

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 4 (1948)
Heft: 2

Artikel: Die jüdischen Beweisgründe im Religionsgespräch mit den Christen in den christlich-lateinischen Sonderschriften des 5. bis 11. Jahrhunderts
Autor: Blumenkranz, Bernhard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877403>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Welten und Ablegen der Körper und Aufhebung der Namen, Selbigkeit wird sein der Erkenntnis wie der Hypostasen, und in der völligen Wiederherstellung werden sie nur noch nackter Geist sein. (XV) Und das Dasein der Geister wird dasselbe sein wie ehemals, als sie noch nicht gesunken und abgefallen waren, so daß der Anfang dem Ende gleich ist und das Ende des Anfanges Maß» (286 Test.).

Jerusalem.

Hans Jonas.

Die jüdischen Beweisgründe im Religionsgespräch mit den Christen in den christlich-lateinischen Sonderschriften des 5. bis 11. Jahrhunderts.

Der unvoreingenommene Leser, der sich wahllos einige christlich-lateinische Sonderschriften zur Judenfrage sowohl aus den ersten Jahrhunderten als auch aus dem Mittelalter vor Augen führt, wird unvermeidlich ihren wesentlichen Unterschied bemerken. Dies gilt schon betreffs ihrer Zahl; das 2., 3. und 4. Jahrhundert haben annähernd die gleiche Menge antijüdischer Schriften hervorgebracht wie die ungleich längere Epoche vom 5. bis 11. Jahrhundert.¹ Hier könnte die

¹ Vgl. die in unserer unten genannten Arbeit «Die Judenpredigt Augustins» S. 9 ff. gegebene Übersicht der Sonderschriften zur Judenfrage bis Augustin mit der hier zu bringenden Liste. — Man darf sich an unserem Gebrauche der Bezeichnung *antijüdischer* Sonderschriften nicht stoßen. Wir bezeichnen damit unterschiedslos bisweilen auch sehr versöhnlich gehaltene Texte, die jedoch insoweit als *antijüdisch* zu verstehen sind, als sie der Mission unter den Juden dienen sollten.

Im folgenden gebrauchte Abkürzungen:

- | | | |
|--------------|---|--|
| Anspach-Vega | = | S. Isidori Hispalensis Episcopi Liber de Variis Quaestionibus. Auctori restituerunt P. A. C. Vega et A. E. Anspach, Escorial 1940. |
| CSEL | = | Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1866 ff. (Bei Anzeige der kritischen Ausgaben des CSEL unterlassen wir in der Regel den Verweis auf den jeweiligen Herausgeber.) |
| Judenpredigt | = | B. Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten, Basel 1946 (= Bd. 25 der Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft). |

irrtümliche Annahme entstehen, daß die literarische Produktion im allgemeinen dieser beiden Epochen gleich umfangreich wäre. Ein rascher Blick auf die lateinische Patrologie von Migne belehrt im Gegenteil, daß der ersten Epoche (ausschließlich Augustin) etwa dreißig Bände entsprechen, der zweiten etwa hundertzehn. Ist nun die Zahl der Schriften in den ersten Jahrhunderten im Verhältnis größer, so haben jene der späteren Zeit den Vorzug größeren Umfangs. Wir sprechen hier begreiflicherweise nicht von den Briefen und Predigten, die zwangsläufig immer kurz sind. Wenn wir jedoch andere literarische Erzeugnisse gleichen Inhaltes aus den beiden Epochen vergleichen, so sehen wir, daß zum Beispiel die Testimoniensammlung des Isidor von Sevilla² weit umfangreicher ist als der ähnliche Versuch Cyprians.³

Die Zahl der anonymen Schriften ist im Altertum bedeutend größer; dies scheint ein Beweis für ihre größere Verbreitung zu sein.⁴

M1, M2	=	<i>Boninus Mombritius</i> , Sanctuarium seu vitae sanctorum, editio princeps, Mailand ca. 1480; Neuauflage besorgt von <i>H. Quentin</i> u. <i>A. Brunet</i> , Paris 1910.
Madoz	=	<i>P. J. Madoz</i> , Epistolario de Alvaro de Cordoba, Madrid 1947.
MGH	=	Monumenta Germaniae historica, Hannover und Berlin 1826 ff. (Auch hier unterlassen wir den Verweis auf den jeweiligen Herausgeber.)
PL	=	Patrologia, series latina, ed. <i>Migne</i> , Paris 1844 ff.
REJ	=	Revue des Etudes Juives, Paris 1883 ff.
TNA	=	Thesaurus novus anecdotorum, hrsg. von <i>E. Martène</i> u. <i>U. Durand</i> , Paris 1717.
Turner	=	<i>C. H. Turner</i> , krit. Ausgabe des Tractatus contra Iudaeos des Maxim(in)us, Journ. of theol. Stud. 20 (1919) 293/310.

Die lateinischen Texte werden in verständlichen Abkürzungen angeführt. Die Belegstellen werden ohne besondere Kennzeichnung des Wesens der einzelnen Abschnitte in arabischen Ziffern angegeben. In () ist gewöhnlich die Fundstelle angezeigt; im gegebenen Fall wird durch = auf die kritische Ausgabe hingewiesen. In der Regel ist die Einteilung in Migne anerkannt. Die AT-Stellen sind nach der massoretischen Zählung zitiert.

² S. u. S. 129.

³ Testimonia ad Quirinum (PL 4, 675/780 = CSEL 3, 1, 35/148). Dem Vergleich dürfen natürlich nur die zwei ersten Bücher, die allein gegen die Juden gerichtet sind, unterzogen werden. ⁴ Vgl. Judenpredigt 1 f.

Was nun die Darstellungsform anbetrifft, so finden wir, daß dort die Juden häufig gleichzeitig mit anderen Feinden der Kirche bekämpft werden.⁵ Die fortschreitende Präzision der theologischen Formulierungen hat zur Folge, daß von den Schriften mit mehreren Adressaten langsam Abstand genommen wird; die letzten Abhandlungen dieser Art stammen aus dem Anfange des 6. Jahrhunderts.⁶

Bemerkenswert ist, daß die *echten* Dispute unter den Schriften des 5. bis 11. Jahrhunderts weitaus zahlreicher sind als im Altertum.⁷ Wenn auch natürlich diese *echten* Dispute von ganz besonderem Wert für die Kenntnis der jüdischen Argumente sind, so dürfen wir dennoch — bei Gebrauch einiger Vorsicht — auch die in den fiktiven Dialogen enthaltenen Beweisgründe für unsere Untersuchung heranziehen. Diese Schriften, die eher zur Festigung des Glaubens der Christen als zur Mission bei den Juden bestimmt waren, verzeichnen dennoch zumeist gerade jene jüdischen Argumente (wenn auch nur, um sie zu bekämpfen), die für die Ueberzeugung der Christen am gefährlichsten waren.

Es wurde behauptet, der Dialog sei eine der typischen literarischen Formen der Sonderschriften zur Judenfrage aus den ersten Jahrhunderten.⁸ Mit weitaus mehr Berechtigung kann dies für die von uns gesichtete Zeit begründet werden.⁹ Wenn

⁵ Z. B. von Kommodian, Laktanz, Prudentius. Wir sprechen auch dort von *Sonderschriften* zur Judenfrage, wo den Juden nur einige Kapitel in einem größeren Werke gewidmet sind.

⁶ S. u. S. 126 f.; das Werk des Ildefonso von Toledo. *De virginitate perpetua sanctae Mariae adversus tres infideles* ist kein *echter* mehrgeteilter Traktat; s. u. S. 130.

⁷ Aus der *lateinischen* Literatur der ersten Jahrhunderte besitzen wir keinen einzigen echten Dialog. Aus dem Mittelalter sind schon die von Gregor von Tours und von Gilbert Crispinus berichteten Dispute zu erwähnen; s. u. S. 127 f. u. 133. Man denke auch an die briefliche Auseinandersetzung von Eleazar-Bodo und Paul Alvarez von Cordova sowie von Vecelin und Heinrich; s. u. S. 131 f.

⁸ So z. B. A. Harnack, *Die Altercatio Simonis Iudaei...*, in: *Texte u. Unters.* 1, 3 (1883) 74 f.; O. Zöckler, *Der Dialog, Beweis des Glaubens* 29 (1893) 210.

⁹ Wir verweisen für unsere Epoche auf die Werke des Evagrius, die *Vita Sylvestri*, die pseudo-augustinische *Altercatio Synagogae et Ecclesiae* usw.

nun im Vergleich der anti-jüdischen Sonderschriften des Altertums und des Mittelalters gar erst der Inhalt untersucht wird und insbesondere der Platz, den sie der jüdischen Argumentation einräumen, so erscheint der Unterschied besonders deutlich. Selten nehmen die jüdischen Beweispunkte solchen Raum ein wie in der von uns untersuchten Epoche. Insbesondere die Sonderschriften in Dialogform zeigen einen jüdischen Gesprächspartner, der nicht nur kampflustig, sondern auch kampferprobt ist. Er verfügt nicht nur über eine genaue Kenntnis des Alten Testaments; oft genug bezieht er seine Zitate auch aus den neutestamentlichen Schriften, um seine Gegner noch mehr zu verwirren.¹⁰

Die Begrenzungen, die wir unserer Arbeit auferlegt haben, erfordern wohl eine Rechtfertigung. Wenn wir die Sonderschriften der ersten Jahrhunderte außer acht gelassen haben, so findet dies darin seine Begründung, daß das jüdisch-christliche Religionsgespräch gerade der ersten Jahrhunderte häufig genug schon den Gegenstand für gelehrte Untersuchungen geboten hat¹¹, seltener jedoch das des Mittelalters.¹² — Die strenge Scheidung der zwei sprachlichen Bereiche der lateinischen und griechischen Welt vollzieht sich früh genug, insbesondere auf theologischem Gebiet; beide zusammen zu behandeln, hieße der Geschichte Gewalt auferlegen.¹³ Bei aller politischen Zersplitterung der lateinischen Welt ist doch innerhalb derselben ein ständiger Austausch der Ideen und

¹⁰ So jedenfalls der Mainzer Jude in der Disputatio des Gilbert Crispinus, von dem gesagt werden konnte, daß er «et litterarum nostrarum bene sciens erat» (PL 159, 1005).

¹¹ Wir verweisen auf die Bibliographie, die wir Judenpredigt 4 ff. gegeben haben. Mit einiger Spannung erwarten wir die angekündigte Arbeit von *M. Simon*, *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain* (im Druck).

¹² Zu nennen sind: *I. Loeb*, *La controverse religieuse entre les chrétiens et les Juifs au Moyen Age en France et en Espagne*, in: *Revue d'Histoire d. Relig.* 17 (1888) 311/37; 18 (1888) 133/56; *I. Lévi*, *Controverse entre un Juif et un chrétien au XIe siècle*, in: *REJ* 5 (1882) 238/45; *H. Pflaum*, *Die Religiöse Disputation in der Europäischen Dichtung des Mittelalters*, Genf-Florenz 1935; unzugänglich blieb uns *Ign. Ziegler*, *Religiöse Disputationen im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1894.

¹³ Betreffs des Versiegens griechischer Bildung im Abendlande vgl. *P. Courcelle*, *Les lettres grecques en occident*, Paris 1943.

Ueberlieferungen wahrzunehmen. Mit Recht dürfen wir sie also bei einer Untersuchung vorliegender Art als ein Ganzes betrachten.

Nicht nur, um den Stoff dieses Aufsatzes nicht ins Ueberreiche anwachsen zu lassen, sondern auch aus Rücksicht auf die «Wasserscheide», die im Beginn der Kreuzzüge insbesondere in bezug auf die sozialen Bedingungen der Juden liegt, empfiehlt es sich, am Ende des 11. Jahrhunderts haltzumachen. Ein rascher Blick auf die nachfolgenden christlichen Sonderchriften zur Judenfrage lehrt die gründlich veränderte Lage. Der Jude, der bis nun häufig genug der Angreifer war, wird fast gänzlich in die Verteidigungsstellung gedrängt. Von hier weg datieren die Diskussionen über den Talmud mit allem ihrem traurigen Gefolge von Bücherverbrennungen, Landesverweisungen, Pogromen...¹⁴ Bezeichnend für die grundlegende Haltungsänderung ist es, daß jene Disputation des Gilbert Crispinus vom Ende des 11. Jahrhunderts¹⁵, in der der jüdische Gesprächspartner ständig der Angreifer war, im zweiten Drittel des 12. Jahrhunderts einen Ueberarbeiter oder, richtiger gesagt, Zensor fand, der dieses Religionsgespräch in einer neuen Form darbietet. Nicht nur hat hier der Jude jede Angriffslust eingebüßt, sondern er muß auch trotz seiner ständigen Bereitschaft zur Annahme der christlichen Erklärungen die übelsten Bescheltungen erdulden.¹⁶

Schließlich haben wir noch zu begründen, weshalb wir die Kenntnis der jüdischen Beweispunkte aus der christlich-lateinischen Literatur, nicht jedoch aus der jüdischen schöpfen (was manchen im ersten Augenblick überraschen wird). Wenn die jüdischen Beweisgründe von den Christen kolportiert werden (sei es auch, um sie zu bekämpfen), so haben wir die Gewißheit, daß diese Argumente tatsächlich dem Gegner dargeboten wurden, daß sie nicht bloßes literarisches Rüstzeug, sondern im Kampfe benutzte Waffen waren. Die schon durch ihre Sprache den Christen unzugängliche Literatur der Juden war eher zur Befestigung im jüdischen

¹⁴ Vgl. *I. Loeb*, La controverse de 1240 sur le Talmud, REJ 1 (1880) 247. ¹⁵ S. u. S. 133.

¹⁶ S. u. S. 133 f.

Glauben als zur direkten Bekämpfung des Christentums bestimmt.¹⁷

I.

*Die christlich-lateinischen Sonderschriften des
5. bis 11. Jahrhunderts.*

Welches sind nun die Sonderschriften, mit denen wir uns hier zu beschäftigen haben? Im Nachstehenden seien sie zumindest in Kürze vorgeführt.

Aus dem Anfange des 5. Jahrhunderts stammt Augustins *Tractatus adversus Iudaeos*¹⁸, eine Predigt, die er nach 425 gehalten hat. Diese Schrift diente der indirekten Polemik gegen die Juden, die nicht nur selbst der Mission der Kirche widerstanden, sondern auch, insbesondere in Nordafrika, eifrige Konkurrenten in der Werbung der Heiden waren. Wenn auch Augustin nicht der Verfasser so zahlreicher Schriften zur Judenfrage war, wie es sein Bio-Bibliograph Possidius oder gar die nachfolgenden Jahrhunderte darstellen wollten¹⁹, so hinterließ er uns doch noch eine weitere Predigt²⁰ und einen Brief²¹, die für uns hier von Interesse sind.

Ein *Tractatus contra Iudaeos* wurde fälschlich dem Maximus von Turin zugeschrieben.²² In Wahrheit ist sein Verfasser der arianische Bischof Maximinus, der uns schon durch Augustin bekannt ist.²³ Vermutlich verfaßte dieser seine Schrift nach seiner Reise nach Nordafrika, wohin er zwecks arianischer Propaganda Sigiswult begleitet hatte.²⁴ Der Trak-

¹⁷ Eine Ausnahme gilt für die arabisch-jüdische Literatur. Hier mangelt es u. W. an modernen Untersuchungen zu unserem Thema, denen gewiß bedeutende Entdeckungen vorbehalten sind. Die wesentliche Vorarbeit ist jedenfalls geboten durch *M. Steinschneider*, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, Leipzig 1877.

¹⁸ PL 42, 51/63. ¹⁹ Vgl. *Judenpredigt* 210.

²⁰ Caill. 2, 11 (*Miscellanea Agostiniana*, Rom 1930, 1, 256 ff.).

²¹ *Epist.* 196 ad Asellicum Episcopum de cavendo Iudaismo (PL 33, 891/9 = CSEL 57, 216/30).

²² Unter diesem Verfassernamen in PL 57, 793/806; ebenso bei Turner. Vgl. die *Collatio cum Maximino*... (PL 42, 709/42).

²³ Der Nachweis der Autorschaft des Maximinus für den *Tract. c. Iud.* ist erbracht von *Dom Capelle*, *Un homélieaire de l'évêque arien Maximin*, *Rev. Bénéd.* 34 (1922) 81/108.

²⁴ Vgl. Prosper, *Chronicon ad an. 427* (MGH, *Auct. antiq.* 9, 471); Possidius, *Vita Augustini* 17 (PL 32, 47 f.).

tat stammt jedenfalls aus der Zeit nach 427, denn wir finden dort Anklänge an die öffentliche Diskussion mit Augustin aus diesem Jahre.²⁵ Diese Schrift gewinnt durch ihren arianischen Verfasser besondere Bedeutung; wir haben hier das seltene Beispiel einer antijüdischen Schrift häretischen Ursprungs.²⁶

Um 440 verfaßte Evagrius, ein gallischer Mönch, eine fiktive Diskussion: *Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani*.²⁷ Auch hier haben wir eine Schrift indirekter Polemik gegen die Juden oder vielmehr ein Werk, das zur Glaubensfestigung jener Christen dienen sollte, die jüdischen oder judaisierenden Einflüssen ausgesetzt waren.²⁸ Bei aller Einfalt, mit der Simon hier ausgestattet ist, erfahren wir doch aus seinem Munde manchen jüdischen Beweisgrund.

Wenn auch die *Vita Sylvestri*²⁹ mancher Kritik in bezug auf ihren dokumentarischen Wert ausgesetzt werden kann, wenn insbesondere die darin ausführlich dargestellte jüdisch-christliche Disputation jedenfalls nicht in der geschilderten Form stattgefunden haben kann, so liefert uns diese Schrift doch einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis der von den Juden gebrauchten Argumente. Verfaßt wurde diese *Vita* vermutlich in Rom, in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts.³⁰ Beachtenswert ist an dieser Schrift auch die Verbindung von Wundererzählung und Bekehrungsbericht.³¹

Wir sagten zuvor, daß die auf Augustin folgenden Jahrhunderte ihn als Verfasser einer möglichst großen Zahl anti-

²⁵ Vgl. *Dom Capelle*, op. cit. 105.

²⁶ Im Vergleich kann nicht an Tertullian gedacht werden, dessen *Adversus Iudaeos* aus der vormontanistischen Periode stammt; vgl. *Judenpredigt* 9 u. Anm. 6.

²⁷ PL 20, 1165/82 = CSEL 45. Die von *A. Harnack* in: *Texte u. Unters.* 1, 3 (1883) gebotene Ausgabe ist durch die des CSEL überholt.

²⁸ Daher z. B. die Frage des Simon, ob Jesus niemanden beschnitten habe (PL 20, 1173 = CSEL 45, 22).

²⁹ M¹ 2, 279 v⁰ ff. = M² 2, 508 ff.; die Disputation ist wiedergegeben M¹ 2, 284 v⁰ ff. = M² 2, 516 ff.

³⁰ Vgl. *W. Levison*, Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende, in: *Miscellanea Francesco Ehrle*, Rom 1924 (= *Testi e Studi* 38) 181.

³¹ Ueber den polemischen Zweck zahlreicher Wundererzählungen, die häufig mit der Bekehrung der in ihnen erwähnten Juden enden, handeln wir in einem demnächst in der REJ erscheinenden Aufsätze.

jüdischer Schriften darstellen wollten. So wurde ihm die Autorschaft der *Altercatio Synagogae et Ecclesiae*³² zugeschrieben, die jedenfalls aus der Zeit zwischen 438 und 476 stammt.³³ Das Ursprungsland ist schwerer zu bestimmen, vermutlich ist es Spanien oder Gallien, jedenfalls ein Bereich, das erst jüngst in die «Romania» aufgenommen worden ist.³⁴ Wir haben hier die erste Schrift, die für Juden und Christen ständig die symbolische Bezeichnung *Synagoge* und *Kirche* verwendet.³⁵ Diese Neuerung war berufen, in der Folge reichliche Nachahmung zu finden³⁶ und auch die kirchliche Kunst ausgiebig zu beeinflussen.³⁷ Diese dialogisierte Schrift eignete sich vorzüglich zur szenischen Darstellung; so finden wir sie auch im geistlichen Schauspiel des Mittelalters verwendet.³⁸

Eine andere pseudo-augustinische Schrift, der *Contra Iudaeos, paganos et Arianos sermo de symbole*³⁹, fand ein gleich reiches Fortleben. Die Kapitel, die darin den Juden gewidmet sind, bilden eine der ursprünglichsten Formen des mittelalterlichen Theaters.⁴⁰ Eine gekürzte Form dieser Schrift figurierte in zahlreichen Predigtsammlungen, die für

³² PL 42, 1131/40.

³³ Vgl. J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914, 1, 74 Anm. 1. Mit gänzlich unzureichenden Gründen versucht G. Segui Vidal, *La carta-encíclica del Obispo Severo*, Palma de Majorca 1937, 67 ff., die *Altercatio* als aus dem Jahre 418 stammend nachzuweisen.

³⁴ Darum wirft die *Synagoge* der *Kirche* vor, daß sie noch nach barbarischer Art lebte, als jene schon römisches Bürgerrecht besaß und Kriege führte (PL 42, 1131).

³⁵ Fallweise finden wir diese Bezeichnungen schon seit Ambrosius.

³⁶ So von Caesarius von Arles, serm. 104, *De comparatione ecclesiae et synagogae* (krit. Ausg. G. Morin, Maredsous 1937 ff., 1, 412 ff.); Gilbertus (?), *Disputatio Ecclesiae et Synagogae* (TNA 5, 1497/1506); eine noch ungedruckte *Altercatio ecclesiae contra Synagogam* fanden wir in der Londoner Hs. Brit. Mus. Cott. Titus DXVI, f° 70 ff. In einigen Hss. des *Liber Floridus* findet sich ein kurzer Traktat *De bona arbore et mala: Arbor bona: Ecclesia fidelium — Arbor mala: Synagoga*; vgl. L. Delisle, in: *Notices et Extraits des mss. de la B. N.* 38 (1903).

³⁷ Vgl. P. Weber, *Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst*, Stuttgart 1894.

³⁸ Vgl. K. Young, *The Drame of the Medieval Church*, Oxford 1933, 2, 192 f.

³⁹ PL 42, 1117/30.

⁴⁰ Vgl. K. Young, a. a. O. 2, 125 ff., 138 ff.

die Weihnachtszeit bestimmt waren.⁴¹ Diese Predigt diente vermutlich zur letzten Unterweisung der Katechumenen knapp vor der Taufe, um sie gegen die Angriffe der Juden, Heiden und Häretiker zu wappnen. Sie ist im ersten Drittel des 6. Jahrhunderts vermutlich in Spanien verfaßt worden.⁴² Auf dieses Land, in dem der Manichäismus gleichzeitig mit dem Arianismus lange genug eine Gefahr für die Kirche gebildet hat, deutet die Polemik mit diesen Häresien.⁴³

In einer weiteren pseudo-augustinischen Schrift, dem *Ad-versus quinque haereses sermo*⁴⁴, besitzen wir eines der letzten Beispiele der mehrgeteilten Traktate. Wir sagten schon einleitend, daß diese Form der polemischen Schriften mit fortschreitender Präzision der theologischen Ausdrucksweise zum Verschwinden berufen war.⁴⁵ Auch diese Schrift stammt vermutlich aus dem ersten Drittel des 6. Jahrhunderts aus Gallien.⁴⁶

Der Vollständigkeit halber erwähnen wir auch die zwei Predigten des Caesarius von Arles, die eine *De comparatione ecclesiae et synagogae*⁴⁷ und jene andere, welche von der in der antijüdischen Polemik vielbenutzten Parabel vom verlorenen Sohn ausgeht⁴⁸, *De filio prodigio et de illo qui semper cum patre fuit*⁴⁹, vermutlich aus der Zeit von nach 429.⁵⁰ Unsere Ausbeute an jüdischen Argumenten ist in diesen Predigten jedenfalls unerheblich.

Gregorius von Tours hinterließ uns keine Sonderschrift

⁴¹ Vgl. *K. Young*, a. a. O. 2, 125 ff.

⁴² Vgl. *P. Wiegand*, Die Stellung des apostolischen Symbols..., in: *Stud. z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche* 4, 2 (1899) 53.

⁴³ Der Fortbestand dieser Häresien in Spanien wurde besonders gefördert durch den regen Austausch mit Nordafrika.

⁴⁴ PL 42, 1101/16.

⁴⁵ Vgl. o. S. 121. Gerade dieser Traktat liefert den deutlichen Beweis in diesem Sinne; der Verfasser befürchtet, daß nicht der eine Häretiker gegen ihn ausspielen will, was er einem anderen gegenüber erklärt hat, a. a. O. 7, 9 (PL 42, 1112).

⁴⁶ Aus den gleichen Gründen wie oben.

⁴⁷ Serm. 104 (krit. Ausg. *G. Morin*, Maredsous 1937 ff., 1, 412/16).

⁴⁸ Vgl. *B. Blumenkranz*, La parabole de l'enfant prodigue chez Saint-Augustin et Saint-Césaire d'Arles, *Vigiliae Christianae* 2 (1948).

⁴⁹ Serm. 163 (a. a. O. 2, 631/5).

⁵⁰ Nach dem Konzil von Orange.

zur Judenfrage, aber, was für unsere Untersuchung weit wertvoller ist, in einem Kapitel seiner *Historia Francorum*⁵¹ den getreuen Bericht eines Disputis, den er mit Priscus, einem Hoflieferanten des Königs Chilperic, im Jahre 581 hatte.

Das Rundschreiben des Bischofs Severus von Minorca, die *Epistula de virtutibus ad Iudaeorum conversionem*⁵², wird gewöhnlich dem Jahre 418 zugeschrieben.⁵³ Wir hatten schon anderen Orts unseren Zweifel an der Echtheit dieses Dokuments geäußert.⁵⁴ Als vorläufiges Ergebnis unserer weiteren Beschäftigung mit diesem Text glauben wir, diese Schrift dem Anfange des 7. Jahrhunderts zuweisen zu können. Um diese Zeit erlebte Spanien eine Art versteckter Polemik unter den Führern der Kirche über die Behandlung, die den Juden angedeihen zu lassen wäre. Die «gemäßigte Richtung», vertreten durch Isidor von Sevilla, befürwortete die Methode einer geduldigen Bekehrung durch Wort und Schrift. Der Bischof Braulio von Saragossa kann füglich als Vertreter der «radikalen Richtung» angesehen werden; ging er ja so weit, dem Papste Honorius I. Vorhalte zu machen, weil er den Juden gegenüber zu große Nachsicht walten ließ.⁵⁵ Den Ausschlag hatten schließlich die Befürworter der Zwangsmaßnahmen, und die spanischen Konzile vermehrten ständig das Arsenal der kanonischen Bestimmungen, die den Juden die Religionsfreiheit immer mehr rauben sollten.⁵⁶ Ein anonymer Chronist kennzeichnet diese Haltung sehr treffend mit den Worten: «Die Juden wurden durch die Gewalt zum Glauben an Christus berufen.»⁵⁷ Mit gleichen frommen Lügen ist der erwähnte Brief des Severus von Minorca gefärbt; die Gewalt-

⁵¹ *Histor. Franc.* 6, 5 (PL 71, 373/5 = MGH, *Scr. rer. Merov.* 1, 427 ff.).

⁵² PL 20, 731/46 u. 41, 821/32 = *G. Segui Vidal*, *La carta-encíclica del obispo Severo*, Palma de Majorca 1937, 149/85.

⁵³ Jedenfalls dem Anfange des 5. Jahrhunderts; vgl. *G. Segui Vidal*, a. a. O. 1 ff. ⁵⁴ *Judenpredigt* 57 f.

⁵⁵ *Epist.* 21 (PL 80, 669; die krit. Ausgabe der Briefe Braulios, besorgt von *J. Madoz*, Madrid 1941, blieb uns unzugänglich).

⁵⁶ Insbesondere das 6. Konzil von Toledo (638); vgl. *Mansi*, *Concil. ampl. coll.* 10, 659 ff.; 8. Konzil von Toledo (654); vgl. *Mansi*, a. a. O. 10, 1206 ff., 12. Konzil von Toledo (681); vgl. *Mansi*, a. a. O. 11, 1023 ff.

⁵⁷ *Anon. Cordub.*, *Continuatio Hispana* (in bezug auf Sisebuth; MGH, *Auct. Antiqu.* 11, 339).

maßnahmen der Christen, insbesondere die Verbrennung der jüdischen Synagoge, werden verschämt und versteckt erwähnt und die schließliche Bekehrung der Juden als Ergebnis von Wundererscheinungen dargestellt. Bezeichnend ist der Satz, der von den Versuchen religiöser Disputationen zwischen Christen und Juden berichtet: «Theodor (das Oberhaupt der Juden) diskutierte kühn über das Gesetz und ironisierte und verdrehte alles, was ihm eingewandt wurde. Als das Volk der Christen sah, daß es mit Worten nicht siegen konnte, bat es den Himmel um ein Wunder.»⁵⁸ Wir sehen, die im Briefe des Severus geschilderten Zustände und die von den Christen daraus gezogenen Folgerungen entsprechen in überraschender Weise den Ereignissen in Spanien im 7. Jahrhundert. Diese literarische Fälschung hatte den deutlichen Zweck, den Befürwortern der Gewaltmaßnahmen gegen die Juden das Argument einer «historischen» Parallele zu liefern.

Isidor von Sevilla hingegen, wir erwähnten es zuvor, versuchte die Juden durch Ueberzeugung zu gewinnen. Hiezu verfaßte er etwa um 633 den umfangreichen Traktat *De fide catholica ex veteri et novo testamento contra Iudaeos*.⁵⁹ Diese Schrift bewahrte durch das ganze Mittelalter einen unverminderten Erfolg, wenn nicht zur Bekehrung der Juden, so doch in der christlichen Literatur. Aus dem 8. Jahrhundert stammt eine althochdeutsche Uebersetzung⁶⁰, im 12. Jahrhundert wird dieser Traktat in die Sammlung des Liber Floridus aufgenommen.⁶¹

Noch eine andere Schrift zur Judenfrage hat Isidor von Sevilla zum Verfasser. Seiner Feder entstammen die *Quaestiones adversus Iudaeos et ceteros infideles*⁶², die fälschlich Raban Maurus zugeschrieben wurden.⁶³ Diese Schrift dürfte im

⁵⁸ PL 20, 737 u. 41, 826 = *G. Segui Vidal*, a. a. O. 162.

⁵⁹ PL 83, 449/538.

⁶⁰ Vgl. *K. Weinhold*, Die althochdeutschen Bruchstücke..., in: Bibliothek der ält. deutschen Liter. Denkmäler 6 (1866); *G. A. Heuch*, *De fide catholica*. Der althochdeutsche Isidor, in: *Quellen u. Forsch.* 72 (1894).

⁶¹ Vgl. die Beschreibung der Hss. des Liber Floridus durch *L. Delisle*, in: *Notices et extraits des mss. de la B. N.* 38 (1930).

⁶² TNA 5, 401/594 = *Anspach-Vega*.

⁶³ Unter diesem Verfassernamen in TNA, und auch in sämtliche Patrologien und Literaturgeschichten übernommen.

Sinne des Verfassers wohl den frischbekehrten Juden, die es oft genug nur äußerlich waren, zgedacht gewesen sein und sollte sie gegen das Nachleben der alten Glaubensüberzeugungen sichern.

Der von Isidor eingeschlagene Weg der Judenbekehrung wird auch von Ildefons von Toledo beschritten. Sein Werk *De virginitate perpetua sanctae Mariae*⁶⁴ trägt ohne genügende Berechtigung den Untertitel: *Adversus tres infideles*. Die zwei Ungläubigen, denen er die ersten Kapitel widmet, sind Jovinian und Helvidius. Doch haben diese zwei Häretiker vom Ende des 4. Jahrhunderts schon längst keine Gefolgschaft mehr unter den Christen. Die Erklärung ist einfach die, daß Ildefons auf der Suche nach literarischen Vorlagen zur Bekämpfung der jüdischen Zweifel an der Jungfräulichkeit Marias auf die Schriften des Hieronymus gegen Helvidius und Jovinian stieß.⁶⁵ So bezog er von seiner Quelle nicht nur Titel des Werkes und Stoff gegen die Juden, sondern übernahm gleichzeitig auch überflüssigerweise die Angriffe gegen jene längst vergessenen Ketzer.

Der Nachfolger Ildefonsos im Bischofssitze von Toledo, Julian, verfaßte im Jahre 686 die antijüdische Schrift *De comprobatione aetatis sectae*.⁶⁶ So wie Ildefonso, so geht auch er weit über die Titelsetzung hinaus und bekämpft noch manche andere jüdische Einwände neben jenem, wonach das sechste Zeitalter noch nicht angebrochen wäre. Julian beschränkte sich nicht auf literarische Bekämpfung der Juden, sondern nahm auch an der Ausarbeitung der anti-jüdischen Gesetzgebung einen hervorragenden Anteil.⁶⁷

Erst etwa eineinhalb Jahrhunderte später finden wir die Fortsetzung in der Reihe der antijüdischen Sonderschriften. Mit besonderem Nachdruck bekämpfte Agobard, Bischof von Lyon, die Juden, die er mancher übler Machenschaften zeihet, deren Einfluß auf die Christen er aber vor allem fürchtet.⁶⁸

⁶⁴ PL 96, 53/102.

⁶⁵ Hieronym., *De perp. virg. b. Mariae adversus Helvidium* (PL 23, 183/206); *Adversus Iovinianum* (PL 23, 211/338). ⁶⁶ PL 96, 537/86.

⁶⁷ Vgl. *Paul à Wengen*, Julianus Erzbischof von Toledo, St. Gallen 1891, 30/9.

⁶⁸ Vgl. *Th. Reinach*, Agobard et les Juifs, REJ (Actes et Conférences)

Die fünf Schriften, die von den Juden handeln und die in den Jahren 824 bis 828 geschrieben wurden, sind (in der Reihenfolge ihrer Entstehung): zwei Briefe an die Palastvorsteher Ludwigs des Frommen, *De baptismo iudaicorum mancipiorum*⁶⁹; zwei Denkschriften, die an Ludwig den Frommen gerichtet sind, *De insolentia Iudaeorum* und *De iudaicis superstitionibus*⁷⁰; schließlich ein Brief an seinen Kollegen im Bisthofsamt, Nibradius von Narbonne, *De cavendo convictu et societate Iudaeorum*.⁷¹ Vermutlich war die Zahl seiner anti-jüdischen Schriften noch größer; jedenfalls hat er gegen sie zahlreiche heftige Predigten gehalten, wovon ein Bruchstück im *De insolentia Iudaeorum* überliefert ist.⁷² Besondere Bedeutung gewinnt Agobard durch Anwendung gegen die Juden einer sonst geläufigen Methode in theologischen Streitigkeiten: er liefert als erster eine Sammlung von «Auctoritates» zur Judenfrage, Aussprüche von Kirchenvätern, Konzilsbeschlüsse usw. Von schwerwiegender Folge war eine andere Neuerung, die Agobard in den christlichen Kampf gegen die Juden einführte: die Angriffe gegen den Talmud. Mit Recht kann er als Vorläufer all jener Vorwürfe gegen die «Gottlosigkeiten» des Talmuds gelten, Vorwürfe, die im Jahre 1240 die erste Disputation über den Talmud veranlaßten und seither kaum mehr verstummt sind.⁷³

Ein Dokument, das unmittelbar dem tatsächlich geübten Religionsgespräch entstammt, ist der Briefwechsel des Eleazar-Bodo mit Paul Alvarez von Cordova.⁷⁴ Eleazar, besser bekannt unter seinem christlichen Namen Bodo, war Kaplan am Hofe Ludwigs des Frommen. Vom Judentum angezogen, jedoch angesichts der Unmöglichkeit, in Frankreich selbst der Kirche den Rücken zu kehren, schützt Bodo eine Pilgerfahrt nach Rom vor. Als er die Erlaubnis zu dieser längeren Reise erhalten hat, wendet er sich in Wirklichkeit nach Spanien,

50 (1905) LXXXI ff.; *Fr. Wiegand*, Agobard von Lyon und die Judenfrage, in: Festschrift für den Prinzen Luitpold..., Erlangen 1901, 221/50, blieb uns unzugänglich.

⁶⁹ PL 104, 101 ff. u. 174 ff.

⁷⁰ PL 104, 69 ff. u. 77 ff.

⁷¹ PL 104, 107 ff.

⁷² *De insol. Iud.* 3 (PL 104, 87 f.).

⁷³ Vgl. *I. Loeb*, *La Controverse de 1240 sur le Talmud*, REJ 1 (1880) 247. ⁷⁴ *Alvar. Cord.*, *Epist.* 14/21 (PL 121, 478/83 = Madoz 211/81).

wo er im Jahre 838 das Judentum annimmt.⁷⁵ Paul Alvarez von Cordova, ein gelehrter Christ, wenn auch nicht geistlichen Standes, versucht nun im Jahre 840, Eleazar-Bodo von seinem «Irrtum» zu bekehren. Der Briefwechsel ist uns leider nicht vollständig erhalten geblieben: ein Besitzer der einzigen Handschrift hatte geglaubt, ein frommes Werk zu verrichten, indem er jene Handschriftseiten, auf denen die Briefe Eleazar-Bodos niedergeschrieben waren, ausradierte oder einfach wegschnitt. Zum Glück läßt sich aus den Antworten des Alvarez das Wesentliche der jüdischen Argumentation wieder herstellen.

Der Nachfolger Agobards in Lyon, Amulo, setzt im *Liber contra Iudaeos*⁷⁶ aus dem Jahre 846 das Werk seines Vorgängers und Meisters fort, ja bezieht von ihm die Mehrzahl der Ideen und stellenweise sogar ganze literarische Entwicklungen. Das Werk ist reichlich disparat; die zahlreichen Wiederholungen lassen vermuten, daß es in aller Eile aus einer Anzahl von Predigten zusammengestoppelt worden ist. Lange Zeit wurde irrtümlicherweise Raban Maurus als Verfasser dieser Schrift angesehen.

Am Anfange des 11. Jahrhunderts ereignet sich wieder eine Aufsehen erregende Bekehrung eines christlichen Geistlichen. Vecelin, Kaplan am Hofe des Herzogs Konrad, nimmt im Jahre 1005 das Judentum an. Auf einen polemischen Brief, den er in Umlauf setzte, antwortete ihm im Auftrag des Kaisers Heinrich II. dessen Hofkaplan Heinrich. Die vollständige Antwort und ein Auszug aus dem Briefe des Vecelin sind uns von Albert, einem Mönche aus Metz, in seinem lokalchronistischen Werke *De diversitate temporum* überliefert.⁷⁷

Aus dem literarischen Nachlasse Fulberts von Chartres, der von 1006 bis 1028 den Bischofsstuhl dieser Stadt innehatte, besitzen wir einen *Tractatus contra Iudaeos*.⁷⁸ In Wahrheit haben wir es hier nicht mit einer einzigen Schrift, sondern mit einer Aneinanderreihung von drei Predigten zu tun. Dies erklärt die häufigen Wiederholungen.

⁷⁵ Vgl. *M. Kayserling*, Eleazar und Bodo, *Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent.* 9 (1860); Madoz 56/61.

⁷⁶ PL 116, 141/84.

⁷⁷ *De diversit. temp.* 2, 22/4 (PL 140, 484/90).

⁷⁸ PL 141, 305/18.

Um das Jahr 1070 entspricht Petrus Damiani der von Honestus an ihn gerichteten Aufforderung und verfaßt den *Antilogus contra Iudaeos*.⁷⁹ Honestus war von diesem Werk nicht restlos befriedigt. So versucht es Petrus Damiani, in einer neuen Schrift, dem *Dialogus inter Iudaeum requirentem et christianum respondentem*⁸⁰, besser zu treffen. Aber auch hier finden wir keine große Ausbeute für unsere Untersuchung. Der Verfasser kannte wahrscheinlich die Juden überhaupt nicht und ihre Argumente sehr wenig. Ja er zweifelt selbst an dem Nutzen eines solchen Unternehmens und schlägt Honestus vor, statt sich gegen die Juden zu wenden, «die schon fast vollständig von der Erde verschwunden sind», lieber die Uebelstände unter den Christen zu bekämpfen.⁸¹

Am Ende des 11. Jahrhunderts angelangt, haben wir nunmehr noch jene Sonderschrift zur Judenfrage vorzuführen, die wir schon einleitend erwähnt haben, die *Disputatio Iudaei et christiani de fide christiana* des Gilbert Crispinus.⁸² Gilbert Crispinus, Abt von Westminster, hat diese Schrift wahrscheinlich in der Zeit zwischen 1093 und 1097 verfaßt.⁸³ Wir haben hier das wahrheitsgetreue Protokoll einer tatsächlich stattgefundenen Diskussion mit einem Juden aus Mainz. Der jüdische Gesprächspartner bietet in dieser Disputation so ziemlich die Summa der jüdischen Einwände gegen das Christentum. In keiner anderen christlich-lateinischen Schrift finden wir diesen Einwänden so uneingeschränkt Raum geboten. Die unmittelbar auf die Verfassung der Schrift folgenden Dekaden wußten noch solche Sinnesgröße zu schätzen und bereiteten dem Werke des Gilbert Crispinus die verdiente Verbreitung.

Im Bereiche der jüdisch-christlichen Beziehungen sind die Wechselbeziehungen zwischen literarischer Produktion und politischer Entwicklung besonders fühlbar. Während anderswo die christlichen Schriftsteller durch ihre Werke willentlich oder unwillentlich die gesetzliche Lage der Juden (zu-

⁷⁹ PL 145, 41/58. ⁸⁰ PL 145, 57/68.

⁸¹ *Antil. c. Iud.*, praef. (PL 145, 41).

⁸² PL 159, 1005/36; eine krit. Ausgabe haben wir in Arbeit.

⁸³ Vgl. B. Blumenkranz, *La Disputatio ... de Gilbert Crépin*. L'esquisse d'une histoire du Texte, *Rev. du Moyen-Age lat.* 3 (1948) (im Druck).

meist ihre Entrechtung) beeinflussten, wurde hier eine Schöpfung, sobald ihre Geisteshaltung den politischen Umständen nicht mehr entsprach, zum Vergessenwerden verurteilt. Mit der Mitte des 12. Jahrhunderts bricht der Verbreitungserfolg der Disputatio des Gilbert Crispinus ab.⁸⁴ Aus der gleichen Zeit, zwischen 1123 und 1148, stammt nun auch jene literarische Verwertung der Disputatio, die gewiß nie die Zustimmung des Abtes von Westminster gefunden hätte: ein Student aus dem Kreise um Uvo von Chartres oder Anselm von Laon überarbeitete das ursprünglich lebensechte Werk zu einer fiktiven Diskussion, in welcher nicht nur der Jude mit größter Einfalt dargestellt ist, sondern auch der Christ durchaus nicht mehr das gütige Verständnis des Gilbert Crispinus an den Tag legte.⁸⁵ Von hier an war jenes Mittelalter für die Juden angebrochen, das der Volksmund gewöhnlich als das «dunkle Mittelalter» bezeichnet.

II.

Die jüdischen Beweisgründe in diesen Sonderschriften.

Welches sind nun im Religionsgespräch, das in den genannten Sonderschriften dargestellt wird, die jüdischen Beweisgründe? Nach jener chronologischen Darstellung möge hier eine systematische uns es lehren.

Alle diese Schriften sind voll von Bibelziten, bisweilen bestehen sie ausschließlich in endlosen Testimoniensammlungen. Jene Sonderschriften zur Judenfrage, auf die als Missionstraktate eine gewisse Hoffnung gesetzt werden sollte, bezogen ihre Zitate vorzüglich aus dem Alten Testament unter Vernachlässigung des Neuen Testaments. Maximinus läßt die Juden erklären: «Wir glauben weder euch noch den Evangelien»⁸⁶, und bezieht sich darum zu ihrer Bekämpfung hauptsächlich auf das AT. In der Diskussion der *Vita Sylvestri*

⁸⁴ Vgl. a. a. O. die Liste der Hss.; fast sämtliche stammen aus dem Anfange des 12. Jahrhunderts.

⁸⁵ Dieser Text wurde irrtümlich Wilhelm von Champeaux zugeschrieben (PL 163, 1045/72).

⁸⁶ Maximin., Tr. c. Iud. 9 (PL 57, 803 = Turner 306). Evagrius, in seiner *Alterc. Sim. Iud. et Theoph. chr.* (PL 20, 1167 = CSEL 45, 2), läßt Simon die gleiche Einschränkung vornehmen.

wird vorweg als verbindliche Methode erklärt, daß die Christen die Beweise gegen die Juden aus dem AT zu beziehen haben (und umgekehrt die Juden die ihren gegen die Christen aus dem NT).⁸⁷ Diese Einschränkung genügt noch nicht, denn es gilt auch, den Umfang des Kanons abzugrenzen, um nicht Zitate aus Schriften anzunehmen, die im jüdischen Kanon nicht enthalten sind. Darum lehnt auch der jüdische Gesprächspartner des Gilbert Crispinus die Baruchzitate ab.⁸⁸ Nicht nur wird der jüdische Kanon verteidigt, sondern es werden auch die nichtjüdischen Bibelübersetzungen, dazu auch die Septuaginta verworfen.⁸⁹ Zumeist ist dies anlässlich der Uebersetzung von Jes. 7, 10 geäußert, wo entsprechend der jüdischen Behauptung nicht von einer Jungfrau die Rede ist, die gebären soll, sondern von einer jungen Frau.⁹⁰ (Geht einerseits die Diskussion darum, ob im Bibeltext tatsächlich von einer Jungfrau die Rede ist, die den Erlöser gebären soll, und ob in der Tat Jesus dieser von einer Jungfrau geborene Erlöser ist, so finden wir andererseits das neue jüdische Argument, das die Möglichkeit einer jungfräulichen Geburt schlechthin abstreitet. So berichtet Maximinus, die Juden wollten nicht glauben, daß eine Jungfrau geboren habe, ohne einem Manne verbunden gewesen zu sein.⁹¹ Simon, der im Dialog des Evagrius den jüdischen Standpunkt gegen Theophil verteidigen soll, ist bereit zu glauben, daß eine Jungfrau vom Heiligen Geist empfangen kann, bezweifelt jedoch, daß sie auch als Jungfrau gebären kann.⁹² Gegen das Dogma der jungfräulichen Geburt führt der jüdische Gesprächspartner

⁸⁷ Vita Sylv. 2 (M¹ 2, 285 r^o = M² 2, 517).

⁸⁸ Gilb. Crisp., Disp. Iud. et chr. (PL 159, 1026); weniger bibelfest ist Simon in Evagr., Alterc. Sim. Iud. et Theoph. chr. (PL 20, 1172 = CSEL 45, 18 f.), der ohne Protest Baruchzitate zuläßt.

⁸⁹ Gilb. Crisp., Disp. Iud. et chr. (PL 159, 1027); Alvar. Cord., Epist. 16, 3 (PL 121, 485/6 = Madoz 227 f.).

⁹⁰ Isid. Hisp., De fide cath. 1, 10, 3 (PL 83, 468); vgl. Ildif. Tol., De virg. perp. b. Mar. 3 (PL 96, 65); Alvar. Cord., Epist. 16, 3 (PL 121, 485/6 = Madoz 227); Gilb. Crisp., Disp. Iud. et chr. (PL 159, 1019); hier wird auch statt *Jungfrau*, *Verborgene* übersetzt (PL 159, 1027).

⁹¹ Maximin., Tr. c. Iud. 3 (PL 57, 796 = Turner 296 f.).

⁹² Evagr., Alterc. Sim. Iud. et Theoph. chr. (PL 20, 1171 = CSEL 45, 18); vgl. Gilb. Crisp., Disp. Iud. et chr. (PL 159, 1019 u. 1027).

das Gilbert Crispinus ins Treffen, daß es der messianischen Verheißung der Bibel entgegengesetzt ist. Denn dort heißt es, daß der Erlöser dem Samen Abrahams entstammen solle [vgl. Gen. 22, 8]; wie könnten also die Christen behaupten, daß Jesus einerseits der verheißene Erlöser sei, andererseits dennoch ohne männlichen Samen geboren sei.⁹³ Diesem ganzen Ideenbereich, in dem die Zweifel der Juden von so manchen Häretikern geteilt wurden, ist die Sonderschrift des Ildefons von Toledo, *De virginitate perpetua sanctae Mariae* gewidmet.)⁹⁴

Im Zusammenhange des Gebrauches des ATs kritisieren die Juden auch an der christlichen Art der Exegese, die überall Christuszeugnisse witterte und dabei den Sinn der Bibeltexte vergewaltigte.⁹⁵ Auch dies gehört dem Bereiche der Biblexegese an, wenn die Juden sich dagegen wehren, daß die Pluralform, in der die Genesis 1, 26 Gott sagen läßt: «Lasset uns einen Menschen machen», so gedeutet wird, als habe Gott Vater dies zum Sohne Gottes gesprochen. In Wahrheit habe sich Gott mit dieser Rede an die Engel gewandt.⁹⁶ In der Exegese jener Stellen, die in unmittelbarer Weise von den Christen als messianische Zeugnisse und Ankündigungen für Jesus gedeutet werden, ist die Ablehnung der Juden noch heftiger: alle diese Stellen seien historisch zu verstehen und bezögen sich auf Salomon, David, die Propheten . . .⁹⁷ Die Aufzählung der jüdischen Beweisgründe würde an Uebersichtlichkeit verlieren, wenn wir sie in Abhängigkeit von der

⁹³ Gilb. Crisp., *Disp. Iud. et chr.* (PL 159, 1024).

⁹⁴ Vgl. o. S. 130.

⁹⁵ Gilb. Crisp., *Disp. Iud. et chr.* (PL 159, 1024; vgl. 1026).

⁹⁶ Maximin., *Tr. c. Iud.* 2 (PL 57, 795 = Turner 295) vgl. *ibid.* 9 (PL 57, 804 = Turner 307); Evagr., *Alterc. Sim. Iud. et Theoph. chr.* (PL 20, 1168 = CSEL 45, 7) — andere trinitarische Testimonien werden von Simon auf die Weisheit und den Logos bezogen (PL 20, 1170 = CSEL 45, 12) —; Isid. *Hisp.*, *De fide cath.* 1, 3, 5 (PL 83, 455).

⁹⁷ Maximin., *Tr. c. Iud.* 2 (PL 57, 749 = Turner 294); Alvar. *Cord.*, *Epist.* 18, 17 (PL 121, 505 f. = Madoz 264 ff.); Fulbert., *Tr. c. Iud.* 2 (PL 141, 313); Petr. Dam., *Antil. c. Iud.* 2 (PL 145, 50); vgl. *Vita Sylv.* 2 (M¹ 2, 287 r^o = M² 2, 520); Iul. Tol., *De comprob. aet. sextae* 1, 11 (PL 96, 546) läßt von den Juden auf Elias deuten, was von den Christen als ATliches Zeugnis für Johannes gewertet wird.

Bibel fortsetzen; immer wieder werden wir Berufung auf Bibeltexte in diesem oder jenem Argumente finden.

Die Vereinbarung des Alten und Neuen Testaments war eine der schwierigsten Aufgaben der Kirche. Von christlich-häretischer Seite wurde oft genug das Festhalten am AT zum Vorwurf gemacht, von jüdischer Seite wurde jedoch besonders auf den Widerspruch hingewiesen, daß die Christen wohl das AT als ihre Heilige Schrift erklärten, dennoch aber seine Gesetze nicht beobachteten.⁹⁸ Es lohnt gewiß in diesem Zusammenhang, die Beweisführung des Mainzer Juden in der Disputatio des Gilbert Crispinus zumindest auszugsweise wiederzugeben: Wie ist die christliche Haltung gegenüber dem Gesetze zu erklären? Wenn das Gesetz gut ist und tatsächlich von Gott gegeben, so muß man es beobachten. Warum werfen also die Christen den Juden diese Beobachtung vor? Findet man jedoch, daß das Gesetz nicht zu beobachten sei, so ist Moses zu bezichtigen, so eitle Gesetze verordnet zu haben. Jedenfalls ist es unstatthaft, einen Teil der Gesetze anzunehmen, die anderen zu verwerfen. Denn der Gesetzgeber sagt im Deuteronomium (27, 26): «Verflucht sei, wer nicht alle Worte dieses Gesetzes erfüllt.» Die Christen jedoch entscheiden ihrem Gutdünken nach, was zu beobachten sei und was nicht. Wenn sie behaupten, die Gesetze seien nicht wörtlich zu verstehen, sondern es seien zum Beispiel in den zum Genuß verbotenen Fleischsorten die Fehler dieser Tiere gekennzeichnet, von denen man sich freizuhalten habe, warum könne man da nicht den versteckten Sinn des Gesetzes beobachten, ohne darum seinen Wortlaut zu verachten? Man könne sehr gut sowohl den Genuß des Schweinefleisches vermeiden als auch die Sünden, die durch das Schwein verkörpert sind.⁹⁹

In diesem Zusammenhang wurden nicht nur Widersprüche zwischen AT und NT aufgewiesen, sondern solche innerhalb des NTs selbst aufgezeigt. Wenn die Christen die Be-

⁹⁸ Agust., Tr. adv. Iud. 2, 3 (PL 42, 52); vgl. 5, 6 (PL 42, 55); Petr. Dam., Dial. int. Iud. et chr., argum. (PL 145, 57); vgl. Alvar. Cord., Epist. 18, 5 (PL 121, 497 = Madoz 249 f.).

⁹⁹ Gilb. Crisp., Disp. Iud. et chr. (PL 159, 1007 u. 1011).

schneidung nicht mehr beobachten sollen, warum ließ sich Jesus beschneiden? ¹⁰⁰

Das Gesetz, dessen Beobachtung die Christen den Juden zum Vorwurf machen, dient diesen im Gegenteil als Ruhmes-titel. In der Aufzählung der Beweise dafür, daß sie, die Juden, auserwählt sind und nicht die Christen, verweisen sie besonders darauf, daß sie als erste das Gesetz und vor allem das Wahrzeichen des Bundes, die Beschneidung, erhalten haben. ¹⁰¹ Im Gegensatz zu ihrer sozialen und gesetzlichen Lage, die, wenn auch noch nicht katastrophal, so doch auch in der ersten Hälfte des Mittelalters schon genügend schlecht war, berufen sich die Juden ständig auf ihre Auserwähltheit. Sie sind das Volk Gottes, der wahre Samen Abrahams, die Nachfolge Jakobs, zu denen allein die Propheten gekommen sind. ¹⁰² Eleazar-Bodo in seiner brieflichen Polemik mit Paul Alvarez besteht darauf, daß keine Rede von Verwerfung der Juden und Berufung der Heiden sei. Der Prophet zeige im Gegenteil, daß alle Völker vor Gott wie ein Tropfen seien, der im Eimer bleibt, wie ein Nichtiges und Eitles (Jes. 40, 15. 17). ¹⁰³ (Mit dem Eifer des echten Neophyten ruft Eleazar dem Alvarez zu, daß er einen verworfenen und niedrigen, scheußlichen und verachtenswerten, verabscheuenswerten und wertlosen Glauben verlassen und den rühmlichen und wahren Glauben [der Juden] angenommen habe.) ¹⁰⁴

¹⁰⁰ Evagr., *Alterc. Sim. Iud. et Theoph. chr.* (PL 20, 1172 = CSEL 45, 20).

¹⁰¹ Maximin., *Tr. c. Iud.* 6 (PL 57, 800 = Turner 301); vgl. 4 (PL 57, 798 = Turner 297); Ps.-Aug., *Alterc. Syn. et eccl.* (PL 42, 1134); *Vita Sylv.* 2 (M¹ 2, 286 r⁰ = M² 2, 519); vgl. Agob., *De cav. conv. et soc. Iud.* (PL 104, 112); Alvar. Cord., *Epist.* 18, 4 (PL 121, 495 = Madoz 247).

¹⁰² August., *Tr. adv. Iud.* 7, 9 (PL 42, 57 f.); 8, 11 (PL 42, 59); vgl. 9, 12 (PL 42, 60 f.); Maximin., *Tr. c. Iud.* 5 (PL 57, 798 = Turner 299); vgl. 4 (PL 57, 798 = Turner 297); Ps.-Aug., *Alterc. Syn. et eccl.* (PL 42, 1131); Agob., *De cav. conv. et soc. Iud.* (PL 104, 111). In diesem Zusammenhange sei dieses eigentümliche Argument eines Altersanspruches erwähnt, das der Verfasser der *Alterc. Syn. et eccl.* den Juden in den Mund legt (PL 42, 1131 u. 1135); sie werfen den Christen vor, daß sie Neulinge im Römischen Reiche seien; sie, die Juden, führten schon Kriege, besaßen römisches Bürgerrecht, als jene noch nach barbarischer Art als Hirten lebten.

¹⁰³ Alvar. Cord., *Epist.* 18, 5 (PL 121, 496 = Madoz 249).

¹⁰⁴ Alvar. Cord., *Epist.* 18, 2 (PL 121, 492 = Madoz 242).

Angesichts ihrer schlimmen Lage in der Gegenwart bezogen sich die Juden auf die zahlreichen Prophetenstellen, aus denen sie Trost und Hoffnung schöpfen konnten. Sie berufen sich auf Ezechiel 37, 21 und Zacharias 8, 7, wo Gott die Erlösung seines Volkes ankündigt.¹⁰⁵ In dem kleinen Rest, der von Eleazar-Bodos Briefen dem frommen Uebeeifer des Manuskriptbesitzers entgangen ist, finden wir die Vision Ezechiels (37, 11—24) zitiert mit dem Zusatz, daß kein Grund gefunden werden könne, daß all dies sich nicht auf Erden erfüllen solle.¹⁰⁶ Amulo erwähnt, daß die Juden in den Verheißungen Jesajas (46, 13 und 51, 5) Trost und Hoffnung finden.¹⁰⁷ Vecelin, der zum Judentum bekehrte Kaplan des Herzogs Konrad, berief sich im gleichen Sinne auf Ps. 105, 8. 9.¹⁰⁸

Angesichts der gegenwärtigen Leiden richtet sich der Blick der Juden in die Vergangenheit, und sie finden in der Geschichte mutspendende Parallelen. Sie erinnern sich der Verbannung in Babylon; auch damals sind sie schließlich ins Vaterland zurückgekehrt. «Dies ist unsere Hoffnung», erklären die Juden, «daß es uns auch diesmal gleichermaßen ergehen wird, wenn es Gott wohlgefallen wird.»¹⁰⁹

Nur zu gerne wurden von den Christen die gegenwärtigen Leiden der Juden als Strafe für die Kreuzigung Jesu dargestellt. Demgegenüber bemerken die Juden, daß tatsächlich ihre Leiden eine Sühne darstellen, nicht jedoch für die Kreuzigung Jesu, sondern für deutlich erkennbare Sünden.¹¹⁰

Verknüpft mit der Hoffnung auf ein Ende ihrer Leiden ist die jüdische Erwartung eines Messias. Wir sahen zuvor, daß sie nicht die gleichen Bibelstellen wie die Christen als seine Vorankündigung ansehen. Jedenfalls glauben sie nicht, daß Jesus der verheißene Erlöser hat sein können, und warten

¹⁰⁵ Isid. Hisp., Quaest. adv. Iud. 27, 3 u.5 (TNA 5, 460 f. = Anspach-Vega 77 f.).

¹⁰⁶ Alvar. Cord., Epist. 17, 2 (PL 121, 491 = Madoz 239 f.).

¹⁰⁷ Amulo, L. c. Iud. 18 (PL 116, 152).

¹⁰⁸ Albert., De divers. temp. 2, 23 (PL 140, 485).

¹⁰⁹ Fulbert., Tr. c. Iud. 1 (PL 141, 305 f.).

¹¹⁰ Alvar. Cord., Epist. 18, 24 (PL 121, 512 = Madoz 275); vgl. Fulbert., Tr. c. Iud. 1 (PL 141, 305).

noch auf sein Kommen.¹¹¹ Doch der Erlöser, den die Juden erwarten, unterscheidet sich wesentlich von Jesus: der jüdische Messias soll nicht sterben.¹¹² Doch soll dieser Messias ein Mensch von natürlicher Geburt sein, nicht ein Gott-Mensch, so läßt Amulo die Juden ihre messianischen Erwartungen erklären.¹¹³ Dieser Autor kommt neuerdings auf die jüdisch-messianischen Vorstellungen zurück: sie erwarten nicht nur einen, sondern sogar zwei Messiasse. Der eine sei aus der Familie Davids, der andere aus dem Stamme Ephraim. Jener davidische Messias sei in der Nacht, in der Jerusalem erobert wurde, auf die Welt gekommen. Er sei nach Rom gebracht worden, wo er ständig noch sei, versteckt in unterirdischen Behausungen. Er habe sich sogar schon bisweilen frommen Rabbinen gezeigt.¹¹⁴

Der Messias ist noch nicht gekommen, und die Juden erwarten ihn ständig noch. Der jüdische Widerpart des Gilbert Crispinus führt die Beweise dafür an, daß die für das Kommen des Messias gesetzten Bedingungen noch nicht erfüllt seien. Wäre der Erlöser schon gekommen, so würden nicht nur die Juden, sondern alle Welt sprechen: «Kommet, lasset uns auf den Berg des Herrn gehen, zum Hause des Gottes Jakobs» (Jes. 2, 3); denn die Christen sagen: Lasset uns emporsteigen zum Hause des Petrus, des Martin.¹¹⁵ Jedoch auch im übrigen sei noch nicht erfüllt, was Jesaja (2, 4) für die messianische Zeit vorhergesagt habe. Haben etwa die Soldaten ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln gemacht? Im Gegenteil! Kaum genügen die Waffenschmiede, kaum reicht das Eisen zur Erzeugung von Kriegsgerät. Und überall auf der Erde bekriegt der Mensch seinen Nächsten.¹¹⁶

¹¹¹ Der gesamte gegen die Juden gerichtete Text von Ps.-Aug., C. Iud., pag. et Ar. 11/18 (PL 42, 1123/8) soll eben diesen Glauben der Juden bekämpfen. S. a. Isid. Hisp., De fide cath. 1, 1, 1 (PL 83, 449); Alvar. Cord., Epist. 18, 13 (PL 121, 502 = Madoz 260); Amulo, L. c. Iud. 20 u. 21 (PL 116, 154 f.); Fulbert., Tr. c. Iud. 2 (PL 141, 308).

¹¹² Isid. Hisp., De fide cath. 1, 44, 3 (PL 83, 488); Amulo, L. c. Iud. 20 u. 21 (PL 116, 154 f.). ¹¹³ Amulo, L. c. Iud. 20 u. 21 (PL 116, 154 f.).

¹¹⁴ Amulo, L. c. Iud. 12 (PL 116, 148); vgl. 15 u. 22 (PL 116, 150 u. 155).

¹¹⁵ Die Westminster-Abtei, wo diese Diskussion stattfindet, ist dem Petrus geweiht.

¹¹⁶ Gilb. Crisp., Disp. Iud. et chr. (PL 159, 1012).

Der jüdischen Erwartung des Messias wird jedoch von den Christen entgegengehalten, daß sie keinen mehr erhoffen können, da es bei ihnen kein Königtum mehr gebe. Die deutliche messianische Ankündigung der Genesis laute jedoch (49, 10): «Es wird das Szepter von Juda nicht entfernt werden noch der Stab des Herrschers von seinen Füßen, bis daß der Held komme.» Demgegenüber behaupten die Juden, es lebe fern im Osten ein jüdischer König an der Spitze eines Königreiches.¹¹⁷ Wenn wir tatsächlich annehmen können, daß Fulbert von Chartres in seinen Predigten echte jüdische Argumente bekämpfte, so finden wir bei ihm das Nachleben eines jüdischen Beweisgrundes aus der Zeit des Hieronymus bezeugt: nicht nur mangle es nicht unter den Juden an klugen und gebildeten Männern, die sehr wohl das Staatsruder führen können, wie zum Beispiel Mordechai, von dem man sagen könne, er habe königliche Gewalt ausgeübt, sondern jeder Familienvater ist ihrer Anschauung nach in gewissem Sinne auch König.¹¹⁸

Ständig im Zusammenhang mit der Erwartung des Erlösers ist noch das jüdische Argument, das sechste Zeitalter, jenes der Ankunft des Erlösers, sei noch nicht angebrochen. Julian von Toledo, der zur Bekämpfung dieser Idee, die auch unter den Christen Anhänger gewann, sein Werk *De comprobatione aetatis sextae* schrieb, berichtet, daß die Juden auseinandersetzen, man befände sich noch, wie sie es nach hebräischen Texten beweisen wollen, im fünften Zeitalter.¹¹⁹

Waren die Juden in den bisher erwähnten Gegenständen

¹¹⁷ Isid. Hisp., *De fide cath.* 1, 8, 2 (PL 83, 464). Wenn, wie bisweilen behauptet wird, die Bekehrung der Khazaren zum Judentum tatsächlich im Jahre 620 erfolgt ist, so besitzen wir hier die erste polemische Auswertung dieses Ereignisses; vgl. A. Harkowy, *Additions à l'histoire des Juifs de Graetz*, REJ 5 (1882) 203 f. Der Hinweis auf den jüdischen König im Osten kehrt häufig wieder: Iul. Tol., *De comprob. aet. sextae* 1, 21 (PL 96, 553); Alvar. Cord., *Epist.* 14, 4 (PL 121, 480 = Madoz 216); vgl. Fulbert., *Tr. c. Iud.* 1 (PL 141, 306 f.).

¹¹⁸ Fulbert., *Tr. c. Iud.* 1 (PL 141, 307 f.); vgl. Hieronym., *Tr. in ps.* 88 (krit. Ausg. v. G. Morin, *Etudes, textes, découvertes*, Maredsous 1913, 280); vgl. Hieronym., *In Is.* 3, 4 (PL 24, 62 ff.); *In Galat.* 1, 1 (PL 26, 311 f.).

¹¹⁹ Vgl. Iul. Tol., *De comprob. aet. sextae, epist. dedicat.* (PL 96, 538 f. u. 541).

mehr oder minder in der Verteidigungsstellung, so werden wir sie nunmehr als Angreifer sehen. Wir hörten schon, wie sie darauf bestehen, daß der Messias, den sie erwarten, kein Gott-Mensch sein solle, aber auch nicht sterben dürfe. Da hatten wir schon die Angriffspunkte gegen christliche Glaubensinhalte angedeutet. «Der, den ihr den Christ nennt», sagen sie, «war nicht Gott, sondern ein Mensch, und unsere Väter haben ihn getötet.»¹²⁰ Eleazar-Bodo ebenso wie Vecelin setzt noch die Warnung des Jeremias (17, 5) hinzu: «Verflucht ist der Mensch, der sich auf Menschen verläßt.»¹²¹

Agobard und Amulo übermitteln mit allen Einzelheiten die jüdische Darstellung der Person Jesu. Der Bericht Agobards lautet: Er war zuerst ein Schüler Johannes des Täuflers, in der Folge dann selber Schulmeister. In dieser Eigenschaft gab er einem seiner Schüler wegen seiner mangelnden Begabung und seines harten Schädels den Namen Cepha, Petrus (Fels). An einem Festtage zogen ihm seine Schüler auf seinem Wege entgegen und riefen zur Ehre ihres Meisters: Hosanna, der Sohn Davids. Schließlich wurde er wegen verschiedener Lügen angeklagt und auf Geheiß des Tiberius in den Kerker geworfen, da dessen Tochter (der er versprochen hatte, daß sie, ohne einem Manne anzugehören, gebären könne) an einem Steine schwanger wurde. Darum wurde er wie ein elender Zauberer gehenkt. Begraben wurde er in der Nähe eines Aquädukts, und die Wacht über seinen Leichnam wurde einem Juden anvertraut. Eine Ueberschwemmung, die in der Nacht vorkam, entführte den Leichnam. Da erließ Pilatus ein Gesetz folgenden Sinnes: Es ist klar, daß jener, der von euch aus Neid getötet worden ist, seinem Versprechen gemäß wiederauferstanden ist, denn man findet ihn weder in seinem Grabe noch anderswo. Darum verfüge ich, ihn zu verehren. Wer sich weigert dies zu tun, soll wissen, daß ihm sein Anteil in der Hölle bereit ist.¹²²

¹²⁰ Ps.-Ausg., Adv. V haer. 4, 5 (PL 42, 1104); vgl. Vita Sylv. 2 (M¹ 2, 285 r^o = M² 2, 517); Isid. Hisp., Quaest. adv. Iud. 21, 1 (TNA 5, 446 = Anspach-Vega 57); Alvar. Cord., Epist. 18, 13 (PL 121, 502 = Madoz 260).

¹²¹ Alvar. Cord., Epist. 18, 2 (PL 121, 502 = Madoz 260); Albert., De diversit. temp. 2, 23 (PL 140, 484).

¹²² Agob., De iud. superst. 10 (PL 104, 87 f.).

Amulo ist womöglich noch ausführlicher und berichtet, daß die Juden Jesus einen Gottlosen heißen, Sohn eines Gottlosen, irgendeines Heiden, den sie Pandera nennen. Dieser habe Maria verführt, und daher stamme jener, an den die Christen glauben. Wegen seines Todes am Kreuze, der ein Fluch vor Gott ist, mußte er am Tage der Kreuzigung selbst begraben werden, damit ihre Erde nicht von ihm befleckt werde, wenn er über Nacht am Holze haften geblieben wäre. Sein Grab habe sich in einem Gemüsegarten befunden. Um zu beweisen, daß er wirklich tot und nicht wiederauferstanden sei, haben sie ihn neuerdings aus dem Grabe geholt, durch die ganze Stadt getragen und schließlich irgendwo hingeworfen. Darum ist sein Grab bis zum heutigen Tage leer, angefüllt bloß mit Steinen und verunreinigt von allem Unrat, die sie dorthin zu werfen pflegten. In einem Wortspiele nennen sie Jesus Christus in ihrer Sprache Ussum Hamizri, das soll bedeuten: der ägyptische Vernichter. In gleicher Weise nennen sie die Apostel Apostaten. Dem Evangelium geben sie den Namen Havon Galion, das soll heißen: Lügenverkündigung.¹²³

Die Idee eines Erlösers, der stirbt, ist für die Juden schon unerträglich¹²⁴, noch mehr jedoch jene Todesart der Kreuzigung.¹²⁵ So erinnert der fiktive jüdische Gesprächspartner im Dialog des Evagrius daran, daß gerade die Uebeltäter eine solche Todesart erleiden, zum Beispiel Absalom und Haman.¹²⁶ Ebensowenig wird die Lehre der Inkarnation von den Juden angenommen. Schon Maximinus hatte berichtet, wie die Juden sich gegen die Idee empören, Gott habe von einem Weibe geboren werden wollen.¹²⁷ Die wesentlichsten jüdischen Einwände in der *Vita Sylvestri* zeigen die Unvereinbarkeit der menschlichen und göttlichen Natur. Wie könne man Jesus,

¹²³ Amulo, L. c. Iud. 10. 25. 39. 40 (PL 116, 146. 158. 167 f. 168 f.).

¹²⁴ Gregor. Turon., Hist. Franc. 6, 5 (PL 71, 374 = MGH, Scr. rer. Mer. 1, 247); Isid. Hisp., De fide cath. 1, 5, 11 (PL 83, 462).

¹²⁵ Isid. Hisp., De fide cath. 1, 5, 11 (PL 83, 462); vgl. Alvar. Cord., Epist. 17, 2 (PL 121, 491 = Madoz 239 f.); Amulo, L. c. Iud. 25 u. 38 (PL 116, 158 u. 167).

¹²⁶ Evagr., Alterc. Sim. Iud. et Theoph. chr. (PL 20, 1174 = CSEL 45, 26).

¹²⁷ Maximin., Tr. c. Iud. 3 (PL 57, 797 = Turner 297).

der, nach dem Bericht der Evangelien selbst, geboren worden sei, an Alter und Einsicht gewachsen, vom Teufel versucht, von einem Jünger verraten, verhöhnt, gezeißelt, mit Essig und Galle gespeist, gekreuzigt, getötet und begraben worden sei, für einen Gott ansehen.¹²⁸ Priscus in seiner Diskussion mit Gregor von Tours weist darauf hin, daß, wenn es tatsächlich des Leidens eines Menschen bedurfte, um die Menschheit zu erlösen, Gott hiefür einen Propheten, einen Apostel hätte senden können, ohne sich selbst in einer körperlichen Form zu erniedrigen.¹²⁹ Der Widerpart des Gilbert Crispinus läßt sich lange darüber aus: Gott, von dem es im Psalme heißt: «Du wirst sie ändern und sie werden verwandelt sein; du aber bleibst immer der gleiche» (102, 27), wie habe er sich wandeln können und sich zum Menschen machen? «Welche Gründe, welche Schriftzeugnisse», so ruft der Jude aus, «können mich glauben machen, daß Gott Mensch werden wolle oder dies schon geworden sei? Wenn es in Gott weder Wandel noch eine Spur von Aenderung gebe, wie konnte sich bei ihm eine solche Veränderung ergeben, daß Gott Mensch wurde, der Schöpfer zum Geschöpf?»¹³⁰

Von gleicher Heftigkeit sind die Angriffe gegen die Gottessohnschaft. «Wie könnt ihr Christen sagen», so berichtet Maximinus die jüdische Argumentation, «daß Gott einen Sohn habe? Hat etwa Gott, der Unsichtbare und Unwandelbare, gezeugt?»¹³¹ Die Juden weisen darauf hin, daß, wenn von Gott Vater und Gott Sohn gesprochen werden könne, es nicht mehr ein Gott sei, sondern zwei.¹³² Ist schon die Idee der Gottessohnschaft für die Juden nicht annehmbar, so noch weniger die der Trinität. Dies ist einer der Einwände in der *Vita Sylvestri*: «Wieso diese (die Christen) davon sprechen, daß drei

¹²⁸ *Vita Sylv.* 2 (M¹ 2, 286 v⁰ = M² 2, 519; vgl. M¹ 2, 285 r⁰. 287 v⁰. 289 r⁰ = M² 2, 517. 521. 522. 524).

¹²⁹ Gregor, *Turon.*, *Hist. Franc.* 6, 5 (PL 71, 374 f. = MGH, *Scr. rer. Mer.* 1, 248).

¹³⁰ Gilb. Crisp., *Disp. Iud. et chr.* (PL 159, 1018).

¹³¹ Maximin., *Tr. e. Iud.* 10 (PL 57, 373 = Turner 307); vgl. *Vita Sylv.* 2 (M¹ 2, 288 v⁰ = M² 2, 523); Gregor, *Turon.*, *Hist. Franc.* 6, 5 (PL 71, 373 = MGH, *Scr. rer. Merov.* 1, 247).

¹³² Isid. *Hisp.*, *De fide cath.* 1, 4, 12 (PL 83, 460).

Götter zu verehren seien? Sie verehren den Vater, an den wir glauben; den Sohn, den unsere Väter zum Kreuzestode verurteilt haben; drittens den Heiligen Geist. Indem sie also diese drei Götter verehren, verneinen und schmähen sie jenen, der sich den Einzigsten nennt.»¹³³ Eleazar-Bodo wirft dem Paul Alvarez vor, daß die Christen nicht einen, sondern drei Götter verehren.¹³⁴ Fulbert erwähnt in seiner Predigt, daß die Juden mit den Christen übereinstimmen, wenn sie erklären, daß sie einen einzigen Gott verehren; sobald sie aber die Dreieinheit der Personen in der Einheit Gottes einführen, da trennen sich jene von ihnen.¹³⁵ Der Jude im Dialog des Gilbert Crispinus fügt zu seiner Beteuerung des Monotheismus hinzu, er könne nicht an Christus glauben, da er nur an *einen* Gott glaube, an einen einzigen, nicht einen *dreifachen*, wie die Christen ihn darstellen und damit gleichzeitig verneinen. Sie sagen, daß Gott gleichzeitig Vater und Sohn und Heiliger Geist sei und dennoch nicht drei Götter, sondern ein einziger Gott. Sie sagen beides, und jeder glaubt seinem Gutdünken nach das eine oder das andere.¹³⁶ Zur Bekämpfung der christlichen Trinität zitieren die Juden Bibelstellen, die den reinen Monotheismus verkünden, insbesondere Exod. 20, 3 und Deuteron. 6, 4¹³⁷, Deuteron. 32, 39 und Jes. 44, 6.¹³⁸

Neben diesen grundlegenden Glaubensüberzeugungen sind auch noch die anderen christlichen Inhalte den jüdischen Angriffen ausgesetzt. Agobard, der selbst gegen das Fortleben heidnischen Aberglaubens in der christlichen Bevölkerung ankämpfte, fand unerwünschte Helfer in der Person der Juden, die über seine Lehre hinausgehend alles verurteilten, was

¹³³ Vita Sylv. 2 (M¹ 2, 285 r^o = M² 2, 517).

¹³⁴ Alvar. Cord., Epist. 18, 8 (PL 121, 499 = Madoz 252).

¹³⁵ Fulbert., Tr. c. Iud. 3 (PL 141, 313 f.).

¹³⁶ Gilb. Crisp., Disp. Iud. et chr. (PL 159, 1011); schon im pseudo-augustinischen Adv. V haer. 4, 5 (PL 42, 1104) war die jüdische Position klar definiert: «Wir haben einen einzigen Gott und kennen keinen anderen außer ihm.»

¹³⁷ Maximin., Tr. c. Iud. 8 (PL 57, 802 = Turner 305); Isid. Hisp., De fide cath. 1, 4, 1 (PL 83, 457).

¹³⁸ Evagr., Alterc. Sim. Iud. et Theoph. chr. (PL 20, 1167 = CSEL 45, 2); vgl. Gregor. Turon., Hist. Franc. 6, 5 (PL 71, 373 = MGH, Scr. rer. mer. 1, 247).

in der christlichen Religion ihren Anschauungen eines geläuterten Monotheismus nicht entsprach, und den Christen vorwarfen, «Götzen zu verehren. Ja sie zögern nicht zu behaupten, daß die durch Vermittlung der Heiligen bewirkten Wunder vom Teufel bewerkstelligt seien». ¹³⁹ Der Mainzer Jude im Dialog des Crispinus bekämpft darüber hinaus auch die Bilderverehrung, die sich in direktem Widerspruch zum biblischen Abbildungsverbot befinde. ¹⁴⁰

Zuletzt sei noch auf den jüdischen Angriff gegen den Zölibat hingewiesen. ¹⁴¹ Wenn auch die Bibelstelle, auf die Isidor von Sevilla in diesem Zusammenhang die Juden sich berufen läßt, gewiß von ihnen nicht zitiert worden ist (Jes. 31, 9 nach der Septuaginta!), so ist doch das Argument im wesentlichen ein echter jüdischer Beweisgrund im Religionsgespräch mit den Christen.

*

In den einleitenden Bemerkungen haben wir schon die wesentlichen Unterschiede zwischen den Sonderschriften zur Judenfrage im Altertum und Mittelalter aufgezeigt. Zum Abschlusse wäre hier noch einiges nachzutragen, was die in diesen beiden Epochen verwendeten jüdischen Beweispunkte und im allgemeinen die Art der jüdischen Polemik anbetrifft.

Der Großteil der jüdischerseits im Mittelalter verwendeten Argumente ist uns schon aus dem Altertum bekannt. Wesentliche Neuerungen sind vor allem das Argument des jüdischen Königs im Osten ¹⁴², der Vorwurf des Heiligenkults ¹⁴³, die Angriffe gegen den Zölibat ¹⁴⁴, schließlich in der Diskussion mit neu ins Römische Reich aufgenommenen Völkerschaften die Berufung auf das alte römische Bürgerrecht der Juden. ¹⁴⁵

Die jüdische Beweisführung gewinnt langsam einen immer mehr rationalistischen Zug: wurde in den ersten Jahrhunderten daran gezweifelt, daß tatsächlich Jesus der Erlöser

¹³⁹ Agob., De iud. superstit. 10 (PL 104, 88); vgl. die Anspielung gegen die Heiligenverehrung bei Vecelin, Albert., De diversit. temp. 2, 23 (PL 140, 484); vgl. auch Gilb. Crisp., Disp. Iud. et chr. (PL 159, 1012).

¹⁴⁰ Gilb. Crisp., Disp. Iud. et chr. (PL 159, 1034).

¹⁴¹ Isid. Hisp., Quaest. adv. Iud. 48, 1 (TNA 5, 500 f. = Anspach-Vega 136 f.).

¹⁴² Vgl. o. S. 141.

¹⁴³ Vgl. o. Anm. 139.

¹⁴⁴ Vgl. o. Anm. 141.

¹⁴⁵ Vgl. o. Anm. 102.

sei, der von einer Jungfrau geboren werden sollte, so bestreiten die Juden im Mittelalter schlechthin die Möglichkeit einer jungfräulichen Geburt.¹⁴⁶ In der jüdischen Polemik wird auch die Ironie und Satire als Kampfmittel nicht verschmäht, bis zu jenen Wortspielen, mit denen Jesus, die Apostel, das Evangelium verächtlich gemacht werden sollten.¹⁴⁷ Eine grundlegende Neuerung ist schließlich das Auftreten von hervorragenden Konvertiten aus dem Christentum, die sich zu kämpferischen Verteidigern jüdischer Glaubensüberzeugungen aufschwangen.¹⁴⁸

Die Uebereinstimmung jüdischer Argumente mit denen christlicher Häretiker tritt immer häufiger auf. Um von den alten, zum Teil vergessenen Häresien zu schweigen, wer erkennt nicht die Vorboten dieser jüngeren «Häresie» in den jüdischen Angriffen gegen die Heiligenverehrung, gegen den Bilderkult, gegen den Zölibat?

Chilly-Mazarin/France.

Bernhard Blumenkranz.

Rezensionen.

[*Werner Meyer, Der erste Brief an die Korinther, 1. Teil, Kap. 1—10, Gemeinschaft der Heiligen (Prophezei, Schweizerisches Bibelwerk für die Gemeinde), Zürich, Zwingli-Verlag, 1947, XII, 377 S. Fr. 11.—.*

Dem in der ThZ 1945/3 S. 232 f. angezeigten 2. Bande seiner Auslegung des 1. Korintherbriefes hat *W. Meyer* (Pfr. in Küsnacht, Kt. Zürich) jetzt den 1. Band nachfolgen lassen. In seinem Vorwort weist er darauf hin, daß der Ausleger von dem Geist der apostolischen Liebe ergriffen sein müsse, da Liebe nur durch Liebe ausgelegt werden könne, Liebe sei aber nie ohne Ueberschwang. Daneben wird betont, daß die wissenschaftliche Kleinarbeit nicht vernachlässigt worden sei, aber «der Ruf der Stunde verlangt neben der an ihrem Orte sinnvollen akademischen Beschäftigung mit der textlichen Urkunde so etwas wie eine totale Auslegung», die den Auslegenden am Werden der Kirche von heute beteiligt. Es kann wohl keine

¹⁴⁶ Vgl. o. S. 135. ¹⁴⁷ Vgl. o. S. 143.

¹⁴⁸ Eleazar-Bodo, vgl. o. S. 131 f.; Vecelin, vgl. o. S. 132.