer, der berühmte Leipziger Orientalist und Bibliograph Julius Fürst (1805–1873),⁷⁴ sein Auge drauf. 1877 veröffentlichte die British and Foreign Bible Society die erste Auflage, die textlich im Grossen und Ganzen dem Codex Sinaiticus folgte, der dank Delitzschs Leipziger Kollegen Tischendorf grösstes Ansehen genoss, während dann die 2. Auflage 1878, im Jahr darauf, den Textus receptus zugrundelegte (³1880, ⁴1882). Alle folgenden Auflagen (⁵1883, ⁶1885, ⁷1886, ⁸1888, ⁹1889, ¹⁰1890) profitierten von der Mitwirkung des gelehrten Israel I. Kahan, besonders nachdem seit 1885 die neue Übersetzung von Isaac Edward Salkinson (1822–1883), die von Christian David Ginsburg (1831–1914) weiter betreut wurde und überhaupt in England starke Förderung erfuhr, eine erneute Herausforderung darstellte. Im Februar 1890 vertraute Delitzsch, schon auf dem Krankenbett, die Weiterarbeit Gustaf Dalman an, der ja als Gymnasiast 19 Jahre zuvor grade durch hebräische Übersetzungsversuche von Evangelientexten den Kontakt zu Delitzsch gesucht und gefunden hatte.⁷⁵ Als Sachwalter besorgte Dalman 1892 die 11. und 1901 die 12. Auflage, obwohl er dem Unterfangen Delitzschs, „nach eigenem Ermessen aus dem Hebräisch aller Perioden ... bis zum Abschluss der Mischna einen Dialekt zu bilden, welcher sich eigne, das Gefäss der neutestamentlichen Gedan-

71 FRANZ DELITZSCH, *Eine Übersetzungsarbeit von 52 Jahren*, Leipzig 1891, S. 29.

72 *ברית חדשה על-פי משיח*, London 1813, Widmung an die Bischöfe, Vorwort S. V.

73 FRANZ DELITZSCH, *Wissenschaft, Kunst, Judentum, Grimma* 1838, S. 308f., vgl. LAPIDE, *Hebräisch in den Kirchen*, S. 100f.

74 Zu ihm vgl. MATHIAS, *Das Alte Testament in Leipzig*, S. 394.396f.

75 MÄNNCHEN, *Dalmans Leben und Wirken*, S. 41.53.

kenwelt zu werden“,⁷⁶ grundsätzlich kritisch gegenüberstand. Aufschlussreich ist nun freilich die Begründung, die Dalman später, auf dem Übergang zu seinem neuen Lebensabschnitt, für den Kompromiss anführt, den er seinem philologischen Gewissen aus Pietät gegenüber Delitzsch zumutet. Seiner Meinung nach lässt sich die neutestamentliche Offenbarung nicht in alttestamentlichem Hebräisch wiedergeben. Die Wahl einer späteren Sprachstufe aber kommt deswegen nicht in Betracht, weil „ein heiliges Buch, die Vollendung der alttestamentlichen Offenbarung, aus Schicklichkeitsgründen nicht in das Gewand des rabbinischen Idioms gekleidet werden“ kann, da es eben zwar mit dem Alten Testament, nicht aber mit Talmud und Midrasch ein Ganzes bilde!⁷⁷ Diese Kritik und ihre mehr dogmatisch und geschmäcklerisch als historisch und philologisch gehaltene Begründung, die jeder soziolektalen Betrachtung zuwiderläuft, führt zu Dalmans dezidiertem Mitteilung vom 3. Juli 1934, „dass er, seit 1901 die 12. Auflage von Delitzschs Hebräischem Neuen Testament erschien, nichts mehr mit diesem Werk zu tun hatte“.⁷⁸

So ergibt sich die nur auf den ersten Blick verwunderliche Tatsache, dass ausgerechnet der Testamentsvollstrecker Dalman der schärfste Kritiker des ihm von Delitzsch überantworteten hebräischen Neuen Testaments ist, während dieses im übrigen sehr positiv aufgenommen und rezensiert wurde, etwa durch Fachleute wie Emil Kautzsch, Hermann L. Strack, Samuel R. Driver, Carl Siegfried.⁷⁹

Gewiss konnte sich Dalman in seiner eigenen, so ambivalent motivierten Suche nach dem echten sprachlichen und damit geistigen Hintergrund des Neuen Testaments auch auf einzelne Äusserungen Delitzschs stützen, wenn dieser das Neue Testament anlässlich seiner Römerbrief-Übersetzung – die mit ihren „Erläuterungen aus Talmud und Midrasch“ auch Vor- und Urbild für den grossen Kommentar von Paul Billerbeck darstellt, der in dieser Zeit, Sommersemester 1874 bis Sommersemester 1875, bei Delitzsch studierte – mit der Mischna und dem Midrasch vergleicht: Obgleich unendlich verschieden von diesen Werken der Halacha und Haggada, „ist die neutestamentliche Schrift doch ein echtes und zwar das allerechteste Produkt jüdischen Geistes. Denn Jesus der Christ ist der Gipfelpunkt ...“⁸⁰ Dalman hat seinerseits später, 1928

76 GUSTAF DALMAN, Das hebräische Neue Testament von Franz Delitzsch, in: *Saat auf Hoffnung* 39 (1902), S. 154, vgl. MÄNNCHEN, *Dalman's Leben und Wirken*, S. 54.

77 Ebd. S. 155, vgl. MÄNNCHEN, *Dalman's Leben und Wirken*, S. 54.

78 JULIUS BÖHMER, *Das Geheimnis um die Geburt von Franz Delitzsch*, Kassel, 1934, S. 22 Anm. 47.

79 Vgl. WAGNER, *Franz Delitzsch*, S. 179 mit Anm. 207.

80 FRANZ DELITZSCH, *Paulus des Apostels Brief an die Römer. Aus dem griechischen Urtext auf Grund des Sinai-Codex in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert*, Leipzig 1870, S. 7-9 (mit einem Rückblick auf die Übersetzungsgeschichte vom ersten bis zum neunzehnten Jahrhundert); vgl. auch

im hohen Alter zurückblickend, immerhin die Möglichkeit reflektiert, das Hebräische der Rabbinen einer Übersetzung des Neuen Testaments zugrunde zu legen.⁸¹ Ahnt er hier etwas von der zwei Jahrzehnte danach getätigten Entdeckung des hebräischen Schrifttums in Qumran und am Toten Meer? Mit seiner Einschätzung des Zionismus mag es zusammenhängen, dass er sich kaum zu den Bestrebungen äussert, das von Schalom Jakob Abramowicz (Pseudonym Mendele Moicher Sfurim, 1835–1917) geschaffene moderne Hebräisch zur gesprochenen Sprache zu machen, wie es durch Eliezer Jitzchak Perlman (Eliezer Ben Yehuda, 1858–1922) und den Kreis um den 1889 gegründeten Va'ad ha-Laschon ha-Iwrit (Jakob M. Pines, Zvi Yavetz, David Yellin u.a.) geschah.⁸² Eine wirklich judenmissionarisch abgezielte Übersetzung des Neuen Testaments hätte hier⁸³ oder noch eher beim Jiddischen⁸⁴ ansetzen müssen.

Dalman selber hat sich, in einer für ihn typischen Weise, genau in der Zeit, wo er Delitzschs hebräisches Neues Testament betreute, einen ganz anderen Zugang zu Sprache und Welt Jesu und des Neuen Testaments erschlossen: die Erforschung des Aramäischen. Das immer wieder kolportierte, auf der Einschätzung K.H. Rengstorfs⁸⁵ – der Dalman seine ersten Schritte in rabbinic

Saat auf Hoffnung 15 (1878), S. 223 und dazu WAGNER, *Franz Delitzsch*, S. 179 Anm. 207.

- 81 DALMAN, *Religionswissenschaft der Gegenwart*, S. 9: Bei einer solchen Übersetzung des Neuen Testaments war „ohne Anleihen aus dem Hebräischen der Mischna und des Midrasch nicht auszukommen ... Mir wäre es deshalb als eine wichtige Aufgabe erschienen, dies dem Neuen Testament in Stil und Wortbildung viel näherstehende Idiom zugrunde zu legen.“
- 82 Dazu EDUARD YECHEZKEL KUTSCHER, *A History of the Hebrew Language*, Leiden 1982, Kap. 8, S. 183-196; ANGEL SÁENZ-BADILLOS, *A History of the Hebrew Language* (engl. transl. JOHN ELWOLDE), Cambridge 1993, S. 269-287.
- 83 Erst 1969 wurde das Projekt der British and Foreign Bible Society einer modernen Wiedergabe des Neuen Testaments in Iwrit in Angriff genommen und unter der Federführung von Josef Atzmon durchgeführt, vgl. die Ausgabe *הרגום חדש, הברית החדשה* erschienen 1976 und LAPIDE, *Hebräisch in den Kirchen*, S. 196-199.
- 84 Nach früheren Ausgaben Amsterdam (1676-1678), Amsterdam (1679) und London (1821), London (1872-1878) sind an modernen jiddischen Übersetzungen vor allem die beiden von Aaron Krolenbaum (1950) und Henry Einspruch (1959) zu erwähnen, vgl. ERDTRACHT DAVIS, Art. *Bible, Jiddisch*, in: *Encyclopädia Judaica*, Jerusalem/New York 1971, Bd. 4, Sp. 866-868 und WILHELM GUNDERT, Art. *Bibelübersetzungen in europäische Sprachen vom 17. Jh. bis zur Gegenwart*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin/New York, Bd. 6, 1980, S. 280f.
- 85 KARL HEINRICH RENGSTORF, Gustaf Dalmans Bedeutung für die Wissenschaft vom Judentum, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität IV* (1954/55), Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe Nr. 4/5, S. 376:

verdankt und sich nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Münsteraner Institut Delitzschianum als Sachwalter der Leipziger Tradition geriert hat – beruhende Urteil, Dalmans diesbezügliche Forschung müsse „als überholt“ gelten,⁸⁶ bedarf einer sorgfältig abwägenden Revision.

Für Franz Rosenthal in seiner „Die Aramaistische Forschung seit Th. Nöldekes Veröffentlichungen“⁸⁷ jedenfalls bleibt es das Verdienst des Aramaisten Dalman, die Tür zu den regionalen Ausprägungen des Aramäischen auf dem Übergang vom Mittel- (300 v. Chr.–200 n. Chr.) zum Spätaramäischen (200–700 n. Chr.) geöffnet zu haben. Seine „Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch“⁸⁸ mit den sie ergänzenden „Aramäischen Dialektproben“⁸⁹ sowie im lexikographischen Bereich das „Aramäisch-neuhebräische [Hand-] Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, mit Vokalisation der targumischen Wörter nach südarabischen Handschriften und besonderer Bezeichnung des Wortschatzes des Onkelostargums, Teil I–II“⁹⁰ – ein in den Etymologien zurückhaltender Auszug aus den grossen Wörterbüchern von J. Levy u.a., der sich durch die Kenntlichmachung des Onkelos-Gutes sowie durch die jemenitische Vokalisation auszeichnet⁹¹ – werden bis heute immer neu aufgelegt. Natürlich differenziert die moderne Forschung in manchen Punkten heute anders als es Dalman tut in den eher zusammenfassenden Werken „Die Worte Jesu, mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert. Bd. I Einleitung und wichtige Begriffe. Nebst Anhang (Messianische Texte)“⁹² und dem in Greifswald abgefassten „Jesus – Jeschua: die drei Sprachen Jesu – Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz“.⁹³ Deutlich wird hier, dass auch die aramaistischen Forschungen Dalmans von der Ausgangsfrage

„Dennoch wird es dabei bleiben müssen, dass DALMANs Theorie über die sprachlichen Grundlagen einer Rückübertragung der Worte Jesu in ihre Ursprache als solche als überholt zu gelten hat ...“

86 KARL-HEINZ BERNHARDT, Art. *Dalman, Gustaf*, in: *Theologische Realenzyklopädie* Berlin/New York 1981, Bd. 8, S. 322f.; MÄNNCHEN, *Dalmans Leben und Wirken*, S. 54 mit Anm. 212.

87 Als Preisaufgabe des 19. Orientalistenkongresses in Rom ausgeschrieben, erschien die Arbeit 1939 in Leiden.

88 1894, 2 erw. 1905 = 1960; 1978; 1981; 1989

89 1896, 2 erw. 1927 = 1960; 1978; 1981; 1989.

90 1897-1901, 2 verb. und erw. 1922, ³1938 = 1967; 1987; 1997... 2007.

91 FRANZ ROSENTHAL, *Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen*, Leiden 1939, S. 117.

92 1898.

93 1922.

bestimmt sind, „wie die Worte Jesu in der Ursprache haben lauten müssen, und welchen Sinn sie in dieser Gestalt für den Hörer hatten“.⁹⁴

Dalman als Aramaist wird seinen Platz in der Wissenschaftsgeschichte schon aus den folgenden beiden Gründen behalten: Einmal macht er konsequent ernst mit der elementaren Differenzierung zwischen dem (zum sog. Reichsaramäischen gehörenden) biblischen Aramäisch und dem Aramäischen der rabbinischen Traditionsliteratur, die der „treffliche [Samuel David] Luzzatto“⁹⁵ in seiner 1832/33 ausgearbeiteten, aber erst 1865 erschienenen Abhandlung schon im Titel unterscheidet: „Elementi grammaticali del Caldeo Biblico e del Dialetto Talmudico Babilonese“.⁹⁶ Zum Zweiten mahnt Dalman dringend kritische Textausgaben an und warnt vor einem Vorgehen wie dem von A. Merx in seiner „Chrestomathia Targumica“.⁹⁷ An diesem Punkt kommen, was Druckausgaben betrifft, eine ganze Reihe von Judaica des Gustaf-Dalman-Instituts zu Ehren, die von Dalman in seinen Schriften akribisch konsultiert werden.⁹⁸ Gerade weil Dalman und seinen

94 GUSTAF DALMAN, *Die Worte Jesu: mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, 2 Bde., Leipzig 1898, Bd. I, S. 57 (im Original gesperrt). Man vergleiche dazu die Nachricht, wonach letztlich die Frage, „was denn die Zuhörer Jesu unter Himmelreich verstanden hätten“, Paul Billerbeck zu seinem Lebenswerk veranlasst habe, s. JULIA MÄNNCHEN, Billerbeck, in: CHRISTFRIED BÖTTRICH, JUDITH THOMANEK & THOMAS WILLI (eds.), *Zwischen Zensur und Selbstbesinnung. Christliche Rezeptionen des Judentums. Beiträge des interdisziplinären Symposiums am 15.–16. Februar 2007 im Alfried Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald*, Frankfurt am Main u.a. 2009 (= Greifswalder theologische Forschungen Nr. 17), S. 233.

95 THEODOR NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik*, Halle 1875, S. V.

96 Padua 1865; zur langen Latenzzeit zwischen Konzipierung und Veröffentlichung S. 3.

97 ADALBERT MERX, *Chrestomathia Targumica*, Karlsruhe/Leipzig 1888 (= *Porta linguarum orientalium* Bd. 8), dazu kritisch DALMAN, *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*, S. 13 Anm. 5.

98 In Ergänzung der bereits o. S. 19 Anm. 22 aufgeführten Bände der Dalmansammlung, die Dalman für seine Studien konsultierte, seien hier die Exemplare genannt, die in *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*, S. VII als „Druckausgaben“ zusammengestellt sind: Pentateuch mit Targum Onkelos (von Lissabon 1491), Sabbioneta 1557: J I 14; Pentateuch mit drei Tagumen (*Editio princeps* für Targum Jeruschalmi I), Venedig 1591: J I 15; Erste rabbinische Bibel (*Editio princeps* für das Hagiographentargum und Targum Jeruschalmi II) [Felix Pratensis bei Daniel Bomberg], Venedig 1517: J I 25; Midrasch chamesch Megilloth, Pesaro 1519, Venedig 1545, Saloniki 1593: J VI 1; Midrasch [Ber.] rabba, Konstantinopel 1512: J VII 1; Midrasch Tehillim, Konstantinopel 1512, Venedig 1547: J VI 1; Jerusalemischer Talmud [*Editio princeps*], Venedig 1523/24: J V 1; En Jaakob, Venedig 1546: J XIII 5; Aruk, Pesaro 1517: J XXI 50.

Zeitgenossen die Bedeutung und Dimension des Altaramäischen als dem Nährboden des Reichsaramäischen nicht bewusst war und nicht bewusst sein konnte, tat er gut daran, sich mit seiner bahnbrechenden „Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch“ ganz auf den so definierten Bereich des Mittelaramäischen zu beschränken und ihn „nach Idiomen des palästinischen Talmud und Midrasch, des Onkelostargums (Cod. Socin 84) und der jerusalemischen Targume zum Pentateuch“ darzustellen. Schon im Vorwort zur zweiten Auflage verwahrt sich Dalman gegen die „irrtümliche Annahme, als sähe ich darin ein in Judäa gesprochenes Aramäisch“, und insofern geht der Vorwurf, dass seit Paul Kahle „der der Sprache Jesu am nächsten kommende Dialekt“ am ehesten in den – dank den durch Salomon Schechter, d.h. ab 1897, langsam zugänglich werdenden – Fragmenten aus der Kairoer Geniza, besonders dem palästinischen Pentateuchtargum, zu finden sei, ins Leere.⁹⁹ Gewiss ist es für Dalman unverändert das „Interesse an der Sprache Jesu“ und damit die „Erfassung des grössten Problems der Weltgeschichte, der Erscheinung Jesu“,¹⁰⁰ das seine aramaistischen – wie später seine landeskundlichen – Forschungen antreibt. Er gelangt dabei zu Positionen, die zwar im einzelnen später durch die Forschungen v.a. Paul Kahles korrigiert werden, die aber mit ihren Fragestellungen und den Mitteln, sie zu lösen, gültig bleiben. Dazu gehört Dalmans durchaus zutreffende Empfindung, dass dem „westaramäischen“ Sprachmaterial, dem sein Hauptaugenmerk gilt, durchaus eine einheitliche Vorstufe zugrunde lag.¹⁰¹

Auch in weiteren – weitgehend von ihm eröffneten – Untersuchungsfeldern verdient seine Stimme nach wie vor Gehör:

1.) In der Frage nach der Sprache Jesu – wo Nöldekes Warnung vor einer zu sehr differenzierten Dialekteinteilung immer wichtig bleibt – war er es, der es „wohl als erster mit der philologischen Seite des Problems wirklich genau nahm“,¹⁰² und im Disput mit J. Wellhausen und mit dem von diesem herkommenden F. Schulthess hielt Dalman an dem „als solide Arbeitsgrundlage in philologischer Hinsicht doch nur zu berechtigten Grundsatz ...: *quod non est apud Rabbinos, non est judaicum*“ fest.¹⁰³

2.) Bei der Suche nach einer hinter den Evangelien liegenden „ursprünglichen“ – aramäischen – Sprache war Dalman durchaus kritischer eingestellt als etwa E. Nestle oder J. Wellhausen, die beide mit einer aramäischen Quelle für Matthäus rechneten.

99 RENGSTORF, Gustaf Dalmans Bedeutung, S. 376.

100 *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*, S. VII.X.

101 ROSENTHAL, *Die aramaistische Forschung*, S. 104 Anm. 2.

102 ROSENTHAL, *Die aramaistische Forschung*, S. 106.

103 ROSENTHAL, *Die aramaistische Forschung*, S. 107, unter Verweis auf die Gegenposition bei JULIUS WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1905, S. 41 und dann die ausführliche Begründung ebd. 2. Auflage 1911.

3.) Im Gebiet der jüdisch-palästinischen aramäischen Literatur nahm Dalman, auch hier bahnbrechend, auf den einleitenden Seiten 6-39 seiner Grammatik (die leider die Syntax übergeht) eine Einteilung von drei Hauptgruppen vor, die sich als ganze bewährte: nämlich a) die jüdischen d.h. jüdischen Schriftdenkmäler, zu denen er die aramäischen Partien des Alten Testaments, das aramäische Hasmonäerbuch,¹⁰⁴ die aramäischen Vokabeln im Neuen Testament und bei Josephus, die *Megillat Ta'anit*, alte Aussprüche, Urkundenformulare sowie das Onkelos- und Prophetentargum zählt (S. 6-16). b) Als galiläisch gelten ihm die aramäischen Partien im palästinischen Talmud, in den palästinischen Midraschim und die Mosaikinschrift im galiläischen *Kafr Kenna*. c) Die Gruppe der „Sprachdenkmäler mit gemischtem Sprachtypus“ schliesslich erscheint sehr zusammengewürfelt und ist als solche denn auch durch Paul Kahle zu Recht als unbrauchbar erklärt worden; nach Dalman (S. 27-39) gehören dazu die palästinischen Pentateuchtargume, die Targume zu den Hagiographen, von denen Dalman selber freilich schon sagt, „dass sie nur Kunstprodukte sind“¹⁰⁵ und apokryphe aramäische Schriften wie der aramäische Tobit. In der Einschätzung dieses letztgenannten Werks, das Adolph Neubauer 1878 herausgegeben hatte, dürfte übrigens Dalman mit seiner Datierung „nicht vor dem siebenten Jahrhundert“¹⁰⁶ gegenüber Th. Nöldeke, der sein Idiom noch als „eine wirklich lebendige Sprache“ einstufte und der es um 300 n. Chr. ansetzte,¹⁰⁷ im Recht bleiben.

4.) Zum christlich-palästinischen Aramäisch hat sich Dalman aufgrund seiner eigenen Schwerpunktsetzung nur sporadisch und am Rande geäussert; ihm war wichtig, dass die seiner Zeit oft behauptete Beziehung zum galiläischen Dialekt nicht erweisbar sei, und er lehnt daher die von J. Wellhausen „aufgestellte Forderung, das Evangelium Hierosolymitanum bei der Erörterung der Muttersprache Jesu zu Grunde zu legen“, rundweg ab.¹⁰⁸

Dalman stellte seine auf die Erhellung des jüdisch-palästinischen Aramäisch focussierten Forschungen in einen breiteren semitistischen Rahmen. Dafür legen nicht bloss seine aktiven Kenntnisse des Arabischen, besonders der

104, „Das er als eine Nachahmung in der aramäischen Sprachform des Alten Testaments erkannte, also ganz hätte aus dem Spiel lassen müssen“, ROSENTHAL, *Die aramaische Forschung*, S. 124.

105 *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*, S. 35.

106 *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*, S. 37: „Die uns vorliegende Schrift ist nicht vor dem siebenten Jahrhundert entstanden in Kreisen, welche durch beide Talmude und die älteren Targume beeinflusst waren ...“

107 Theodor Nöldeke, *Berichte über die Verhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin 1879, S. 65-69, vgl. dazu ROSENTHAL, *Die aramaische Forschung*, S. 125.

108 *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*, S. 41 mit Anm. 1.

„Volkssprache“,¹⁰⁹ auf die er seine Sammeltätigkeit schon anlässlich seiner Nahostreise vom 10.3.1899 bis 12.6.1900 und dann in Jerusalem ausdehnte und in dem er sogar selber dichtete, Zeugnis ab, sondern auch seine Nabatäeruntersuchungen im Zusammenhang des zwischen 1904 und 1910 zehnmal besuchten Petra.¹¹⁰ Die Aramaistik bildet überhaupt ein wichtiges continuum zwischen seiner Leipziger und seiner Jerusalemer Zeit. Die mit sicherem Empfinden als den Ursprüngen am nächsten stehend eingeschätzte jemenitische Vokalisierung hat er für die zweite Auflage seiner Grammatik anhand einer jemenitischen Gen-Ex-Handschrift im Besitz der Edler von Lämél-Schule¹¹¹ in Jerusalem und vor allem durch „praktische Kenntnisnahme der jemenischen Aussprache des Hebräischen und Aramäischen, zu welcher Jerusalem Gelegenheit bietet“, verifiziert und bereinigt.¹¹²

4. Schluss

Wenn Dalman sich von jungen Jahren an der Judenmission verpflichtet fühlt und ihrem Anliegen bis zum Ende seines Lebens verbunden bleibt, so hat das neben frühen Prägungen, vor allem durch das Vorbild seiner tief verehrten Mutter, deren Familiennamen er zum seinen macht, eine Reihe von Gründen. Zunehmend empfindet er den christlichen Nachholbedarf an Kenntnis des Judentums, und noch stärker spürt er, in der Linie seines väterlichen Freundes Delitzsch, die Gefahr, dass Bibelwissenschaft und Theologie sich auf der Schwelle zum 20. Jahrhundert ihren Ursprüngen und Quellen entfremdeten und so der fortschreitenden Säkularisierung hilflos gegenüberstünden. Diese Optik schärft ihm auch den Blick auf das Judentum. Die mit der Emanzipation verbundene Entwicklung im west- und in anderer Weise im osteuropäischen Judentum, ganz besonders die Bewegung des Zionismus, gilt ihm als Symptom und Fanal einer allgemeinen Abkehr von Religion. Das Judentum präsentiert sich ihm unter diesem Blickwinkel als defizitär, es mangelt ihm schlicht an Religion. In dieser Beziehung gehört Dalman trotz seines konservativ-theologischen Umfeldes zu den Erben Schleiermachers.¹¹³ Dalmans apo-

109 „Die arabische Volkssprache, für welche mich Prof. Socin vor meiner Abreise in grosser Freundlichkeit noch privatim geschult hatte ...“, *Religionswissenschaft der Gegenwart*, S. 13.

110 ROSENTHAL, *Die aramaistische Forschung*, S. 86.

111 Die 1856 gegründete Schule galt dem orthodoxen Jerusalem als Zentrum der Haskala, wozu auch die Tatsache beitrug, dass sie die erste war, an der einzelne Fächer in Iwrit unterrichtet wurden.

112 *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*, S. VIII.

113 Wenn Schleiermacher „gewissen Juden“, bei allen Überlegungen zur Emanzipation der Juden im Allgemeinen und bei allen persönlichen Kontakten zu Juden, als Ein-

logetisch geprägte Grundhaltung ist insofern nur konsequent, gerade wenn ihr die Front, gegen die sie sich richtet, quer durch Judentum und römischen Katholizismus hindurch verläuft. Positiv betont er, hierin ganz Herrnhuter, die Persönlichkeit Jesu. In ihr sieht er das Unterscheidungsmerkmal zwischen Judentum und Christentum.

Das wirkt, auf Dalmans Lebenswerk gesehen, paradox. Denn gerade um Jesus besser und tiefer zu verstehen hat sich der Christ, der Philologe, der Palästinawissenschaftler der jüdischen Welt Jesu, der Sprache der jüdischen Tradition und dem Land der Bibel zugewendet und auf diesem Gebiet seine bleibenden Leistungen erzielt.

Blickt man auf Dalmans Lebenswerk zurück, wie es sich in der Bibliothek des Gustaf-Dalman-Instituts spiegelt, so fühlt man sich fast ungezwungen an die Trias jüdischen Lebensvollzugs erinnert, wie ihn der religiöse Zionismus in der oft zitierten Sentenz „Das Israelland dem Israelvolk aufgrund der Israeltora“¹¹⁴ umreisst.

Dabei sind die von Dalman gesetzten abweichenden Akzente nicht zu übersehen. Die Erforschung des „Heiligen Landes“ ist für Dalman, dem zeitgenössischen Sprachgebrauch und der politischen Realität des in seinen letzten Zügen liegenden osmanischen Reiches entsprechend, „Palästinawissenschaft“. Der Aspekt eines „Israellandes“, ארץ ישראל, braucht dabei nicht zwangsläufig verdrängt und eskamotiert zu werden. Gegen den bei Dalman allbeherrschenden religiösen Individualismus¹¹⁵ setzt er aber eine der bibli-

zige doch die „stille Freude über das herannahende Christentum ohne Christus“ nehmen will (*Sämtliche Werke* Bd. 1, 5, 38), so wirkt das wie wenn er zu Beginn des 19. Jahrhunderts etwas von dem vorweggenommen hätte, was Dalman mit seinem Konzept von Judenmission an dessen Ende – und darüber hinaus – vorschwebte. Von daher erklärt es sich, wenn Schleiermacher in seiner Fünften Rede *Über die Religion* das Judentum als „schon lange ... tote Religion“ bezeichnet, d.h. ihm eben genau jene religiöse Komponente abspricht, die für ihn den Inbegriff des Christentums ausmacht.

114 ארץ ישראל לעם ישראל על-פי תורת ישראל. Vgl. etwa YOSEF TIROSH (ed.), *Religious Zionism. An Anthology*, Jerusalem 1975, S. 12: “The Land of Israel for the People of Israel according to the Torah of Israel.”

115 Insofern zögert man trotz einzelner in diese Richtung weisender Aussagen über „Gottes Reichsgedanken“ [*Nathanael* 7 (1891), S. 166] Dalmans, diesen *sans phrase* als einen „der wichtigsten Vertreter der neulutherisch-*heilsgeschichtlich* [Kursivierung tw] geprägten ‚Judenmission‘“ zu bezeichnen, wie WIESE, *Wissenschaft des Judentums*, S. 92 das tut. (Das Etikett „heilsgeschichtlich-missionarische Strömung des Protestantismus“, ebd. S. 99 im Zusammenhang mit F. Delitzsch mag eher zutreffen.) Dagegen spricht schon die von 1890-1893 geführte, oben S. 27 mit Anm. 53 erwähnte Auseinandersetzung mit Dr. Johannes Müller und der Haltung der Leipziger Judenmission nach Delitzschs Tod.

schen Tradition Alten wie Neuen Testaments gemässe Konzeption nicht bloss eines „Judentums“, sondern eines – unter Umständen durchaus „säkularen“ – jüdischen Volkes voraus, das den einzelnen Menschen und Individuen vor- und übergeordnet ist und sozusagen eine eschatologische Aufgabe bleibt. Das ist etwas ganz anderes als die kritiklose Übernahme in der Luft liegender nationaler Denkstrukturen des 19. Jahrhunderts durch den Zionismus. Dagegen hat sich Dalman nicht ohne Grund, aber in zuweilen abschüssiger Ausdrucksweise, gewendet. Denn gerade diese gar nicht religiöse, sondern rein menschliche jüdische Stimme, die sich da erhob, verlieh dem Zionismus ein Recht und eine Legitimität, für die sowohl die Judenmission wie der Antisemitismus, je von ihrer Warte her, blind waren.

Wenn schliesslich all das, was sich da im Land, für das Volk zu Lebzeiten Dalmans und unter seiner wachen Wahrnehmung abspielte, nicht allein aus Zufall oder aus politischem Kalkül heraus geschieht, so bleibt es das monitum des Philologen Dalman, dass sich das Wort des lebendigen Gottes, auf das sich sowohl Christen wie Juden, wenn auch auf durchaus unterschiedliche Weise, stützen und berufen, im vollen Sinn nur dem erschliesst, der seinen jüdischen, d.h. menschlichen, Wortlaut eben so ernst nimmt wie seinen göttlichen Ursprung.