

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 14 (1958)

**Artikel:** Das jüdisch-christliche Religionsgespräch am Ausgang des 16. Jahrhunderts nach dem Handbuch des R. Isaak Troki  
**Autor:** Dietrich, Ernst Ludwig  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-961056>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### 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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### 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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 23.02.2026

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

# JUDAICA

BEITRÄGE ZUM VERSTÄNDNIS DES JÜDISCHEN SCHICKSALS  
IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART

---

## DAS JÜDISCH-CHRISTLICHE RELIGIONSGESPRÄCH AM AUSGANG DES 16. JAHRHUNDERTS NACH DEM HANDBUCH DES R. ISAAK TROKI

Von ERNST LUDWIG DIETRICH, Wiesbaden

*Notiz:* Der *Hizzuq Emuna* nach dem hebr. Text von Deutsch, Sohrau 1865, zitiert nach Teil, Paragraph und Seite. Bekanntere Namen in der üblichen Schreibweise.

Im Jahre 1681 erschien in Altorf in Bayern unter dem Titel *Tela ignea satanae* ein umfangreicher Sammelband von damals schon älteren Schriften, die die jüdisch-christliche Kontroverse betreffen, herausgegeben von *Johann Christophorus Wagenseil*, Professor der Rechte und der orientalischen Sprachen daselbst<sup>1</sup>. Unter diesen Schriften findet sich auch der hebräische Text einer jüdischen Widerlegung des Christentums vom Ende des 16. Jahrhunderts, betitelt *Rabbi Isaaci Liber Chissuk Emuna (Munium Fidei)*. *Wagenseil*, der diese Schrift hier zum ersten Male veröffentlicht hat, hat ihr von eigener Hand eine lateinische Übersetzung beigefügt. In der Einleitung zu dieser Übersetzung berichtet er, wie er zu dem Manuskript des *Chissuk* (*Hizzuq*, im folgenden abgekürzt

<sup>1</sup> Über ihn ADB 40, 481 ff. Er stammte aus Nürnberg und lebte 1633 bis 1705.

*H.*) gelangt ist: als Hofmeister und Reisebegleiter des Grafen Abensberg kam er nach Ceuta in Nordafrika, gegenüber Gibraltar, und dort übergab ihm ein Jude die Handschrift. Er fand sie bei ihrer Durchsicht besonders gefährlich: dieses Werk ist kaum wie ein anderes aus jüdischer Hand geeignet, die an sich schon dem christlichen Glauben sich so hartnäckig verschließenden Juden in ihren Irrtümern zu bestärken und an der Annahme des christlichen Glaubens zu hindern. Er beabsichtigte daher, mit der Herausgabe der Handschrift des *H.* — wie mit der Herausgabe der in den *Tela* vereinigten Kontroversschriften überhaupt — das gottlose Judentum an den Pranger zu stellen und seine Christentumsfeindschaft zu enthüllen.

Über den Verfasser dieser Polemik, Rabbi *Isaak B. Abraham*, nach seinem Wohnort Troki bei Wilna in Litauen gewöhnlich Rabbi *Troki* genannt (im folgenden abgekürzt *T.*), wissen wir herzlich wenig. Einige dürftige Angaben von Zeitgenossen und Nachfahren sowie seine eigenen Andeutungen in seinem Werk sind alles, was wir über sein Leben und seine Persönlichkeit erfahren. Danach lebte er von 1533 bis 1594 und beendete sein Buch kurz vor seinem Tode, in den neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts. Er starb, nach fertiggestelltem Werk, über der Anfertigung des Inhaltsverzeichnisses; sein Schüler, Josef *Malinowski*, ergänzte das noch Fehlende. Den Stoff zu diesem Werk hat *T.* freilich ein ganzes Leben lang gesammelt. Schon als junger Mann pflegte er ausgiebigen Verkehr mit führenden Persönlichkeiten seiner Heimat, mit Adligen, Bischöfen, Geistlichen, unterhielt sich mit ihnen über die Religionen und ihre Unterscheidungslehren und disputierte in aller Offenheit und Duldsamkeit über die Wahrheitsfrage. War doch gerade das Jahrhundert der Reformation für Polen-Litauen das Jahrhundert der größten staatlichen Machtentfaltung und der Blüte des geistigen Lebens<sup>2</sup>. Schon von jeher hatte die römische Kirche Polens einen gewissen nationalen Selbständigkeitsscharakter besessen. Der Freiheitssinn der polnischen Adligen, Bischöfe und Priester war traditionell<sup>3</sup> und bot Ansätze auch zur religiösen Weitherzigkeit. Im

---

<sup>2</sup> Siehe darüber Dalton in RE<sup>3</sup> XV, 514 ff.; Polen und Litauen waren damals in Personalunion vereinigt.

<sup>3</sup> Ein Bürgertum fehlte dort fast ganz.

hohen Mittelalter hatten Waldenserflüchtlinge, später auch Husiten Zuflucht und Duldung in Polen gefunden. Wiederholt war diese tolerante Gesinnung in der polnisch-litauischen Geschichte zum Gesetz erhoben worden: bereits unter dem Katholizismus, seit 1450, war es ein Grundrecht der polnischen Verfassung: *neminem captivare permittimus nisi jure victum*, und erst recht galt dies unter der Reformation: der polnische Reichstag von 1552 entschied sich für Gewissensfreiheit in Polen; der römischen Kirche wurde das Recht zeitlicher Bestrafung der Ketzer entzogen. Der Reichstag von Warschau 1556 beschloß, daß jeder polnische Adlige in seinem Hause und auf seinen Gütern den ihm geeignet erscheinenden Gottesdienst einrichten dürfe, wenn er sich auf die heilige Schrift gründe. Schon vor der Mitte des 16. Jahrhunderts brach der Calvinismus in den polnischen Adel ein. 1563 wurde ein Privileg Jagellos von 1433 erneuert, wonach der weltliche Arm nicht verpflichtet war, den Urteilssprüchen der geistlichen Gewalt Geltung zu verschaffen. Der Reichstag von Warschau sicherte in der sog. Konföderation, der sogar der römisch-katholische Bischof von Krakau zustimmte, allen christlichen Bekenntnissen in Polen gleiche Rechte und Freiheiten zu<sup>4</sup>. Da die verschiedenen reformatorischen und sektiererischen Gruppen sich nicht einigen konnten und sich in gegenseitigen Kämpfen verzehrten, setzte am Ende des 16. Jahrhunderts die Gegenreformation unter Führung des Jesuitenordens ein, die im Laufe des 17. Jahrhunderts einen völligen Sieg errang.

Eine so vielfältig aufgespaltene und für damals außergewöhnlich tolerante Lage mußte auch für das so lange äußerlich und innerlich unterdrückte Judentum in Polen-Litauen Erleichterung schaffen; es konnte auf die Dauer aus der religiösen Auseinandersetzung nicht ausgeklammert werden. Auch das Judentum Polens und besonders Litauens war damals geistig angeregt; darauf deutet die Gründung hebräischer Druckereien in Krakau, Lublin und Wilna seit 1560. Es geschah zu *T.s* Lebzeiten, daß der in Krakau lebende R. Mose Isserles, genannt *Rama*, 1520—1672, das große Gesetzeskompendium des Josef Qaro, den *Šulhan 'Aruch* (den «Gedeckten

---

<sup>4</sup> Siehe Dalton, a. a. O., und Ammann, Ostslav. Kirchengesch. (1950), 197 ff. 199.

Tisch») durch seine Notizen *הגהות* (unter dem Titel Mappa, d. i. «Tischtuch») ergänzte. Damals verfaßte ein jüngerer Zeitgenosse des *T.*, Jakob Koppelmann aus Brest, einen Kommentar zu dem religionsphilosophischen Werk des Spaniers Josef Albo, den *'Iqqa-rim*, die die Grundlagen des Judentums beschreiben — ein Beweis, daß auch das religionsphilosophische Interesse unter den Juden Polens erwacht war. Die großen Krisen des herannahenden 17. Jahrhunderts, die das Judentum und z. T. sogar die Geisteswelt des christlichen Westens in Aufregung versetzen sollten: der Pseudomessianismus des Sabbatai Zewi in Smyrna und der Spinozismus in Holland, lagen sozusagen in der Luft. Leise, aber spürbar meldete sich hie und da schon bei Christen und Juden, durch die christlichen Sekten befördert, der Rationalismus, und zwar einer, der nicht wie bisher in der Scholastik oder der Orthodoxie rein formaler und methodischer Bedeutung war, sondern verlangte, zur selbständigen Grundhaltung des Geistes und zum Ausgangspunkt der Betrachtung erhoben zu werden — ein Prozeß, den wir als Reaktion, in diesem Falle als Ermüdungserscheinung auf die endlosen konfessionellen Streitigkeiten auffassen dürfen, die sich der Reformation anschlossen, und der bis heute noch nicht völlig zur Ruhe gekommen ist.

*T.* fand seinerseits für seine Gespräche mit den christlichen Konfessionen und seine Apologetik und Polemik gegen sie reiches Material in der *Kontroversliteratur der Juden des Mittelalters* vor: insbesondere die großen Disputationen, die sich anfangs um die Gültigkeit des Talmud, später um die Christologie gedreht hatten und deren Verlauf von Rabbinen aufgezeichnet worden war, lieferten ihm feststehende Fragen und Antworten, eine ausgebaute hebräische Terminologie und einen hebräischen apologetisch-polemischen Stil. Schon als jüdischer Gelehrter war *T.* bei Diskussionen über das Judentum seinen nichtjüdischen Partnern in der Kenntnis des hebräischen Alten Testaments und der altjüdischen Literatur fraglos überlegen. Aber er zeigt auch gegenüber seinen eigenen Standesgenossen einen bemerkenswerten Unterschied der Bildung: deren Wissen beschränkte sich gewöhnlich seit alters auf den Umkreis der Synagoge und hielt an der alten rabbinischen Exegese der Bibel fest, etwa wie sie in den *middot* des R. 'Aqiba und des

R. Eli'ezer ihre Normen gefunden hat. Hingegen T. handhabt eine exegetische Gewandtheit, die nicht mehr so sehr den einzelnen Bibelvers im Auge hat, also sozusagen anatomisch verfährt, sondern ihn in seinen historischen und literarischen Zusammenhang hineinzustellen versucht. Das ist vielleicht unter dem Einfluß seiner Gegner geschehen und somit eine Frucht des Humanismus. T. ist sich bewußt, daß die schematische und starre synagogale Methode der Bibeldeutung in der Vergangenheit sein Gegenüber nicht überzeugt; er weiß auch, was Exaktheit und Gründlichkeit im abendländischen Sinne für den Widersacher ausmacht. Aber er geht noch darüber hinaus: während die Synagoge sich in der Vergangenheit im wesentlichen auf sich selbst beschränkt, wenn sie mit dem Gegner argumentiert, d. h. das Alte Testament als ihr ureigenstes Besitztum gegen die Ansprüche der Christen (z. B. bei den Weissagungen auf Christus) verteidigt und nur selten Einbrüche in das geistige Arsenal des Gegners unternimmt, *begibt sich* T. kühn *mitten in das Neue Testament*, geht alle in Betracht kommenden Stellen aufs gründlichste durch und weiß auch Bescheid, so gut er sich ihn bei den damaligen ihm zu Gebote stehenden Mitteln verschaffen kann, in der christlichen Kirchengeschichte und Tradition<sup>5</sup>. Fast wie ein moderner Theologe macht er sich schon Gedanken darüber, aus welcher Zeit die Evangelien stammen könnten<sup>6</sup>, hat offenbar eine Synopse der Evangelien benutzt, aus der ihre gegenseitigen Unterschiede ersichtlich waren, erkennt die Zusammengehörigkeit der drei heute sogenannten Synoptiker Mt., Mc., Lc. gegenüber dem vierten

---

<sup>5</sup> Nur ein Versuch derart ist mir aus der Zeit vor T. bekannt: der *Magēn ăbōt* («Schild der Väter») des Šim'on B. Semah Duran, gen. RaŠBaS, aus Palma de Mallorca, gest. 1444 in Algier, in dem sich *ein* Kapitel mit dem Nachweis von Widersprüchen zwischen Jesus und Paulus bezüglich des Gesetzes auf Grund der Evangelien und der Apostelgesch. befaßt; kurz nach T.: der *Magēn wa-ḥereb* («Schild u. Schwert») des Leon de Modena, 1571—1648, in dem Leon aus den Evangelien erweisen will, daß Jesus sich nicht als Sohn Gottes betrachtet habe; vielleicht ist Leon von T. angeregt.

<sup>6</sup> Freilich setzt er ihre Niederschrift, seltsam genug, so spät als möglich an, um dem Gegner zu schaden, nämlich — in die Zeit Konstantins d. Gr.! Für diese Theorie beruft sich T. auf die Vorreden des Hieronymus zu den Ev., wo es heißt, Mc. u. Lc. hätten «lange» nach Jesu Tod aufgeschrieben, was sie «von anderen» gehört hätten, I, 50/279.

Evangelium<sup>7</sup>, hat die Vorreden des Kirchenlehrers Hieronymus zu den biblischen Büchern wenigstens mittelbar (über polnische Bibelwerke) kennengelernt (I, 21/142), weiß Bescheid in den Apokryphen<sup>8</sup>, sowohl derjenigen in der Vulgata der römischen Kirche als derjenigen der lutherischen Bibel zwischen AT und NT, erklärt das IV. Buch Ezra und ähnliche Pseudepigraphen als von Christen verfaßt «*לְסִיעַ לְהָם*» zur Stütze ihrer Theorien» (I, 43/253), hält aber immerhin für möglich, daß Tobit, Judit, Ben Sira (Jesus Sirach) — dieser ihm ja schon aus Talmudzitaten bekannt — von Juden herrühren könnten.

Hierbei und bei seiner Polemik gegen das Christentum und seiner Kritik an der christlichen Religion überhaupt hat er eine mächtige Förderung erfahren durch den Umstand, daß die *Antitrinitarier*, jene häretische Bewegung, die im Gefolge der Reformation und gleichzeitig mit ihr neben anderen, z. B. den Anabaptisten, aufgetreten waren, eine Zufluchtsstätte in Polen gefunden hatten. Welchen tiefgehenden Einfluß sie auf *T.* ausgeübt haben und wieviel Erkenntnisse er ihnen verdankt, das beweist seine beständige Berufung auf antitrinitarische Bibelausgaben, die in polnischer Sprache erschienen sind, und von denen mindestens drei mit reichlichen Beilagen exegetischer, kritischer und historischer Art in seine Hände gekommen sind: eine polnische Übersetzung des AT und NT mit Vorrede und Apokryphen, erschienen in Brzecz (Litauen), eine ähnliche mit Kommentar in Nieswicz, herausgegeben von dem Antitrinitarier Simon Budny (Budnäus) (I, 43/253), und eine Krakauer Bibel. Simon Budny, die erste Autorität des *T.* in christlichen Lehrfragen, war einer der regsten Vorkämpfer der antitrinitarischen Bewegung in Polen-Litauen. Nachdem der Westen die Verfolgung über die Leugner der Dreieinigkeit eröffnet hatte — der bekannteste Fall ist die Verbrennung des Michael Servede in Genf durch Calvin —, zogen sich ihre verschiedenen

<sup>7</sup> Z. B. wenn er den Judaskuß, Jh. 18, 1 ff., als im Widerspruch zu den synoptischen Berichten stehend empfindet.

<sup>8</sup> Die christl. Bezeichnung Apokryphen אֲפֻכְרִיָּה deutet er als **דְבָדִים** «nicht als Wahrheit bestätigte Worte», I, 43/250, oder «Schriften (gewöhnlicher) Menschen und nicht inspiriert», I, 43/254, womit er das Werturteil der Lutheraner übernommen hat.

Gruppen, unter mancherlei Namen — Antitrinitarier, Unitarier, Servetianer, Sozinianer — im Osten zusammen, wo sie ein reges Geistesleben mit Akademien, Schulen, Druckereien und zahlreichem Schrifttum entwickelten<sup>9</sup>. Auch diese Literatur ist T. nicht unbekannt geblieben: er hat die Schrift eines gewissen *Nikolai Paruta*: *De uno vero Deo*, vielleicht in polnischer Übersetzung<sup>10</sup>, gelesen (I, 10/26), ebenso den Dialogus eines *Martin Czechowicz* (I, 11/91, 94). Sicherlich ist T. durch die Gedankengänge der Antitrinitarier in erster Linie zu seinem Werk angeregt worden. Ihre Argumente gegen die Lehre von der Trinität, die ihnen den Vorwurf einbrachten, *judaizantes* zu sein — wogegen sie sich übrigens heftig zur Wehr setzten —, ermöglichten ihm die Kritik am christlichen Dogma unter Berufung darauf, daß sie ja von Christen selber geübt werde, und erweiterten durch ihre vom christlichen, d. h. auch vom neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Standpunkt aus aufgestellten Gegengründe gegen die Dreieinigkeit seinen eignen traditionellen Vorrat an polemischem Material. War die christliche Kirche schon durch die Tatsache der Reformation ihrer bisherigen, wenigstens äußerlichen Geschlossenheit verlustig gegangen und in ihrer Traditionsgebundenheit erschüttert worden, war speziell die reformatorische Kirche, wie anderswo, nun in besonderem Maße in Polen-Litauen, unter sich uneins, von allerlei Sekten durchseucht, die willens waren, die Reformatoren in ihren Konsequenzen zu überbieten — bot die alte Kirche ihre letzte Kraft auf, um zur Gegenreformation auszuholen, und gab es überdies in Polen-Litauen noch eine, wenn auch stark verfallene griechisch-orthodoxe Kirche<sup>11</sup>, so gewährten ja gerade die Antitrinitarier mit ihrer Bekämpfung des Dogmas von der Dreieinigkeit, in ihren radikalen Vertretern sogar zur Ablehnung der Anbetung Jesu Christi fortschreitend (sog. Nonadoranten), dem Judentum eine Gelegenheit wie nie zuvor, dies ihm während des ganzen Mittel-

---

<sup>9</sup> Vgl. Wallace: *Antitrinitarian Biography*, London 1950, 3 Bde.

<sup>10</sup> Die Familie Paruta stammt aus Venedig; dort Anf. des 16. Jh., Encycl. ital., 426 b; es ist jedoch sehr wohl möglich, daß T. auch Latein gelernt hat, wie andere Stellen des H. nahelegen, in denen er Übersetzungen zu lateinischen Ausdrücken gibt.

<sup>11</sup> Vgl. Ammann, a. a. O., 197.

alters unermüdlich vorgehaltene Zentraldogma und damit auch dasjenige der Gottessohnschaft Jesu, seiner Messiaswürde, der damit zusammenhängenden Lehre von der Verwerfung Israels und der Aufhebung oder Restriktion des mosaischen Gesetzes durch das Evangelium und Paulus mittels von *christlichen* Theologen gefundenen Gegenbeweisen aus der Bibel, aber auch nicht zuletzt aus der menschlichen Vernunft, auf die sich die Antitrinitarier wie *T.* ausdrücklich berufen, zu widerlegen.

Möglicherweise haben auch Einflüsse aus dem slavischen Osten (Rußland) hier in der Stille mitgewirkt, zum mindesten vorbereitend, wenn wir auch bei *T.* nichts davon hören; schon im 15. Jahrhundert gab es in Moskau unter Johann III., möglicherweise mit seiner Schwiegertochter Helena aus der Moldau unter dem Einfluß hussitischer Kreise nach Nowgorod verpflanzte oder gar durch aus Spanien eingewanderte Kryptojuden, eine sogenannte «judaisierende Häresie», russ. *židovstvujuščaja jeresj*, die 1487 von Erzbischof Gennadios innerhalb der orthodoxen Kirche entdeckt wurde<sup>12</sup>, und die Trinität, die Gottessohnschaft Jesu, seine Auferstehung leugnete, das mosaische Gesetz für verbindlich erklärte und den Messias erst erwartete, die Verehrung der Ikone aber für götzendienerisch ausgab.

Hatte die mittelalterliche Kirche durch ihre erdrückende Macht den in den großen Disputationen des Mittelalters auftretenden Juden lediglich eine Scheinfreiheit zu ihrer Rechtfertigung und Verteidigung gewährt, weil sie des Sieges stets von vornherein sicher war (wobei sie sich gerne der jüdischen Renegaten bediente, die den Talmud kannten), so hatte sich nun mehr im 16. Jahrhundert in Polen-Litauen durch all die genannten Umstände eine freiere Atmosphäre gebildet, innerhalb derer auch für das Judentum zum ersten Male die Möglichkeit einer wirklichen Partnerschaft gegeben war.

Die Frage, ob *T.* ein *Karäer* war, da seit dem Ende des 13. Jahrhunderts gerade dort eine Karäergemeinde aus der Krim sich niedergelassen hatte<sup>13</sup>, ist für seine Beurteilung als Apologet des Judentums ziemlich unerheblich; war er es, so findet sich nämlich

---

<sup>12</sup> A. M. Ammann: Ostslav. Kgsch., 169 ff., wo weitere Literatur.

<sup>13</sup> Vgl. L. Nemoy: Karaite Anthology (1952), XXII; EJud 10, 1022 ff.

keine Spur davon in seinem *H.* Im Gegenteil, er zitiert höchst unbefangen die rabbanitische Literatur und ihre Autoritäten: den *Seder 'olam zuṭa* (I, 14/100), den *Josippon*, den er für den echten *Josephus* hält (I, 6/45 ff. u. ö.), den *Benjamin von Tudela* (12. Jh.) (I, 8/76) u. a. rabbanitische Reisende, den *R. Isaak Arama* (gest. 1494) (I, 6/75), den Religionsphilosophen *Josef Albo* (Ende des 15. Jh.) (II, 67/332), den *Isaak Abrabanel* (gest. nach 1500) (I, 6/75) und den *Semah David*, die Weltchronik des *David Gans* (1541—1613), die gerade bis zum Jahre 1592, kurz vor *T.s* Todesdatum, reicht. Er beruft sich auf Rabbinen wie Rab und Samuel (I, 34/208), auf die *Pirqe Abot* (I, 22/262), endlich auf den Talmud selbst (I, 22/162, II, 46) und gebraucht hinter Namen von Rabbinen die üblichen Segensformeln «unsere Lehrer, auf ihnen sei der Friede» — «unsere Gelehrten, ihr Andenken sei zum Segen» (I, 6). Er bezieht sich auf sefardische, nicht auf karäische Gebetbücher; nicht ein einziges Mal wird eine karaäische Autorität genannt.

Der *Hizzuq Emuna*, «Ermutigung des Glaubens», ist als Handbuch und Stoffsammlung für Juden gedacht, die Christen aller Art gegenüber die jüdische Religion verteidigen müssen. Er umfaßt zwei Teile. Der erste, der eigentlich apologetische, behandelt in 50 Kapiteln mit Vorrede die Einwürfe der Christen gegen das Judentum und ihre Widerlegung nach dem Schema von Frage, bzw. Behauptung טענה und Antwort. Der zweite Teil, polemisch, geht in 100 Kapiteln der Reihe nach wichtige Stellen und Abschnitte des Neuen Testaments durch. Dazu kommt das ausführliche Inhaltsverzeichnis, noch größtenteils von *T.* selbst, zu Ende geführt von seinem Schüler *Josef*. Lange Zeit kursierte der *H.* nur handschriftlich; Verfasser und Abschreiber wagten nicht, angesichts des kühnen Inhalts das Werk in Druck zu geben. Er mußte erst den Umweg über Nordafrika machen, um durch *Wagenseil* im Westen und unter den Christen bekannt zu werden. *T.* hat ihn, wie er versichert, nicht zum Ruhme seiner eigenen Gelehrsamkeit verfaßt, sondern aus Eifer für Gott und nach der Losung des Aristoteles, des «Hauptes der Philosophen» (I, 10): «Wenn Sokrates und Platon von uns geliebt werden, so noch mehr die Wahrheit.» Der fromme Jude ist nach *Abot* II, 14, verpflichtet zu wissen was er dem Ungläubigen zu antworten hat. Können die Juden ihre

Gegner auch nicht dazu bringen, den jüdischen Glauben anzuerkennen, so doch vielleicht erreichen, daß sie die Juden in Ruhe lassen, nämlich wenn man ihnen zum Bewußtsein bringt, was schon viele unter ihnen gemerkt haben, «daß die Wahrheit nicht bei ihnen ist».

Der *H.* ist also der Endpunkt einer langen Entwicklung und der Anfangspunkt einer neuen. Vom Altertum bis an die Schwelle der Neuzeit wurden Disputationen zwischen Christen und Juden geführt, aber mit ungleich verteilten Kräften, unter dem Druck der Verfolgung, namentlich seit den Kreuzzügen. Im 13. Jahrhundert erreichen diese Disputationen ihren Höhepunkt in der großen Disputation von Barcelona (1263); auf ihnen stellten die Juden ihre Koryphäen heraus<sup>14</sup>. Es bildete sich eine ganze Literatur gesammelter Disputationen, unter denen die Antworten des Nachmanides in Barcelona, die Apologien der beiden Qimḥi (*Sefer ha-berit*, *Tešubot ha-RaDaQ*), die Antworten des R. Natan Official und seines Sohnes Josef (13. Jh.), der *'Ezer ha-emuna* des Moše ha-Kohen (1375), der *Eben bohan* des Semṭob b. Isaak Šafruṭ und zuletzt besonders das *Sefer niṣṣahon* des R. Jomṭob Lipmann Mühlhausen in Prag (um 1410) eine gewisse Berühmtheit und den Charakter von Handbüchern und Leitfäden für die Wortführer im Disputieren mit Andersgläubigen erlangt hatten; bezeichnenderweise blieben auch sie, wie zuerst der *H.*, meist nur handschriftlich verbreitet. Wie sehr sich jetzt die Zeiten gewandelt hatten, zeigen schon die nächsten Jahrzehnte nach der Abfassung des *H.*: *Wagensseils Tela* bringen u. a. den Briefwechsel des christlichen Gelehrten *Joh. Steph. Rittangel* (gest. 1652) mit einem Amsterdamer Juden über die Deutung von Gen. 49, 10; er erinnert an den fast gleichzeitigen Briefwechsel *Spinozas* mit seinen christlichen Freunden und steht gegenüber den früheren Auseinandersetzungen auf einer, wenn auch manchmal sarkastischen, so doch vornehmen Stufe. Diese Art Höflichkeit wahrt im ganzen auch *T.*, und man kann daraus schließen, daß ihm seine Gegner nicht anders begegnet sind.

---

<sup>14</sup> Zur Gesch. der Disputationen und des chr.-jüd. Religionsgesprächs überhaupt vgl. G. Lindeskog: Die Jesusfrage im neuzeitl. Judentum (1938), S. 10 ff.; H. J. Schoeps: Jüd.-christl. Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten (1937); O. S. Rankin: Jewish Religious Polemic (1955).

## *Die Christen gebrauchen das AT falsch*

Die hl. Schrift des AT ist Christen und Juden gemeinsam, aber verschieden waren seit jeher die Auslegungsmethoden und Deutungen auf beiden Seiten. Während die Kirche seit Origenes sich bewußt der allegorischen Methode verschrieben hatte, verblieb das Judentum, das zwar die Allegorie in der Exegese auch kannte, doch im ganzen bei der durch die Tradition fixierten Auslegung. Erst die Kabbala hat auch den «mystischen» Sinn der Schrift zum Prinzip erhoben. So hat jede Auseinandersetzung zwischen den beiden Parteien hier, im AT und seiner Deutung, ihre Wurzel: nämlich in den von der Kirche beanspruchten messianischen oder für messianisch gehaltenen Weissagungen, in der Feststellung, daß der Messias bereits gekommen *ist*, und in dem Widerspruch der Synagoge: die Weissagungen gehen *nicht* auf Jesus, der Messias ist noch *nicht* gekommen. Das Jahrhundert *T.s* hat diesen Tatbestand kompliziert: das reformatorische Schriftprinzip und die darauf gegründete Exegese der Bibel hat ihn auf der einen Seite verschärft — der Biblizismus machte sich geltend —, auf der andern in Unsicherheit versetzt — die traditionelle und mehr oder weniger einheitliche Auslegung der alten Kirche war erschüttert und dem Individuum preisgegeben. So vermag *T.*, angeleitet durch die Bibelauslegung der Antitrinitarier, mehr als seine Vorgänger den Gegnern auf diesem Gebiet zwei Fehler vorzuhalten: 1. die Vernachlässigung des Zusammenhangs der angeblichen Weissagungsstellen; 2. die Unkenntnis der Geschichte, d. h. den historischen Irrtum, und bei diesem hauptsächlich den Irrtum in der Chronologie. «Ihr Christen habt die Gewohnheit, bei all euren Angriffen und Widerlegungen Beweise für euren Glauben (nur) aus einem *Teil* der Worte der Propheten beizubringen, ohne die Absicht, sie genau zu verstehen, und ohne weder die unmittelbar vorangehenden noch die darauffolgenden noch andere ähnliche bei den Propheten vorkommende Worte zu beachten, weil eure Absicht nicht auf Erkenntnis der Wahrheit, sondern auf Rechthaberei **לנצח** gerichtet ist» (I, 13/17). So berufen sich die Christen auf Gen. 12, 2 «Ich will dich segnen, und du sollst ein Segen sein», unter Deutung auf Christus und seine Gläubigen, während der Zusammenhang vorher und nachher auf

Israel weist und der Segen darin besteht, daß Israel die Völker mit Gottes Existenz, Einheit, Vorsehung und Allmacht bekannt gemacht hat (a. a. O., Mal. 1, 11). «Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang usw.» deuten die Christen auf die Wohlgefälligkeit des Christenglaubens vor Gott, aber zur Zeit des Mal'achi existierte ja der christliche Glaube noch gar nicht, und Mal'achi will nur auf den Unwert der Opfer frevlerischer Israeliten hinweisen (I, 38/227). Die Zeitrechnung der Weihnachtsgeschichte in Lc. 2, 7 ist unrichtig, fällt doch nach dem christlichen Kalender Mariä Empfängnis auf den 8. Dezember, die Geburt Jesu aber auf den 25. desselben Monats, das wären nur 17 Tage zwischen Empfängnis und Geburt! Darum wollen einige Christen den 8. Dezember lieber als Empfängnis der *Mutter* Mariä annehmen — aber weshalb nennen sie da den Tag «Mariä Empfängnis», und wozu sollten sie sie feiern, da die Geburt der Maria nach ihrer Ansicht ja eine natürliche, die Jesu aber eine übernatürliche gewesen sein soll? (II, 32/312). Unmöglich können die Juden zu Jesus so geredet haben, wie es Jh. 2, 18ff. berichtet (Wiederaufbau des Tempels in 3 Tagen); denn jener Tempel war derjenige des Herodes, der laut Josippon (c. 65) (den *T.* für den echten Josephus hält) nicht länger als 37 Jahre regiert und zur Errichtung jenes Tempels, ebenfalls nach Josippon (c. 55) 8 Jahre gebraucht hat. Die 46 Baujahre bei Jh. sind also völliger Irrtum טעות גמורה (II, 43/316).

Ein unerschöpfliches Feld der Kritik für die jüdischen Polemiker bot von jeher das Thema *Vetus Testamentum in novo*, d. s. die alttestamentlichen Zitate im NT, und zwar soweit deren Wortlaut von den neutestamentlichen Autoren verändert ist. Da dies bekanntlich recht häufig der Fall ist, einmal, weil die neutestamentl. Schriftsteller nicht den masoretischen Text kannten, wie er uns heute vorliegt, oder die LXX-Übersetzung benutzten, oder weil sie aus dem Gedächtnis zitierten, was ihnen nur ungefähr geläufig war, kann *T.* ganze Seiten mit dem Nachweis falscher Zitate füllen. Freilich ist ihm der LXX-Text fremd (er erwähnt ihn überhaupt nicht<sup>15</sup>), nicht weniger fremd mußten ihm auch unsere neuzeitlichen

---

<sup>15</sup> Dies ist insofern verwunderlich, als die antitrinitarischen Exegeten von der Benützung der LXX im NT wußten, vgl. Mich. Servete: Wiederherst. d. chr. Rel., hg. v. Spieß, I, 94.

Probleme der Textüberlieferung und des Verhältnisses der Übersetzungen zum Urtext sein. Aber auch nach Abzug dieser Fehlerquellen bleiben noch genug Stellen, an denen moderne Forschung *T.* Recht geben muß. Und *T.* wirft hier dem Gegner nicht nur *Unkenntnis* der Bibel, sondern auch gelegentliche *Fälschung* vor — womit er einen Vorwurf aufnimmt, den sich Juden und Christen schon seit dem 2. Jh. gegenseitig gemacht haben<sup>16</sup>. «Wollt ihr (Christen) erkennen, ob ihr die Wahrheit habt oder nicht, so lest die Zitate eurer Evangelisten bei den Propheten nach und seht zu, ob sie wirklich zum Erweis der christlichen Lehre dienen. Einmal haben die Propheten an Christus gar nicht gedacht, ein andermal setzen die Christen etwas hinzu oder lassen etwas weg, um die prophetischen Stellen ihrem Glauben anzupassen, und man sucht das Zitat dann dort vergeblich, oder sie führen sie in anderm Sinne an, als sie gemeint sind» (I, 45/262 ff.).

Aus den zahllosen Belegen, die *T.* hierfür bringt, nur folgende: Act. 7,5 hat der Verfasser bei der Aufzählung der Stämme Israels den Stamm Dan weggelassen und statt seiner Manasse aufgeführt, obwohl dieser schon im Stamm Josef miteinbegriffen war; «er wußte also nicht, was sogar die Schulkinder wissen», und man sieht an derartigen Zeichen der Unwissenheit, daß das NT «von hohlköpfigen und extravaganten Männern» **אנשים ריקים ופוחזים** geschrieben worden ist, denen die einfachsten Tatsachen der Bibel fremd sind (II, 99/353), die nicht einmal im Pentateuch und in den Propheten zu Hause sind (I, 45/262). — Bei seinem Auftreten in der Synagoge von Kapernaum (Lc. 4, 17ff.) zitiert Jesus anders, als Jes. 61, 1f. zu lesen ist: «den Blinden das Gesicht» fehlt bei Jesaja, andererseits hat Lc. den «Tag der Rache unseres Gottes» weggelassen, und endlich meint der Prophet nicht Jesus, sondern sich selbst (II, 30/313). Die 30 Silberlinge des Judas (Mt. 27, 9)

<sup>16</sup> Justinus, der kein Hebräisch konnte und die LXX benutzte, warf den jüdischen Gelehrten Ausmerzung von Weissagungen auf Christus vor, Dial. 71—75; Muhammad erklärte — wohl im Gefolge gnostischer Einwände gegen Juden und chr. Kirche — Bibelstellen für gefälscht, arab. tahrif, Qor. II, 70, III, 41, u. ö. Mainzer römisch-kath. Theologen forderten im J. 1510 während des Reuchlinschen Streites Korrektur des hebr. AT nach dem Texte der Vulgata, weil die Juden ihre Bibel gefälscht hätten, Dubnow, Weltgesch. d. jd. V., VI, 195.

sind fälschlich aus Sach. 11, 12f. herausgelesen; dort ist ein Gleichnis gemeint (II, 251/203). Mt. hat in seinem Stammbaum Jesu — abgesehen von Namensänderungen, Mt. 1, 8 gegen I. Chr. 11, 12 — *absichtlich* 3 Generationen ausgelassen, um mit der Zahl 14 eine besondere göttliche Fügung vorzutäuschen; ebenso willkürlich verfährt er mit den angeblich 14 Generationen vom babylonischen Exil bis auf Jesus. — Mt. läßt Christus von einer Jungfrau geboren werden, um die Erfüllung von Jes. 7, 14 (wo «junge Frau» steht) vorzutäuschen. — Mt. 2, 14 «aus Ägypten rief ich meinen Sohn» geht in Hos. 11, 1 auf Israel (II, 4/289). Mt. zitiert also falsch und deutet falsch, und zwar mit Bewußtsein. — Mt. 2, 23 «er soll Nazarenus heißen» findet sich nirgendwo im AT (II, 4/289), ebensowenig Mt. 5,43 «du sollst deinen Feind hassen», im Gegenteil befehlen Stellen wie Ex. 23, 4f., Lev. 19, 17f., Prov. 25, 21, daß man dem Feinde helfen soll (II, 11/294). Auch in Hebr. 10, 5 hat T. den Schreiber mit einer absichtlichen Fälschung im Verdacht: er hat die «Ohren» in Ps. 40, 7 durch den «Leib» ersetzt, um damit einen Beleg für die Opferung des Leibes Jesu zu bekommen (II, 98/353). — Eph. 4, 8 steht jetzt «gespendet», es heißt aber laut Ps. 68, 19 «erhalten», also das Gegenteil (II, 91/346). — I. Cor. 15, 54f. (nach LXX: «Der Tod ist verschlungen in den Sieg») lautet in Jes. 25, 8, Hos. 13, 14, ganz anders und ist dazu falsch übersetzt, denn נְצָר heißt «auf ewig» (II, 87/344). Gal. 3, 16 nimmt Paulus den Singular des Kollektivs עֲדָה «Nachkommen» als «ein Nachkomme», während er doch wissen mußte, daß es zwar der Form nach Singular, der Bedeutung nach aber ein Kollektiv ist (II, 90/345). Gal. 9, 13 «verflucht, wer am Holze hängt» gibt Dt. 21, 23 falsch wieder; richtig heißt es «eine Geringschätzung Gottes ist ein Gehenkter» (II, 89/344f.). In Hebr. 1 stellt der Verfasser Jesus *höher* als die Engel, in Hebr. 2, 7 stellt er ihn den Engeln *nach!* dann aber können die Engel Jesus nicht anbeten. Er hat also den Ps. 8, auf den er sich beruft, mutwillig auf Jesus bezogen und mißdeutet. Die richtige Deutung ist, daß der Mensch, obwohl sterblich, durch seine unsterbliche Seele den Engeln ähnlich ist, durch seinen Leib jedoch, der aus niederer Materie zusammengefügt ist, den Engeln wiederum nachsteht (II, 96/348).

Durch die Kritik der christologischen Weissagungen, vor allem

aber durch die Forderung, einen Bibelvers aus seinem Zusammenhang zu deuten, ist *T.* ein Vorläufer modernen Bibelverständnisses. Freilich hat er dabei, genau wie die moderne Exegese, keinen so einfachen Standort, wie es zunächst scheinen könnte; denn bekanntlich ist ja das historische Verständnis niemals allein entscheidend für die religiöse Sinndeutung, die sich durch die Tradition an den Kanon angeschlossen hat. Und noch weniger konnte *T.* ahnen, daß dereinst sogar die religionsgeschichtliche Methode selbst der traditionellen Sinndeutung gelegentlich eine uralte Berechtigung nachweisen würde, wie in dem zuletzt angeführten Falle des Ps. 8, in dem die kirchliche Deutung des «Menschen» auf Christus in der Tat einen größeren Hintergrund besitzt, insofern der Mensch als Geschöpf hier mit dem Mythos vom Urmenschen Berührungspunkte zeigt, der Aspekt also weiter ist, als man auf den ersten Blick vermutet. Darum werden für die christliche Betrachtung die «Weissagungen» des AT, wo sie wirklich auf einen Messias bezüglich sind, immer wieder in einem existentiellen Sinn als «Weissagungen auf Christus» genommen werden<sup>17</sup>.

### *Christliche Lehre und christliches Leben widersprechen einander*

Wie keiner seiner Vorgänger in der Apologetik und Polemik hat *T.* durch genaues und erschöpfendes Studium des NT und der christlichen Kirchengeschichte — soweit ihm das bei seinen Hilfsmitteln möglich war — die *Widersprüche* der neutestamentlichen Schriftsteller untereinander, als auch zwischen NT und Kirche und schließlich, praktisch, zwischen den Forderungen des Evangeliums und dem christlichen Leben gegeneinander auszuspielen versucht. In der Breite, die dies Thema bei *T.* einnimmt, entstammt es wohl, besonders in seinen beiden letzten Punkten, der reformatorischen

---

<sup>17</sup> In ähnlicher Lage befindet sich der heutige Christ etwa bei einem Werk wie dem von S. Pick: *Die auf Jesus gedeuteten Stellen des Alten Testaments* (1923), in dem der Vf. zwar die christologische Auslegung als wissenschaftlich nicht berechtigt nachzuweisen imstande ist, aber übersieht, daß die «wissenschaftliche» Berechtigung hier nicht der einzige Gesichtspunkt sein kann.

und noch mehr der sektiererischen Kritik: die Reformation hatte das kirchliche Bewußtsein so sehr erschüttert, daß sich Bibel und Dogma, Bibel und Kirche, Bibel und Tradition nicht mehr deckten.

Die Evangelisten *widersprechen sich untereinander*. So berichtet jeder Evangelist anders über die Salbung in Bethanien, Mt. 16, Mc. 4, Lc. 7, Jh. 12 (II, 23/301). — Johannes der Täufer hat laut Jh. 1, 21 bestritten, der wiedergekehrte Elias zu sein; das steht mit Mt. 11, 13 und 17, 12f. in Widerspruch (II, 41/316). — Hier wendet ein Christ ein, daß auch die Propheten des AT Widersprüche und Widerrufe aufweisen: so hat Samuel vor Saul zu leugnen versucht, indem er vorgab, sich zum Opfern zu begeben, während er in Wahrheit hinging, um David zum König zu salben. Desgleichen hat hier Johannes der Täufer zwar geleugnet, Elias zu sein, war es aber doch. Darauf T.: Samuel hat nicht vor David, sondern vor Saul geleugnet — dementsprechend müßte hier Johannes vor Israel leugnen, das doch an seine Sendung glaubte (II, 41/316). — Jac. 2, 14ff. stellt die Werke über den Glauben; wie anders Paulus in Rm. 3, Gal. 2, Hebr. 11! Die Apostel widersprechen sich also gegenseitig und speziell Paulus widerspricht dem göttlichen Gesetz Dt. 6,25 (II, 93/346). — Nach Act. 16,3 hat Paulus den Timotheus beschnitten, im Widerspruch zur christlichen Lehre von der vorübergehenden Bedeutung der Beschneidung, die Jesus aufgehoben habe. Zudem muß doch Paulus selbst, als ehemaliger Jude, beschnitten gewesen sein! Weshalb lehrt er da nicht die andern, das mosaische Gebot zu halten, und weshalb vollzieht er an Timotheus einen von ihm für überholt erklärt Ritus? (II, 74/338).

Auch verdeckten Widersprüchen will T. zu Leibe gehen, *wobei er die Historisierung des Mythos in der christlichen Orthodoxie als schwache Stelle benutzt*: Wenn der Engel Gabriel der Maria den Sohn Gottes angekündigt hat (Lc. 1, 26ff.), warum hat sie nachher mit ihren anderen Söhnen nicht auf ihn gehört? Gerade sie hätte doch vornean sitzen müssen, wenn er lehrte! Aber sie wollte nicht einmal das Haus betreten, in dem er weilte (Mc. 3,31.) Seine eigenen Brüder glaubten nicht an ihn (Jh. 7,5), was wiederum Gal. 1,18 widerspricht, wonach ein Bruder Jesu, Jakobus, Apostel gewesen ist (II, 88/344). Warum erzählte Maria ihnen nicht, was sie von dem Engel erfahren hatte? Und warum hielt sich der Engel nicht

an die Weissagung des Jesaja, zitiert in Mt. 1, 32, ihren Sohn Immanuel zu nennen, anstatt Jesus, wie er nachher genannt wurde? Warum hat Gott Jesu nicht den Thron Davids gegeben, wie hier verheißen wurde? Wie aber konnte David Jesu Vorfahre sein, wenn Josef gar nicht sein leiblicher Vater ist, der Stammbaum also eine Unterbrechung erlitten hat? (II, 32/316). Mit derartigen Einwänden nimmt T. die spätere rationalistische Kritik vorweg und bereitet moderner Bibelkritik den Weg, jener Kritik, die die Orthodoxie im Laufe der Zeit genötigt hat, festere Positionen als die der historischen Tatsächlichkeit des Mythos zu beziehen.

Aber die Forderungen des Evangeliums stehen auch im Widerspruch zum christlichen Leben: *die Christen erfüllen ihr eigenes Gesetz nicht* (I, 16/110)<sup>18</sup>. Paulus kritisiert sich selbst (I. Cor. 17, 18ff., Gal. 5, 3 — II, 93/346). In I. Cor. 5, 1ff., beschuldigt Paulus die Korinther der Übertretung des Keuschheitsgebotes, dies Gebot steht jedoch im AT (Lev. 18, 8 u. ö.); Paulus und die Christen sind also vom mosaischen Gesetz *nicht* befreit (II, 83/342). Die christliche Auslegung deutet Gen. 3, 15 (den Feind in die Ferse stechen) als die Besiegung der Sünde durch Christus — aber in Rm. 16, 20, Thess. 2, 18 muß Paulus zugeben, daß die Sünde nach wie vor Gewalt hat, und zwar auch über die Apostel und Jünger Jesu (II, 82/342).

Infolge der inneren Widersprüche der christlichen Lehre sind *die Christen auch ihres Kanons nicht sicher*; der neutestamentliche Kanon ist in den Augen T.s höchst fragwürdig. Das zeigt sich vornehmlich darin, daß man die Verfasser neutestamentlicher Schriften zum großen Teil nicht kennt: so ist der Verfasser des Hebräerbriefes unbekannt, und die christliche Tradition streitet sich um seine Person, wie dies T. der antitrinitarischen Literatur entnimmt: ist es Lc., Apollos oder Paulus? Auch *Simon Budny*, der sozinianische Gewährsmann T.s, stellt in seiner Schrift «Obrony» fest, daß der Hebräerbrief in der christlichen Kirche einst nicht anerkannt worden ist (II, 94/346). Die Christen selbst haben den Kanon nicht anerkannt, indem sie Zusätze zum Evangelium gemacht haben,

<sup>18</sup> Alter Vorwurf, schon im Sefer ha-berit der beiden Qimhiden (nach 1150): die Gebote, bes. das 5. und 6., befolgen die Juden besser als die Christen, ebenso das der Nächstenliebe.

z. B. durch Einführung des Sonntags, der im NT nicht genannt ist, oder Abstriche, z. B. durch Bestreitung der Gültigkeit der noachidischen Gebote, die nach Act. 15, 20 von ihnen gehalten werden müßten (II, 100/353)<sup>19</sup>.

### *Israel und die Kirche*

Wie die jüdische Apologetik des Mittelalters, so sieht sich auch T. der christlichen Lehre von der *Kirche als der heilsgeschichtlichen Fortsetzung, Ablösung und Überwindung des Judentums* gegenüber; man könnte diese These der Christen als *argumentum e historia* bezeichnen: die Heilsgeschichte hat das Urteil gesprochen, Gott hat, so lehren es die geschichtlichen Ereignisse, Israel verworfen, seine Erbin ist die Kirche, das *Ισραὴλ κατὰ πνεῦμα*, das nach der Theorie des jüdischen Renegaten Hieronymus di Santa Fé (auf der Disputation von Tortosa 1413/14 Wortführer der Christen) überall da gemeint ist, wo im AT die Bilder von Berg, Zelt, Tempel, Haus Gottes, Zion, Jerusalem auftauchen. Nachdem Paulus diesen Gedankengängen vorgearbeitet hat, sind sie das beständige Thema der christlichen Theologen vom Altertum bis in die Neuzeit geworden: die Kirche ist das wahre Israel (*Justin* Dial., 123, 7), nicht die Juden (a. a. O., 134, 1ff.). Die Christen, nicht die Juden sind das auserwählte Volk, *Tertullian* adv. *Judaeos* 3 s. f. Durch die Zerstörung Jerusalems hat die jüdische Religion ihr Daseinsrecht eingebüßt, *Chrysostomus*, Hom. in Mt. (1, 17—22) IV, 1. Christen und Muslime sehen vereint die Zerstörung des Tempels als Beweis der Abwendung der göttlichen Gnade vom jüdischen Volke an. Die jüdischen Leiden sind eine *Strafe für das Verhalten der Juden gegen Christus* (*Justin* Apol. 47 u. ö.). Anders formuliert: das jüdische Königtum ist durch dasjenige Christi abgelöst. Eine Vergrößerung dieses Satzes, gleichsam zum *argumentum e potestate* oder *e prosperitate* liegt vor, wenn es heißt: Israel, das einst erwählte, ist jetzt ohne Macht, und eben seine *Machtlosigkeit* ist ein *Zeichen seiner Verworfenheit*.

---

<sup>19</sup> An solchen und ähnlichen Stellen dürfte auch Einfluß der russischen *židovstvujuščaja jeresj* (s. o., S. 8) vorliegen, die ihrerseits vielleicht auf Hussiten aus der Moldau zurückgeht.

Dem hält T. entgegen: auch *vor* Jesus hat es Gottesleugner und Götzendiener gegeben, und auch *nach* ihm hat man nicht überall an ihn geglaubt, und zwar waren es Christen selber, die Jesus verworfen und Christen verfolgt haben! Zunächst war es die römische Obrigkeit — nicht etwa die Juden! —, die die Christen verfolgte: Nero tötete den Petrus und den Paulus, Decius ließ den heiligen Laurentius lebendig rösten, die Cäsaren verfolgten die Kirche und mordeten die Päpste. Erst Kaiser Konstantin, 300 n. Chr., «schrieb die christliche Lehre vor» קקח; T. will sagen, er erhob sie zur verbindlichen Staatsreligion (darauf bezieht T. Dan. 11, 18). Darauf verfaßte Arius «ein Buch mit Einwänden und Antworten», das Konstantin verwarf, während seine Nachkommen «sich dem Arius anschlossen», und noch heute gibt es Arianer<sup>20</sup> (I, 2/39). Die heidnischen Preußen zerstückelten den Wojtjech<sup>21</sup>, Bischof von Prag, als er 990 n. Chr. als Missionar zu ihnen kam; erst um 1400 und noch später wurden sie Christen. Noch heute gibt es die Sekte der Minim מינימ unter den Christen<sup>22</sup>. Die griechischen Christen erweisen den Heiligenbildern und den Hostien göttliche Ehren, was gegen die Lehre Jesu und der Apostel ist. 500 Jahre lang (!) hielten die Christen, wie auch Jesus und die Seinen, den Sabbat, der für die jüdische Frömmigkeit so wichtig ist, und erst auf päpstliche Anordnung (!) wurde er durch den Sonntag verdrängt<sup>23</sup>. Die Christen haben also dem NT entgegengehandelt, s. Act. 22, 18f. Wenn die Christen behaupten, sogar die Patriarchen seien in der ewigen Verdammnis (weil sie Christus nicht gekannt

<sup>20</sup> Dies war damals die Bezeichnung für die Antitrinitarier bei ihren Gegnern, neben anderen wie *judaizantes*.

<sup>21</sup> So ist וויתך zu lesen, nach dem in Böhmen weit verbreiteten Namen; Wojtjech, in Deutschland u. d. N. des hl. Adalbert v. Prag bekannt, vgl. M. Vischer: Jan Hus (1940), I, 126, wurde 997 Märtyrer als Missionar in Samland.

<sup>22</sup> T. meint vielleicht die Waldenser; *minim* ist ein alter Sammelname für gnostische Häretiker aller Art, einschl. der Christen, bes. der Judenchristen.

<sup>23</sup> Hier richtet sich T. nach den Angaben des *Semah David*, der Chronik des David Gans, wonach das Konzil von Nicäa den Sonntag eingeführt habe, II, 5088, und nach Josef Albo, *Iqqarim*, III, 25; was nur insofern zutrifft, als Konstantin I. den Sonntag zum staatlichen Feiertag erhoben hat, der Heiden und Christen längst gemeinsam war.

haben), dann widersprechen sie Lc. 16, 23, wonach Abraham sich unter den Seligen des Paradieses befindet. Daraus folgt, daß auch vor Jesu Erscheinen die Gerechten ins Paradies, die Frevler in die Hölle gekommen sind (II, 39/316).

Die Christen behaupten, seit Christus dürften sich die Juden gar nicht mehr auf die Propheten berufen, da deren Prophezeiungen schon zur Zeit des Zweiten Tempels erfüllt gewesen seien, unter Berufung auf Mt. 11, 13: «Alle Propheten und das Gesetz haben bis auf Johannes geweissagt.» T. hingegen ist der Meinung, daß ein großer Teil der Prophetie sich auf das jüdische Exil der *Gegenwart* beziehe, das «eine außerordentliche Zerstreuung und unermeßliche Diaspora» פֹזֶר נְמָלָא וַהֲתֹזֵחַ בְּלִתְיַ מְשׁוּעָרָת darstellt; *Josippon* (c. 87) hat diese Zerstreuung in alle Länder nach T. maßgeblich beschrieben. Oder wie will man Dt. 28, 64, Ez. 22, 15, Am. 1, 6; 9, Thr. 4, 22 auf ein anderes Exil beziehen? Die Christen sagen freilich, bei früheren Exiliierungen habe Gott den Propheten wenigstens den Termin der Erlösung bekanntgegeben, bei dem jetzigen Exil nicht; ein vornehmer Lutheraner stellt fest: der Christenglaube besteht nun schon 1500 Jahre, also muß er Gott wohlgefällig sein, sonst wäre er, laut Act. 5, 34, schon längst dahin! T. bezweifelt, daß der dort genannte Gamaliel nach jüdischen Grundsätzen als glaubwürdig angesehen werden könne; jedenfalls hat er dort nur nach eigener Ansicht gesprochen. Auch die heidnischen Religionen bestehen ja seit der vorabrahamischen Zeit bis heute, d. h. mehr als 3000 Jahre, und niemand wird daraus auf ihre Gottwohlgefälligkeit schließen! Ja, der Götzendienst soll nach prophetischer Weissagung (Jer. 2, 18) bis in die Tage des Messias währen. Auch das Papsttum besteht dem Luthertum zum Trotz weiter; welcher Lutheraner würde daraus Gottes Wohlgefallen am Papsttum folgern? (I, 4/41). Die lange Dauer des gegenwärtigen Exils kommt von den vielen Sünden Israels, denn die Erlösung hängt von seiner Umkehr ab (I, 7/66). Auch dem Abraham wurde das Ende seiner Leiden geoffenbart (Gen. 15, 13)<sup>24</sup>, sonst hätte ihm Gott ja keine Nachkommen verheißen. Darum hat Gott den Endtermin der gegenwärtigen Leiden

---

<sup>24</sup> T. stellt, nach dem rabbin. Auslegungsprinzip des «umgestellten Verses», des sog. *miqra mesoras*, die 400 Jahre voran, vgl. Bacher: *Agada d. Tannaiten* (1903), I, 2.

sogar den Propheten verborgen (Dt. 32, 34). Auch das Ende des babylonischen Exils war nicht genau bekannt, da es zweimal, mit einem Unterschied von 21 Jahren, geoffenbart worden ist (Jer. 29, 10 u. Dan. 9, 2), um wieviel weniger das Ende des gegenwärtigen, obwohl es Dan. 7, 15; 12, 7 angedeutet wird. Auch Jesus gab in Act. 1, 6 keine bestimmte Antwort betreffs der Wiedererrichtung des Reiches Israels (wobei er nebenbei zu erkennen gab, daß er nicht der Messias sei, zu dessen Aufgaben ja die Wiederherstellung dieses Reiches gehört — I, 7/71). — Nach christlicher Auffassung soll Lev. 26, 38, Israels endgültigen Untergang beweisen; aber das dort gebrauchte **אָבֹל** heißt nicht nur «untergehen», sondern auch «verstoßen» (I, 7/73). Besäße Christus die Macht, die ihm die Christen zuschreiben, warum beendet er nicht jetzt schon das jüdische Exil? Kann er die Patriarchen Israels aus der Hölle erlösen, weshalb nicht auch die Juden der Gegenwart? (I, 7/75).

Eine Variante dieses Themas ist die christliche Behauptung, das jüdische Königtum sei durch Jesus abgelöst. Hier spielt das seit alters (schon bei Justin Apol. I, 32f.) bis zum Überdruß<sup>25</sup> zwischen Christen und Juden erörterte Thema des *Šilo* נְשֵׁל (Gen. 49, 10) die Hauptrolle. *T.* richtet sich nach der Auslegung des *Nachmanides* auf der Disputation von Barcelona<sup>26</sup> gegen *Fra Paolo*: dort leitete Nachmanides das Geheimwort *Šilo* von *šilja* «Nachgeburt» ab. So deutet auch *T.* unter Hinweis auf Dt. 28, 57, *be-šiljatah* und Targ. Onq. *bi-ze'ér benāhā* «mit ihrem jüngsten Kind» *Šilo* «vielleicht als seinen jüngsten, d. h. spätesten Sohn», womit der erste Messias gemeint ist (I, 14/103). Die Christen beziehen freilich den Geheimnamen *Šilo* auf Jesus, und das von Juda gewichene Szepter auf sein Königtum. Aber da ja nach ihrer Behauptung Jesus selbst König der Juden sein soll, wie konnte da das Szepter von Juda gewichen sein? In Wahrheit war es schon seit Nebukadnezar von Juda gewichen, denn die Hasmonäer waren nicht Könige von Juda, sondern Priester vom Stämme Levi, und das nach ihnen regierende Haus des Herodes stammte von Sklaven ab und regierte bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels (I, 14/100).

<sup>25</sup> Siehe bei Rankin, a. a. O., 181 u. 201 f., Rittangel, bei Wagenseil, a. a. O., c. 2.

<sup>26</sup> Vgl. dazu A. Geiger: *Qōbes wikkūhīm* (1844).

Übrigens war Jesus keineswegs König, denn zu seiner Zeit regierte der römische Kaiser (Lc. 3, 1, Jh. 19, 15); wer sollte ihn auch zum König eingesetzt und wo sollte er residiert haben? Der römische Kaiser war ja auch der Urheber seines Todes, und das Römische Reich besteht heute noch (als Hl. Römisches Reich deutscher Nation). Dies wendet *T.* gegen einen griechischen Christen ein und fügt für diesen noch besonders hinzu: euch Griechen ist ja die Herrschaft durch den türkischen Sultan genommen, und die gesamte Christenheit überhaupt hat ja viel Macht an den Islam verloren, so daß der Vorhalt, die Kirche bzw. das Königtum Jesu habe Israels Königtum abgelöst, auf die Christenheit selbst zurückfällt (I, 3/41). — Ein Lutheraner מכת מרטין לותר weist *T.* darauf hin, daß einst die Könige Israels andere unterwarfen, während jetzt die Christen die Juden unterworfen hätten (I, 5/44). Aber, so fragt *T.*, gehen Glück und Wahrheit ohne weiteres zusammen? (I, 4/41). Ruchlose haben oft das Los, das den Frommen gebührte, und umgekehrt (Jer. 12, 1, Prov. 3, 12). Nebukadnezar und Alexander d. Gr. waren vom Glück begünstigt und doch ohne die wahre Religion. Der Islam beherrscht jetzt (1590) drei Viertel der Welt, aber schwerlich werden ihm deswegen die Christen den Besitz der Wahrheit zugestehen, sondern mit den Juden darin einig sein, daß Muhammad eine Lügenreligion דת שקרות gestiftet hat (I, 5/44). — Die Christen machen geltend, daß die Juden, kehrten sie je ins Gelobte Land zurück, nicht mehr wüßten, welchem Stämme sie angehörten, während früher jeder seinen Stamm kannte. *T.* erinnert an Benjamin von Tudela<sup>27</sup> und andere jüdische Orientfahrer, die von der Existenz der verlorenen 10 Stämme berichten. In den christlichen und islamischen Ländern wohnen ja jetzt nur Juden, die dem Stämme Juda, Benjamin und einem Teil von Levi und der Aharoneniden angehören, und Juda und Benjamin haben sich nur deshalb vermischt, weil sie so weit zerstreut worden sind (I, 8/75). Auch die Juden hoffen, sagt *T.*, auf «eine Herde und einen Hirten» wie die Christen in Jh. 10, 16, nämlich auf die Einheit des Glaubens in der Zeit des Messias (Jes. 45, 23 u. ö.). Aber wann und wie wird das geschehen? Dann müßten ja von den vorhandenen drei Reli-

<sup>27</sup> Vgl. dessen *Masse'ot Binjamin*, c. 17 (bei Eisenstein: *Ośar massa'ot* 35 b) und c. 20 (a. a. O., 38 a).

gionen (Juden, Christen, Muslime) zwei zu bestehen aufhören! Nach Jes. 52, 1, kann die übrigbleibende nur die jüdische sein; denn die dort aufgeführten «Unbeschnittenen» sind die Christen und die «Unreinen» die Muslime (I, 44/255 ff.).

### *Gottessohnschaft und Messianität Jesu Christi*

Von den auf Jesus gedeuteten Weissagungen und ihrer Widerlegung durch T. war schon oben die Rede. Hier seien sie nur insofern erwähnt, als sie sich speziell auf das christologische Dogma beziehen. Vier Punkte sind es nach T., die die Weissagungsdoktrin in der Christologie der Kirche in Frage stellen: Jesu Abstammung, Jesu Taten, die Zeit seines Auftretens, das Ausbleiben der messianischen Verheißungen.

1. Jesus ist *nicht* Nachkomme Davids, da nicht von Josef gezeugt (Mt. 1, 25). Auch die Abstammung von Maria kann nicht ins Feld geführt werden, da der Stammbaum der Maria unbekannt ist<sup>28</sup>. Außerdem differieren die beiden Stammbäume bei Mt. und Lc. völlig voneinander.

2. Jesus sagt, er sei nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert (Mt. 10, 30), während der Messias ein Friedensbringer ist (Sach. 9, 10, Jes. 2, 4), und Frieden stiftet zwischen Verwandten (Mal. 3, 24). Jesus erklärt, dienen zu wollen, während der Messias ein Herrscher ist, vgl. Mt. 10, 28 mit Ps. 72, 11 u. a.

3. Die Propheten setzen das Kommen des Messias in die Endzeit (Jes. 2, 2 u. ö.), nicht mitten in den Ablauf der Geschichte, wie die Christen (II, 1/72).

4. Unter dem Messias wird es nur *ein* Reich, *einen* König geben, während jetzt viele Reiche und viele Könige mit vielerlei Gesetzgebungen bestehen; es wird nur *ein* Glaube und *eine* Religion sein, nämlich die Israels (I, 1/33).

Besondere Mühe wendet T. auf die Widerlegung der *wunderbaren Geburt Jesu*. Die Christen berufen sich auf Micha 5, 9 (Bethlehem

<sup>28</sup> Im 2. Teil des H. hat T. eine andere Beweisführung, um den Stammbaum Lc. 3, der bekanntlich von der alten Kirche als Stammbaum Mariä gedeutet wird, zu entkräften.

als Geburtsort des Messias) und weisen darauf hin, daß Bethlehem jetzt zerstört sei, also der Messias dort schon geboren sein müsse und nicht mehr in Zukunft dort geboren werden könne. Nach T. bezieht sich der Vers auf eine weit zurückliegende Vergangenheit, wie der Zusammenhang lehrt; in Bethlehem sind jahrtausendelang schon Menschen geboren worden, ohne daß dies etwas Besonderes gewesen wäre. Zudem war Jesus *nicht* Herrscher, wie der Messias in der Micha-Stelle genannt wird, sondern ist als einer der Geringsten zum Tode verurteilt worden. Es heißt auch nicht, daß der Messias aus Bethlehem stamme, sondern nur seine Vorfahren (I, 1). — Schon nach Mt. ist Jer. 31, 15 eine Weissagung auf den bethlehemitischen Kindermord. Aber auch hier führen die Christen, wie so oft, nur einen Teil der Prophetenworte an. Selbst der Christ Budny gibt hier zu, daß mit Ephraim nur die 10 Stämme gemeint sind (I, 28/186). — Die Geburtsgeschichte Jesu selbst, nach Mt., unterzieht T. einer «religionsgeschichtlichen» Betrachtung und erklärt sie als heidnischen Mythos<sup>28a</sup>. Nicht nur die Antitrinitarier legten ihm diesen Gedanken nahe, er hat auch selbst «in den christlichen Historien, die in ihrer Sprache Chroniken heißen», z. B. «in der großen Chronik in polnischer Sprache, hinter der Genealogie des Peres und Zerah, nahe am Anfang jenes Buches» gelesen, daß die Heiden an Geburten von Göttern aus Jungfrauen, ohne Verbindung von Mann und Frau, geglaubt haben; also *hat das Christentum dies von den heidnischen Vorfahren geerbt*, und nunmehr ist es ihm «zur zweiten Natur» טבע שמי geworden (I, Vorrede/29). — Auch philologisch läßt sich, meint T., die Geburt aus der Jungfrau, Jes. 7, 14 nach christlicher Deutung, nicht halten: ‘alma heißt gar nicht Jungfrau, sondern ist synonym zu *na’ara*, «Mädchen» (Gen. 24, 14. 43), und beides wird auch von einem Mädchen gebraucht, das schon Umgang mit Männern gehabt hat

<sup>28a</sup> Schon Tryphon hält dem Justin, Dial. 66, vor, daß die Jungfrauengeburt ein heidnisches Motiv sei; möglich, daß Josephus, Ant. 18, 3, 4, mit der Erzählung von Paulina und dem Gott Anubis auf solche Erklärung anspielt; die Sektierer der Reformationszeit greifen z. T. diese Betrachtung wieder auf, offenbar durch die Renaissance und die Beschäftigung mit dem klass. Altertum darauf hingeleitet; z. B. Sebastian Franck von Wörth, vgl. W. Peukert: Seb. Frank (1943), 253. Freilich tun dies die Spiritualisten in anderer Absicht als T.: der Glaube soll der Historie entzogen werden.

(Prov. 30, 19). In Jes. 7 will der Prophet lediglich dem furchtsamen König Mut zusprechen; aber was sollte es dann dem König nützen, wenn der Prophet ihm in seiner augenblicklichen Notlage einen Retter verheiße, der erst 500 Jahre später geboren wird? Die Weissagung von der Jungfrau bezieht sich auf die eigene Frau des Propheten (Jes. 8, 3), und die Stelle hat keinen Bezug auf die Endzeit (I, 21/132).<sup>29</sup> Der Name Immanuel ist nur symbolisch, wie andere derartige Namen (z. B. Eile-Beute, Raube-bald) bei demselben Propheten (I, 21/135). Außerdem heißt ja der Sohn der Maria der Verheißung zum Trotz nicht Immanuel, sondern Jesus (M. 1, 25 gegen Mt. 1, 23), ein Name, der, wie T. richtig erkennt, zu jener Zeit auch andern Juden eigen gewesen ist<sup>30</sup>; «daher ist der Name Jesu, wenn sie ihn aussprechen, keine Stütze für ihren Glauben<sup>31</sup>, heißt doch auch Josua ben Sira (Jesus Sirach) bei ihnen Jesus, der für sie (!) das Buch Ecclesiasticus geschrieben hat» (I, 21/141). Die Ähnlichkeit des Namens Jesus mit Esau<sup>32</sup> und die alte Gleichung Esau = Edom und Edom = Rom<sup>33</sup> zeigt, daß die Römer das Christentum durch einen edomitischen Mönch empfangen haben (!), in jüdischen Augen eine besondere Schande. Selbst Luther hat, wie T. einem Zitat im Kommentar *Simon Budnys* entnimmt, um die Fragwürdigkeit der alttestl. Zitate zum Anfang des Lebens Jesu gewußt: «Was die Beweise angeht, die die Evangelisten z. B. von der jungfräulichen Geburt, vom Weinen der Rahel, von der Berufung des Sohnes aus Ägypten usw. anführen, so sind

---

<sup>29</sup> Die moderne Religionsgeschichte deutet z. T. diese Stelle wieder auf den Mythos von der Geburt eines Gottes.

<sup>30</sup> Er erklärt die bei den Juden übliche Form *Ješu*, ohne 'ajin, aus dem griechischen *'Ιησοῦς*.

<sup>31</sup> Wegen des fehlenden 'ajin hat er nichts mehr mit der Wurzel *jš* hif. «erretten» zu tun, und ist überhaupt nichts Besonderes.

<sup>32</sup> Diese Beziehung scheint schon im Qoran durch arab. *'Isā* = Jesus vorgelegen zu haben.

<sup>33</sup> Alte Gleichung, nach Hieronymus zu Jes. 21, 11 f. dadurch entstanden, daß manche Rabbinen dort statt *duma* (Edom) *rūma* lesen und die Stelle gegen Rom deuten (Schürer). T. entnimmt die angeblichen Beziehungen zwischen Edom und Rom Josippon, c. 2, und Abravanel's Kommentar *Mašmī'a Ješū'ā*, wonach *Sefō*, der Enkel Esaus, der erste König von Rom war.

sie wohl gut zur Erinnerung, aber nicht zur Kontroverse» (I, 45/271). — Mt. 13, 55f., Lc. 6, 3, widerstreiten der wunderbaren Geburt; denn wie wäre Jesus sonst zu Brüdern und Schwestern gekommen? Auch heißt er (Mt. 1, 25) «Erstgeborener»; Maria hatte also mehrere Kinder (II, 3/288), und die Stammbäume Jesu in Mt. und Lc. haben nur Sinn, wenn er der Sohn Josefs war (II, 1/285). — Die Antitrinitarier halten an der wunderbaren Geburt fest: Jesus vom hl. Geist, wenn auch natürlicher Sohn einer natürlichen Mutter, *Servede* (a. a. O., I, 15); *T.* konnte also in diesem Punkte nur wenig von ihnen übernehmen!

Auch *Eigenschaften und Taten Jesu* sind für *T.* Beweise, daß er nicht Messias und nicht Gottes Sohn ist: er weiß nicht einmal den Termin des künftigen Reiches Israel (Act. 1, 6f.). Sein Gebet war vergeblich und wurde von Gott nicht angenommen. So bat er für die Juden am Kreuz, aber hätte Gott dieses Gebet erhört, so könnten die Juden nicht für den Tod Jesu gestraft worden sein, wie die Christen heute behaupten. Er ist auch kein Friedebringer, wie schon erwähnt, und seine Brüder glaubten nicht an ihn, weil sie seine Schliche *חכמולות* zu gut kannten (Mt. 13, 55 — II, 45/318). Seine Mutter und seine Brüder hörten ebensowenig auf ihn, wie er auf sie (Mc. 3, 31ff. und Par. II, 29/308), und dies, nachdem doch der Engel Gabriel Maria alles verkündet hatte, vornehmlich seine Eigenschaft als Sohn Gottes (Lc. 1, 26ff. — II, 32/308). Jesus hat geirrt, wenn er Johannes den Täufer als den wiedergekehrten Elias angesehen hat (Mt. 11, 13f., 17, 12f.), denn Johannes selber hat bestritten, Elias zu sein (Joh. 1, 21), und von diesen beiden Widersprüchen kann nur einer wahr sein. Der Einwand der Christen, Johannes habe sich aus Bescheidenheit nicht selbst offenbaren wollen, ist hinfällig, denn der wahre Gottgesandte hat keinen Grund, seine Sendung zu leugnen, und die alten Propheten haben sich auch zu der ihrigen bekannt (I, 39/230). Wäre Jesus Gott gewesen, so hätte er wissen müssen, daß der Feigenbaum (Mc. 11, 12ff.) keine Feigen trug, schon ehe er an ihn herantrat; und dazu bemerkt der Evangelist ausdrücklich, daß schon ein gewöhnlicher Mensch *הדיות* das wußte, einfach aus der Jahreszeit.

---

<sup>34</sup> עלי ידי כמר אדם.

Oder er hätte, als Gott, dem Feigenbaum gebieten müssen, der Natur zuwider Feigen hervorzubringen<sup>35</sup>. Aber *T.* räumt hier ein, worauf ihn auch ein Christ hinweist, daß diese Szene möglicherweise allegorisch gemeint sei (wie sie heute von den meisten Exegeten aufgefaßt wird!) (II, 30/308). — *T.* findet den Ausdruck «Menschen fangen» im Munde Jesu *anstößig* und knüpft daran die ironische Bemerkung, daß, wie die Fische im Netz sterben, so auch die im Netz des Christentums Gefangenen kein (ewiges) Leben haben werden — wobei er freilich übersieht, daß das Gleichnis vom Menschenfischen auf Jer. 16, 16 zurückgeht (II, 9/293). — Daß er selbst nicht Gott hat sein wollen, geht auch aus seiner Ablehnung der Antwort «guter Meister» hervor (Mt. 19, 16ff. — II, 19/298). Ein Gott könnte auch nicht versucht werden, wie es im Mt. 4 von Jesus erzählt wird (II, 7/290). In Jh. 17, 3 bestätigt Jesus selbst, daß nur der Eine Gott der wahre ist, ebenso Paulus in Tim. 1, 17 (II, 55/326). Auch der Maria Magdalena (Jh. 20, 17) bezeugt Jesus, daß er nicht Gott ist, vielmehr, daß alle Kinder Israels Gottes Söhne sind, nach Dt. 14, 1, und nach seiner Bemerkung «zu meinem und zu eurem Vater» (II, 58/326). Daß man ihn nachher für Gott hielt, kommt von der Einfalt der Menschen, die ja auch Paulus gelegentlich für einen Gott hielten (Act. 28, 2—6 — II, 76/338, vgl. II, 8). So stützen die Christen mit Ps. 110, 1 («setze dich zu meiner Rechten») die Zweinaturenlehre (I, 40/232), wonach Jesus wahrer Mensch und wahrer Gott zugleich sein soll. Schon an sich, sagt *T.*, spricht die Stelle von etwas ganz anderm: David weissagt in prophetischer Inspiration vom babylonischen Exil, das erst 420 Jahre nach seinem Tode beginnen sollte. Die Worte «zu meinem Herrn» gehen auf David selbst: er soll sich zur Rechten Gottes setzen, denn die Rechte Gottes streitet für ihn (Ps. 118, 5). Daß Melchisedek Priester war, wird nur erwähnt, weil Abraham ihm den Zehnten der Beute gegeben hat; sein Brot und Wein sind kein Opfer. Jesus kann schon deswegen nicht zur Rechten Gottes sitzen, weil Gott unkörperlich ist; und wäre Jesus Gott, so könnte er Gott keine Opfer bringen<sup>36</sup>. Auch in diesen Punkten nimmt *T.* die Be-

---

<sup>35</sup> Ähnliche Argumente bei Seb. Münster, a. a. O., 118.

<sup>36</sup> Auch diese Stelle ist ein alter Streitpunkt in der chr.-jüd. Kontroverse: Ep. Barn. 12, 10 bezieht sie auf Jesus als Davidsohn; Justin, Dial. 32, 6,

trachtung der religionsgeschichtlichen Schule des 20. Jahrhunderts vorweg. Der strikteste Gegenbeweis gegen die Gottheit Jesu ist aber für T.s undialektische Betrachtung der Verzweiflungsschrei Jesu am Kreuz: so schreit nur ein Mensch, der Gott in seiner Not anruft (II, 26/306). In Mt. 28, 18 (mir ist gegeben alle Gewalt) gesteht er, seine Gewalt von Gott empfangen zu haben, also ist er nicht selbst Gott. T. faßt dies alles dahin zusammen, daß Jesus sich nirgends Gott oder Gottessohn, sondern nur *Menschensohn* genannt habe, und das Prädikat der Gottheit ihm von den Christen beigelegt worden sei (I, 49/277; 50/279). Hier stand ihm viel Material aus den antitrinitarischen Schriften zur Verfügung, denn auch diese richten ja ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Widerlegung der Gottheit Christi. Der von den Christen auf Jesus bezogene *Menschensohn* (Dan. 7, 13) ist ein prophetischer Traum («im Gesichte der Nacht»), der nach T. einzeln auszudeuten ist: die Wolken als Zeichen der Schnelligkeit, die Heiligen als die Israeliten, das Reich des Messias als das fünfte nach den vier ersten. Nur ein Tor und Hinterhältiger שְׁקָעַתְהָ מ<sup>37</sup> kann das bestreiten. Der Menschensohn-Titel aber ist das Eingeständnis der Schwäche: der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege (Mt. 8, 18f. u. Par.). Wie bedürfte Gott eines Ortes zum Ausruhen, wo ihm die ganze Welt gehört (Ps. 42, 1? II, 12/244).

Auch die Passion Jesu erweist, daß nichts Göttliches im Spiele ist. Sach. 12, 10, handelt von einem, der im Kriege gegen Gog und Magog durchbohrt worden ist, nicht von Jesus (I, 38/198). Sach. 13,

7, weissagt nicht Jesu Tötung und der Jünger Zerstreuung (Mc. 14, 27), sondern lediglich die Niederlage der Könige der Erde und die Befreiung Israels (I, 37/225). Der «Knecht Gottes» (Jes. 53 u. ö.) kann schon deswegen nicht auf einen Gottmenschen bezogen werden, weil Gott nicht «Knecht» heißen kann; und wie sollte er

---

auf die Herrlichkeit des Christus, während die Juden, wie er sagt, sie auf den König Ḥizqijja deuten. Seb. Münster: Ev. sec. Matth. (1537), 123: Die Juden sagen: nirgends sagt der Vater zum Sohne Herr; David meint Abraham als seinen Herrn. Oder: die Juden wenden ein, wenn der Vers auf Jesus ginge, dann müßte ja Jesus gerade den Platz zur Rechten Gottes verlassen haben, um auf die Erde hinabzusteigen. Servede weist auf den Unterschied zwischen וְ u. וְאֶת: Vater u. Sohn sind unterschieden, a. a. O., I, 80.

<sup>37</sup> Nicht «Querkopf», wie Deutsch meint.

«erhöht» sein, wenn man ihn zum Tode verurteilt hat? Was soll die «langlebige Nachkommenschaft» (Jes. 53, 10), wenn Jesus keine Nachkommen hatte, und die Christen nur künsteln, indem sie seine Jünger als seine Nachkommen verstehen wollen? Auch das «lange Leben», das dem Knecht Gottes verheißen ist (Jes. 53, 8), läßt sich nicht auf die Gottheit אלהות umdeuten, denn Gott ist ewig, und zwischen Ewigkeit und Langlebigkeit besteht ein wesenhafter Unterschied. *T.* hält sich vielmehr an die herkömmliche jüdische Exegese, die den Gottesknecht auf Israel bezieht, also als Kollektivum auffaßt. Auf das Exil, nicht auf die Passion Jesu, gehen Worte wie «unsere Krankheit und unsere Schmerzen», auf Israels Erlösung die «Heilung» und «Genesung». Trägt doch gerade Israel die Leiden der Völker in besonderem Maße, weil es «das Herz der Völker<sup>38</sup>» ist; wie der Aderlaß heilsam auf den Körper wirkt, so wirken Israels Wunden heilsam auf die Völker (I, 22/150). Auch die polemische Tradition des Judentums wird für *T.* ein Beweis seiner Nichtmessianität: nach pHag. II, 2 ist Ješu, Schüler des Tannaiten Jehošua b. Peraṭja, mit seinem Lehrer vor der Verfolgung durch König Jannai (!) nach Ägypten geflohen (moderne Forschung identifiziert diesen Ješu *nicht* mit Jesus, denn R. Jehošua' und Jannai lebten ca. 100. Jahre vor Chr., s. Strack, Einl. i. d. Talm.<sup>5</sup> 117). — Jesus hat auch keineswegs, wie die Christen behaupten, sein Leiden *freiwillig* auf sich genommen, denn er bittet, der Kelch möge an ihm vorübergehen (Mt. 24, 39 und Par.), woraus man nebenbei ersieht, daß Vater und Sohn in ihrem Willen nicht übereinstimmen, also nicht eins sind (II, 24/301, vgl. I, 47). Wäre er nach Gottes Willen in den Tod gegangen, d. h. aus Gehorsam, so hätte er Gnade vor Gott finden müssen; war es aber sein eigener Wille (was *T.* nicht glaubt), weshalb war er da in Gethsemane «betrübt bis an den Tod» (Mt. 26, 39) und bat Gott, ihm das Leiden zu ersparen? (I, 47/275). Ist er aber gegen seinen Willen gekreuzigt worden, dann kann man ihn nicht Gott nennen, da er nicht imstande war, sich aus den Händen seiner Feinde zu befreien<sup>39</sup>. Deshalb muß man auf ihn das Wort des Ezechiel (28, 9)

---

<sup>38</sup> Der Ausdruck stammt aus dem *Kuzari*, II, 29 ff., des Jehuda ha-Lewi.

<sup>39</sup> Dieser Vorhalt ist bekanntlich schon den Evangelisten bekannt (Mc. 15, 31).

anwenden: «Du bist ein Mensch und kein Gott in der Hand dessen, der dich tötet.»

Hätte Jesus durch sein Leiden und Sterben die Christen erlöst, so brauchte kein Christ mehr ein gutes Werk zu tun, und nichts Böses würde ihnen schaden. Hier kopiert T. offensichtlich den römisch-katholischen Vorwurf gegen die Reformatoren: die guten Werke verachteten, heißt sich dem Quietismus verschreiben. Aber, sagt T., in I. Cor. 6, 5, wird das Werk Jesu den Gerechten zugute gehalten; es hat sich also durch Jesu Tod nichts geändert: auch im Christentum muß das gute Werk gelten, müssen die Gerechten Verdienste aufweisen und verfallen die Ungerechten der Verdammnis. Die sich aber auf Jesu Verdienste verlassen, ohne selber etwas Gutes zu tun, leben in falscher Hoffnung (I, 48/273).

### Trinität

Hier lagen T. die Argumente in Fülle vor, einsteils aus dem reichen Material der alten Disputationen, andererseits aus der Literatur der Antitrinitarier. Der Vorwurf der *Vielgötterei* gegen die christliche Trinitätslehre ist uralt<sup>40</sup>. Er ist für den jüdischen Frommen der nächstliegende und gewohnte. Aber verhältnismäßig neu ist die Feststellung T.s — auf Grund der Belehrung durch die Antitrinitarier —, daß sich in den Evangelien kein Hinweis darauf findet **לא מצינו בא"ג שום הוריה לאמונה בשלוש** (I, 50/297, vgl. I, 10). Trotzdem berufen sich die Christen auf Jh. 10, 38 (ich und der Vater sind eins) — aber dort fehlt die dritte Person der Gottheit. Sie könnten, meint T., ebensogut an die Fünfzehneinigkeit **אחדות החמשה עשר**, glauben, nämlich wenn sie der Dreieinigkeit die 12 Apostel hinzufügten (II, 52/324), wozu sie durch Mt. 10, 40: «Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat» berechtigt wären, denn da sind die Jünger ebenso eins mit Jesus wie Jesus mit Gott (II, 14/296).

Katholiken und Lutheraner berufen sich für die Trinität sogar auf das AT, nämlich auf die Pluralform *elohim* «Gott» in Gen. 1, 1; sie verstehen das Wort als Mehrzahl, während das singularische

---

<sup>40</sup> Schon bei Justin, Dial. 11, 1.

Prädikat **ברא** das Subjekt als Singular erweist und sonstige Pluralformen des Namens Gottes oder des Appellativums «Herr» (*adon*, *ba'al*) nichts als sog. Herrschaftsplurale sind, bei denen stets nur *einer* gemeint ist (Gen. 39, 20, Ex. 22, 14, Dt. 10, 17)<sup>41</sup>. Und dort ist keine Rede von der Trinität! Der Plural *elohim* ist nichts als ein *pluralis majesticus*, wie auch anderswo, wo z. B. die Könige von sich in der Mehrzahl sprechen (I, 9/78). Nicht anders verhält es sich mit dem Plural *na'ase* «läßt uns (Gott) Menschen machen» (Gen. 1, 26), denn in v. 27 steht wieder die Einzahl «er schuf» (I, 10/79).

Nach christlicher Lehre hat Gott die Worte vom Ebenbild zu den anderen Personen der Trinität gesprochen; nach T. jedoch nur zu den Engeln<sup>41</sup>, wie Gen. 3, 22; 11, 7<sup>42</sup>. «In unserem Bilde» בצלמנו bedeutet die menschliche Vernunft (Ps. 73, 20, Gen. 5, 3); «nach der Ähnlichkeit» כדמותנו geht auf das Äußere und meint: wie Gott die Welt leitet, so ähnlich mag sie der Mensch leiten (Ps. 8, 7 — I, 10/81).

Die Trinitätslehre ist also, folgert T., von späteren christlichen Theologen erdichtet<sup>43</sup> und aus der Luft gegriffen; sie ist «ohne wahrhaft prophetischen Beweis, widerspricht der göttlichen Tora, den Worten der Propheten, der menschlichen Vernunft und den meisten der Worte des Evangeliums», während die Tora Gott die Einheit zuerkennt (Dt. 6, 4 u. ö. — I, 10/82). Eine Personenzahl mehrheit in der Gottheit war von jeher für die jüdischen Theologen *šittuf* שיתוף, «Beigesellung», d. i., wie der islamische *širk* dem der *šittuf* entspricht, und dem er wohl auch nachgebildet ist,

<sup>41</sup> Dies hält schon der jüngere *Nissahon*, I, 7 (bei Wagenseil), den Christen entgegen; vgl. auch Midr. Ber. R. zu Gen. 8, 9, wo gnostische Spekulationen, die an die Pluralform anknüpfen, zurückgewiesen werden. Seb. Münster, a. a. O., 4, dreht den Spieß um und deutet gerade das singularische Prädikat zum pluralischen Subjekt als Hinweis auf die Einheit Gottes in der Trinität!

<sup>42</sup> Womit T. rabbinischer Exegese folgt, die ihrerseits den Gnostikern opponiert: Gott berät sich mit den Dienstengeln vor der Erschaffung des Menschen und sagt daher: «Lasset uns...» Seb. Münster, a. a. O., 4: «*Pater consilium init cum filio suo*» — ist eine Vermengung des antignostisch-jüdischen Standpunktes mit dem christlichen.

<sup>43</sup> So auch Servede, a. a. O., I, 27: Die törichten Einfälle unserer Trinitarier sind damals niemandem bekannt gewesen.

Polytheismus. Auch die «alten Häretiker» — und damit greift T. wieder auf die Religionsgeschichte zurück —, speziell die Gnostiker, דְבָרִים הַפְּכִים מִנִּים glaubten unter dem Eindruck von Antinomien, daß es zwei Gottheiten gebe, eine gute und eine böse; ihnen entgegnet Gott in der Tora (Dt. 33, 29, Jes. 45, 7)<sup>44</sup>. Aber auch die menschliche Vernunft postuliert die Einheit Gottes (I, 10/83). Zu diesem Zweck zieht T. die scholastische Religionsphilosophie heran<sup>45</sup>: Gottes Einheit ist nicht wie andere Einheiten zusammengesetzt, d. h. aus Teilen verbunden, uneigentlich, vielmehr eine wahre. Dann aber kann unmöglich  $1 = 3$  und  $3 = 1$  sein, ebenso wenig kann der Schöpfer aus Göttlichkeit und Körperlichkeit zusammengesetzt sein, denn das Zusammengesetzte bedürfte des Zusammensetzenden — dies speziell ein bei Bahja beliebter Beweis. Selbst die Religionsphilosophen gestehen Gott die Einheit zu und vermeiden es, von seiner Vielheit und Körperlichkeit zu sprechen מְרֹחִיקִי הַרְיבּוּי וְהַגְשָׁמוֹת. Sogar das NT (Mt. 12, 32 u. Par.) widerspricht deutlich der Trinität, denn dort ist der hl. Geist nicht eins mit dem Sohne<sup>46</sup>, folglich auch nicht die drei, folglich ist Jesus nicht Gott (Mc. 10, 18). Jesus will nur ein Abgesandter Gottes sein (Mc. 10, 40) oder ein Mensch (Jh. 8, 40). Auch Paulus nennt Jesum einen Menschen. Jesus nennt sich selbst Menschensohn, d. h. Mensch (Mt. 20, 18; 28). Im Hauptgebet der Christen, dem פָאָטֶר, d. i. Paternoster, läßt Jesus seine Jünger keineswegs zur Dreieinigkeit beten<sup>47</sup>. Er lehrt also nicht, zu ihm selbst oder zum hl. Geist beten, sondern zu Gott. Christliche Sektierer, die sich von den Katholiken und Lutheranern getrennt haben, verwerfen die Trinität und bekennen

---

<sup>44</sup> Mit Jes. 45, 7 hat T. in der Tat, ohne es zu ahnen, eine vom Propheten gegen den persischen Amphitheismus gerichtete Lösung getroffen, wovon der gnostische nur ein Nachfahre war; die Rabbinen haben, was T. geläufig sein mußte, sich oft genug mit der Gnosis auseinandergesetzt.

<sup>45</sup> Darüber konnte T. aus den *Hobot ha-lebabot* des Bahja b. Paquda, *Sa'ar ha-jihud*, c. 7, und aus Josef Albo, *Iqqarim*, II, 10 ff., genügend Stoff entnehmen; aber auch die Antitrinitarier halfen ihm hier weiter, vgl. Michael Servete, Wiederherstellung des Christentums, hg. v. B. Spieß (1892), I, 145. Demgegenüber die Kirche: *unus*, aber nicht *unicus*, sondern *trinus*, siehe Seb. Münster, a. a. O., 23.

<sup>46</sup> Worüber auch griechische Christen T. belehren konnten.

<sup>47</sup> T. zitiert das Vater-Unser nach der lukanischen Fassung.

sich zur Einheit Gottes; so, betont *T.*, vor allem die Sozинianer, die die Lehre von der Dreieinigkeit schlagend widerlegen, wie *Martin Czechowicz* in seinem polnischen «*Dialogus*», und zwar aus der hl. Schrift wie aus der Vernunft; *Czechowicz* hat noch eine Schrift «Drei Tage» verfaßt, in der er alle sog. Beweise für die Trinität aus den Evangelien ad absurdum geführt hat.

### *Gesetz und Evangelium*

Der Gegensatz von Gesetz und Evangelium, in den reformatorischen Kirchen mehr oder weniger zugespitzt und von den Sekten gelegentlich bis zu völliger Verwerfung des «Gesetzes» durchgeführt, bot *T.* schon deswegen günstige Ansätze zur Widerlegung, weil er den judenchristlichen Charakter der Urgemeinde, wie er im NT noch durchschimmert, wohl erkannt hat. Sowohl Jesus wie Paulus, stellt *T.* fest, erkennen das Gesetz noch irgendwie an, zumal die Lutheraner, ihrem Paulinismus entsprechend, den Gegensatz dialektisch fassen. *T.* versteht freilich als Jude das Gesetz nicht so sehr als die metaphysische Macht im Dienste Gottes, sondern eher als die von Gott geoffenbarte Sammlung von Vorschriften, denen der Mensch nachzudenken und nachzuleben hat<sup>48</sup>. Jesus, sagt *T.*, *hat mindestens von einem Teil der mosaischen Gebote die Fortdauer ihrer Geltung gefordert* (Mt. 19, 1f.), ebenso hielten es die Apostel (Act. 15, 20ff.). Selbst Paulus erkennt in Rm. 5, 14 an, daß das Halten der Gebote ein geeignetes Mittel gegen die Folgen der Sünde sei. Wenn Paulus gebietet, den zu töten, der seines Vaters Weib hat, so erneuert er damit das jüdische Religionsgesetz (I. Cor. 5, 1ff., vgl. Lev. 18, 7. 8). Noch heute bestrafen die Christen Mord, Ehebruch und Diebstahl mit dem Tode, wobei sie hinsichtlich des Diebstahls die Tora an Strenge noch übertreffen (Ex. 21, 16). Jesus ist womöglich noch gesetzlicher als Mose, denn er gebietet in Lc. 18, 22, *alles zu verkaufen und den Armen zu geben*, während Mose nur den Verzicht auf den Zehnten des Fruchtertrags fordert!

---

<sup>48</sup> Was freilich auch seinen Gegnern, besonders den Reformierten, geläufig war, da sie weithin im Begriff standen, die von ihnen theoretisch verworfene «Gesetzlichkeit» praktisch rabiater als je zu erneuern.

Die Christen haben auch einen Teil der mosaischen Bestimmungen über die bei der Eheschließung erlaubten Verwandtschaftsgrade beibehalten; andere haben sie freilich übergangen, so daß ihre Haltung gegenüber der Tora zum mindesten unklar und willkürlich genannt werden muß! Dies aber geschieht zu ihrem Nachteil, denn während das göttliche Gesetz keinem Wandel unterliegt, ändern sich die Gesetze der Menschen beständig, z. B. das kaiserliche Recht oder das Magdeburgische<sup>49</sup> oder die Verfassungen סטאטוטי Polens und Litauens.

Die Christen lehren auch, die Tora *gelte nur auf Zeit*, nämlich bis zum Kommen Christi, der das mosaische Gesetz aufgehoben und ein neues an seine Stelle gesetzt habe<sup>50</sup>; die Bundeslade, in der die Tafeln lagen, existiere nicht mehr, und die Tora des Mose enthalte «Vorschriften des Todes», dagegen das Evangelium sei eine Tora der Gnade. So habe Jesus anstelle des Sabbat und der Beschniedung Sonntag und Taufe gesetzt (I, 19/22). Aber dagegen führt T. die Bergpredigt ins Feld: nach Jesu eigenen Worten (Mt. 5, 17ff.) ist er nicht gekommen, Tora und Propheten aufzuheben, sondern zu bestätigen לkipim. Es hängt nicht von der Existenz der Bundeslade ab, ob das Gesetz weiter gilt, denn in ihr befanden sich nur zwei alte Steintafeln (I, 24/165). Darum ist auch die in Jh. 13, 14 «ein neues Gebot» genannte Nächstenliebe gar nicht neu, sie steht ja schon in Lev. 19, 18<sup>52</sup> (I, 45/276). Die Christen selbst gestehen zu, daß Jesus und seine Jünger beschnitten waren; sogar Paulus hat noch den Timotheus beschnitten (Act. 16, 3 — II, 74/338).

Demnach ist das Gesetz, die Tora, durch Jesus nicht aufgehoben,

<sup>49</sup> Das ist wohl gemeint mit מידבודג; das Magdeburgische Recht war im Mittelalter weitverbreitet; es war eine Mischung von altsächsischem Gewohnheits- und magdeburgischem Lokalrecht.

<sup>50</sup> Ähnlich Seb. Münster, a. a. O., 10: die Gültigkeit des alttestl. Gesetzes hängt am Lande und hat mit ihm aufgehört.

<sup>51</sup> Die Wiedergabe des πληρῶσαι (ergänzen) durch לkipim (anstatt etwa durch לשלם להככל) oder לשלם להככל zeigt, daß T. sich an die lutherische Übersetzung des NT angelehnt, bzw. eine an die luth. Übersetzung angelehnte polnische Übersetzung der Unitarier benutzt hat, in der «erfüllen» stand.

<sup>52</sup> Der mystische Charakter des johanneischen Liebesgebotes mußte T. natürlich — wie seinem ganzen Zeitalter — entgehen.

und seine Geltung ist auch nicht zeitlich begrenzt, auch nicht<sup>53</sup> das Sabbatgebot (s. o. S. 23). Wie könnte die Heiligkeit des Sabbats auch durch Menschen aufgehoben werden, gründet sie sich doch auf die 10 Gebote, die auch von den Christen für verbindlich erklärt werden!

Paulus und ihm nach namentlich die Lutheraner haben die Behauptung aufgebracht, *das jüdische Religionsgesetz sei zu schwer*, das christliche leicht. Jesus sagt das auch (Mt. 19, 21) (wie schwer kommt ein Reicher ins Reich Gottes) — aber, so stellt T. aus seiner rabbinischen Erfahrung fest, hier bedient sich Jesus dessen, was die Rabbinen חומר nennen: der «Erschwerung» eines wichtigen Gesetzes. Sagt man, das Gesetz Moses sei zu schwer, so könnte man das auch vom Gesetz Jesu (der Bergpredigt) sagen, denn Paulus gesteht, daß er es nicht halten kann, er, der doch der treueste Anhänger Jesu war — wieviel weniger erst die andern Christen! (II, 37/315). Dem Vorwurf Jesu, die Pharisäer hielten nur äußerlich die Schüsseln rein (Lc. 11, 37 ff.), hält T. entgegen, daß ja auch die Christen sich vor der Mahlzeit die Hände waschen (II, 38/315).

Die Lutheraner spielen den Glauben gerne gegen die Werke aus und damit auch das Evangelium gegen die Tora; aber dadurch verstricken sie sich in Widersprüche untereinander und mit der Bibel. Jac. 2, 14 ff. stellt die Werke über den Glauben, gegen Paulus (Rm. 3, 20 u. ö.); also selbst die Apostel sind hierin uneins und werden alle durch Dt. 6, 25 gerichtet (II, 93/346), zumal Paulus inkonsequent ist und sich auf Gebote Moses beruft (I. Cor. 5, 1 ff., vgl. Lev. 18, 8 — II, 83/342). Statt daß die Apostel die Gebote halten, wie Jesus (Mt. 19, 16f.) fordert, lehren sie den Glauben als Bedingung zur Seligkeit (Act. 16, 30f.) und setzen sich mit ihrem Meister in Widerspruch (II, 75/338).

Die Christen gehen schließlich soweit, den Fluch, den Mose über die Gesetzesübertreter spricht (Dt. 27, 26), auf das jüdische Volk zu beziehen, das das Gesetz nicht erfüllt habe. Nicht einmal Mose, erwidert T., konnte alle Gebote erfüllen, da er noch nicht im Besitze derjenigen Gebote war, die erst in Kanaan gegeben worden sind. Auch fällt ein Übertreter, der hinterher Buße tut, wie etwa

---

<sup>53</sup> So schon im 2. Jh. Tryphon bei Justin, Dial. 10, 2: Das Gesetz der Christen ist zu schwer, sie erfüllen es selbst nicht.

David nach seiner Sünde an Bathseba, nicht ohne weiteres dem Fluch anheim. Mit solchen Folgerungen treffen die Christen schließlich sich selbst: denn in Apc. 22, 18f. wird demjenigen, der dem NT<sup>54</sup> etwas hinzufügt oder etwas von ihm hinwegnimmt, die Strafe Gottes angedroht — aber wieviel Christen haben die Lehre Jesu durch Zutaten oder Abstriche geändert! (I, 16/110)<sup>55</sup>.

Trotzdem folgen die Christen ihrer angeblich unveränderten «neuen Tora» חוראה חדשה, der «nova lex», wie sie sie nennen<sup>56</sup>, und merken nicht, daß sie alles mögliche hinzugefügt haben: die Trinitätslehre, die Lehre von der Gottheit Christi, die Bilderverehrung, die falschen Anwürfe gegen Israel, die Judenverfolgungen (anstatt den Juden nach Lc. 23, 24 zu vergeben), ferner, daß sie alles mögliche hinweggenommen haben: das Gebot Jesu, Hab und Gut zu verkaufen und den Armen zu geben (Mt. 19, 16) (*T.* faßt den «Rat» Jesu als Gesetz auf), das Gebot der Feindesliebe (Mt. 5, 39) (das Jesus selbst nicht erfüllt hat, als er sich über den Schlag, den er empfangen hatte, beschwerte (Jh. 18, 22,) wie auch Paulus es nicht erfüllt hat (Act. 23, 2), der sogar noch einen Fluch über die Priester hinzufügte (II, 37/315)), endlich die noachidischen Gebote (Act. 15 u. a.). Wie wollen sie da dem Fluch der Apokalypse entgehen? (I, 50/279).

Was aus der Auflösung des mosaischen Gesetzes herauskommt, sieht man nach *T.s* Meinung an der Demoralisation der getauften Juden; zu ihnen gehörte auch Timotheus, der Sohn eines griechischen Vaters und einer getauften Jüdin, die durch die Heirat eines Heiden sich als Dirne zu erkennen gibt (II, 73/337f.).

### *Schlußwort*

Nicht so sehr die Reformation, als vielmehr die Sektierer des 16. Jahrhunderts in Polen-Litauen haben dem Judentum zur Zeit *Trokis* ermöglicht, den Gegner zum ersten Male systematisch von seiner eigenen Position aus anzugreifen. Darum die nachhaltige und tiefgehende Wirkung *Trokis*, die den Gegnern so gefährlich

---

<sup>54</sup> *T.* bezieht diese Verse der Apc. auf das ganze NT.

<sup>55</sup> Vgl. Ep. Barn. 19, 11.

<sup>56</sup> Vgl. Justin, Dial. 11, 2.

wie noch nie vorkommt; sie läßt sich zunächst noch nicht ganz ermessen, aber schon bald zeigt sie ihre ernstzunehmende Kraft. Am Ende der mit *Troki* beginnenden Epoche steht die Emanzipation des Judentums in Europa und der Liberalismus mit der Losung der Toleranz. Fast 200 Jahre sind es noch bis dahin, aber schon im Laufe des 17. Jahrhunderts spürt *Wagenseil* die Bedeutsamkeit der Trokischen Polemik, sonst hätte er ihr in seinen *Tela* nicht einen so breiten Raum gestattet.

Auch die Epoche des Liberalismus mit der in seinem Gefolge für das europäische Judentum eingetretenen Emanzipation und Assimilation scheint bereits hinter uns zu liegen, und zwar mit einem Fiasko: ihre Toleranz sah das Wesen der Religion in der ins Allgemein-Begriffliche verdünnten Vernunftlosung. Das war ein Irrtum. Religionen sind Individuen, und wenn auch heute scheinbar in den Hintergrund gedrängt (die kirchliche Restauration unserer Tage, in der Tat nichts als eine Restauration, kann nicht als Erfüllung genommen werden), spielen sie doch in Wahrheit die letzte, entscheidende Rolle in den vordergründigen wirtschaftlichen und politischen Lösungen. Das Judentum hat sich zu einem Teil, soweit es durch Katastrophen hat gehen müssen, im Staate Israel eine neue Form der Existenz geschaffen. Wie sich dort die alte jüdische Religion gestalten wird, davon wird das künftige Religionsgespräch abhängen — ein Gespräch, das nun bald 2000 Jahre dauert und schon deswegen nicht aufhören kann, weil die Älteren und die Jüngeren aufeinander angewiesen sind, und weil wir schließlich, wenn auch unter großen Schmerzen, gelernt haben und noch mehr werden lernen müssen, daß auch der *Gegner* einen notwendigen Bestandteil unseres Daseins bildet und ernst genommen, ja soundsooft aufgenommen werden muß.

Vieles an den Argumenten *T.s* und seiner christlichen Partner ist uns heute fremd geworden; manches, was damals die Gemüter aufs äußerste erhitzte, bewegt uns kaum noch, und was damals problematisch schien, hat heute oft eine Lösung auf höherer Ebene gefunden. Anstelle damaliger, sich starrgegenüber stehender und durch breite Gräben getrennter Gruppen ist bei uns weithin zwar einesteils Gleichgültigkeit, aber andernteils — was wertvoller ist als die einstige Isolierung — die persönliche und individuelle Be-

rührung getreten, mit ihr auch die individuelle Erfahrung und Verarbeitung alter Inhalte. Unsere Begriffe vom Absoluten, Heiligen und Ewigen haben sich, soweit wir sie ernst zu nehmen uns bemühen, verschoben, und wir haben sogar das Gefühl, uns im Begreifen oder vielmehr Nichtbegreifen des Absoluten mit denen, die von anderen geschichtlichen Voraussetzungen des Geistes herkommen, besser als früher verständigen zu können. Wir haben uns und unsere Glaubenshaltung als ein Individuelles mit eigenständlichem Gepräge, als eine in hohem Grade anpassungsfähige und doch wieder sehr selbstbewußte Lebensform kennen gelernt und wissen, daß es dem im anderen Glauben Stehenden nicht anders zumute ist.

Daß es bis dahin kommen konnte, dazu war manchmal eine leidvolle Geschichte zu durchschreiten. In ihr bildet *T.* den Endpunkt des Mittelalters und den Anfang einer neuen Zeit. Kein Wunder, daß man ihn für bedeutsam genug hielt, um besondere Widerlegungen gegen ihn zu verfassen<sup>57</sup> oder, auf christentumfeindlicher und aufklärerischer Seite, sich seiner Argumente gegen die Kirche zu bedienen, wie es *Voltaire* in seinen *Mélanges* (III, 334) unter ausdrücklicher Berufung auf den «*Rabbi Isaac*» und *David Friedrich Strauß* in seinem Leben Jesu u. a. Schriften getan hat, oder, wie in unserer Zeit, mit gelegentlicher Überraschung festzustellen, daß manche seiner kritischen Einwände zum selbstverständlichen Gemeingut der kritischen Theologie überhaupt geworden sind.

Etwas davon hat schon der Jude Tryphon (oder wer hinter dieser vielleicht imaginären Gestalt stehen mag) bei *Justin* (Dial. 142, 1) empfunden, wenn er sein Gespräch mit dem Christen *Justin* so abschließt: «... Ich muß gestehen, es freute mich außerordentlich, daß wir uns getroffen haben..., wir fanden nämlich mehr, als wir erwarteten, und als man je hätte erwarten können. Wenn wir ständig miteinander verkehrten und uns in das, was wir besprochen haben, noch vertiefen würden, hätten wir noch größeren Gewinn...»

---

<sup>57</sup> Außer Wagenseil i. d. Tela: Jacob Gusset: *Controversiarium adv. Judaeos ternio*. Dordrecht 1688; 1712 u. d. T. *Jesu Christi evangelique veritao salutifera, demonstrata in confutatione libri Chizzouk Emounah a Rabbi Isaacs scripti*, ed. Arnold Borst.

### *Literatur*

- Geiger: Isaak Troki, ein Apologet des 16. Jahrhunderts. Breslau 1853.  
Jishaq b. Abraham, Sefer Hizzuq Emuna. Verbesserter hebr. Text mit  
Übersetzung v. David Deutsch. Sohrau-Breslau 1873.  
Horodezky: Myst.-rel. Strömungen in Polen im XVI.—XVIII. Jh. 1914.  
Danby: The Jew and Christianity. 1927.  
Rankin: Jewish Religious Polemic. 1956.  
Sandmel: Jewish Understanding of the New Testament. 1956.

Zu danken habe ich für frdl. Überlassung von Literatur Herrn Dr. Raphael Edelmann, Bibliothekar an der Königl. Bibliothek Kopenhagen.

## ISRAEL ET L'HISTOIRE

Tout au long des temps que recouvrent les écrits de la bible hébraïque, Israel est l'objet des menaces et des moqueries, proférées par ses voisins, ses ennemis et ses maîtres. Les chefs politiques s'entendent pour refuser à Israel le simple droit à l'existence autre que vassale, tandis que les philosophes, écrivains et autres scribes, s'unissent pour couvrir les enfants de Jacob du poids de leurs jugements acerbes et sans appel.

Ainsi, d'emblée, les grands personnages antiques de l'Histoire refusent à Israel la possibilité de forger sa propre histoire — et si l'on veut bien nous pardonner ce vilain jeu de mot, tous s'entendent afin qu'Israel «ne leur fasse pas d'histoires...»

Géographiquement, la Terre Promise n'a d'importance que par sa position de plaque tournante, de lieu de passage entre trois continents. Politiquement elle n'a aucune importance; par sa taille, elle est insignifiante et ridicule. Les Philistins et l'Egypte seront pratiquement toujours les maîtres du littoral, et la mince bande de dunes que les tribus juives possèderont malgré tout, interdisent l'existence d'un port digne de ce nom: Acre n'appartiendra jamais, dans les temps bibliques, aux enfants d'Israel. De la sorte, la Terre