

Von den theologischen Zwangsdisputationen des Mittelalters zum christlich-jüdischen Dialog heute

Autor(en): **Schreiner, Stefan**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **42 (1986)**

PDF erstellt am: **20.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961136>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Von den theologischen Zwangsdputationen des Mittelalters zum christlich-jüdischen Dialog heute *

von Stefan Schreiner

Wenn von den Zwangsdputationen des Mittelalters die Rede ist, sind damit zunächst jene drei gemeint, die in besonderer Weise gewirkt und Geschichte gemacht haben: die Disputationen von Paris (25.-27. Juni 1240), Barcelona (20. Juli bis 10. August 1263) und Tortosa (7. Februar 1413 bis 13. November 1414). Zwangsdputationen nennt man sie, weil sie nicht einem gemeinsamen Willen der Disputanten zu intellektuellem Austausch, einem beiderseitigen Gesprächswunsch entsprungen sind, wie er gelegentlich noch im frühen Mittelalter in den Gesprächen eben bekehrter Heidenchristen mit Juden bezeugt ist, sondern eher Schauprozessen glichen, Tribunalen, vor die man einen oder mehrere prominente wortmächtige Sprecher der jüdischen Gemeinschaft zerrte, damit sie vor christlichem Publikum die «Inferiorität» der jüdischen Religion gegenüber der christlichen und zugleich die alleinige und ausschliessliche Wahrheit und Gültigkeit der christlichen Lehre(n) demonstrierten. Es waren in der Regel von Christen veranstaltete Befragungen von Juden, bei denen die jüdischen Gesprächspartner als *Gesprächspartner* aber überhaupt nicht gefragt, geschweige denn ernst genommen waren, sondern bestenfalls, wie J.Maier schrieb, als «negative Zeugen der Wahrheit» der christlichen Lehre(n) zu dienen hatten, die durch ihr Nein deren Authentizität verbürgten. Stand so das Ziel der Disputationen am Beginn schon fest, so sollten überdies die äusseren Umstände, unter denen dieses geforderte Zeugnis eingeholt wurde, die den jeweiligen Disputanten zuge dachte Position allen sichtbar vor Augen führen. Doch so paradox es scheinen mag, es war eben diese den Juden zugeschriebene Rolle — die Zwangsdputationen waren insofern in ihrer Abzweckung nichts Aussergewöhnliches; vielmehr dokumentierten sie nur öffentlich, was auch sonst allenthalben als die *raison d'être* der Juden im christlichen Staat vorausgesetzt und verstanden wurde¹ — oft die einzige Chance des Überlebens im christlichen Staat viele Jahrhunderte hindurch.

Dr. Stefan Schreiner, wissenschaftlicher Assistent an der Humboldt-Universität Berlin / DDR. Adresse: Charlottenstrasse 42, DDR-1080 Berlin.

Bewahrte diese Zeugenschaft doch zumindest manchmal vor Vertreibung oder Vernichtung der Juden gleich den Häretikern und/oder Ungläubigen, wie es die Dekretalen Papst Gregors IX. vom Anfang des 13. Jahrhunderts verfügt hatten, preisgegeben waren. Dass diese Chance freilich keine Garantie, schon gar keine Garantie auf Dauer gewesen ist, braucht kaum eigens noch hinzugefügt zu werden. Die Geschichte der Juden im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa bezeugt dies mit erschreckender Deutlichkeit. Dass jüdischerseits kaum oder gar keine Neigung verspürt wurde, auf christliches Disputationsansinnen einzugehen, kann da nicht überraschen, ganz abgesehen davon, dass Juden keine innere Notwendigkeit eines Gespräches mit Christen zu sehen vermochten². Zwar hatte R. El'azar einst verlangt: «Wisse, was du dem Ungläubigen zu erwidern hast» (Pirke Avot II, 14), doch «nur wer den Minim zu antworten versteht wie R. Idit, der soll ihnen antworten», mahnt ergänzend der Talmud (Sanh 38b), und R. Yehuda b. Šemu'el der Fromme (gest. 1217) empfahl mit Bezug auf Prov 26,4: «Erwidere nicht dem Toren seiner Torheit nach, damit du ihm nicht selber gleichst», sich besser nicht auf einen Disput einzulassen³. Aber was vermochte schon diese Empfehlung eines Rabbiners: Das christliche Selbstverständnis verlangte geradezu nach Bestätigung durch den jüdischen Einspruch, und das galt im öffentlichen wie im individuellen Bereich. Die genannten drei Zwangsdisputationen waren denn auch weder die einzigen ihrer Art noch die ausschliessliche Form der Disputation. So erfahren wir aus der Geschichtsliteratur immer wieder, dass vor allem Dominikaner, denen das *ministerium verbi Divini*, zu dem auch die Missions- und Zwangspredigten gehörten⁴, in besonderer Weise aufgetragen war, mit einer gewissen Vorliebe Juden zu Disputationen herausforderten. Indessen war das Ende dieser zumeist privaten Disputationen nicht in jedem Falle für die Initiatoren günstig; denn die in der gelehrten Diskussion geschulten jüdischen Disputanten gingen des öfteren als die eigentlichen «Sieger» aus solchen Streitgesprächen hervor, so häufig immerhin, dass sich Papst Gregor IX. 1223 resp. 1231 veranlasst sah, den Christen das individuelle Disputieren mit Juden überhaupt zu verbieten, da Niederlagen der christlichen Disputanten dem Glauben des Kirchenvolkes nicht gerade förderlich seien⁵.

Dass solche Streitgespräche tatsächlich offenbar in grösserer Zahl angestanden haben, belegen mindestens indirekt auch alle jene Handbücher, die Juden, teils unter eigenem Namen, teils anonym, als Argumentationshilfen für ihre zum Disputieren genötigten Glaubensbrüder verfasst haben, indem sie nach dem Vorbild von Ya'akov b. Re'uvens «*Sefer milchamôt Hašem*» (1170), dem «Prototyp dieser Literaturgattung», zumeist in Gestalt eines fiktiven Dialoges zwischen einem *meyahed* (= Be-

kenner der Einheit Gottes) und einem *mekahed* (= Leugner) den entsprechenden Lehr- und Lernstoff bereitstellten⁶. Freilich genügt die Betrachtung der in diesem Zusammenhang zu nennenden Werke nicht (von denen viele zudem noch auf ihre Bearbeitung warten), um ein einigermaßen vollständiges und zuverlässiges Bild von der Vielfalt und Komplexität christlich-jüdischer Auseinandersetzung im Mittelalter zu bekommen. Dazu wären des weiteren die Rechts- und Sozialgeschichte⁷ ebenso wie die Kunst-⁸ und Literaturgeschichte⁹ heranzuziehen und insbesondere die Religionsphilosophie, die weithin apologetischen und/oder polemischen Bedürfnissen ihre Entfaltung verdankt¹⁰.

Doch um ein solches vollständiges Bild soll es hier gar nicht gehen, so interessant es auch wäre, jedes der angesprochenen Teilgebiete auf seinen Beitrag zum Thema hin zu beleuchten. Die hier gestellte Aufgabe ist wesentlich kleiner und bescheidener angesetzt: Hier geht es einzig und allein um die eingangs genannten drei Disputationen, doch nicht um diese für sich, sondern um diese als Exempla der Geschichte. Geschichte macht die Vergangenheit zum Lehrstück für die Gegenwart, und in diesem Sinne soll es hier um die Frage gehen, ob und in welcher Weise die Beschäftigung mit den erwähnten Zwangsdisputationen für das heutige christlich-jüdische Gespräch belangvoll und hilfreich sein kann. Dass solche Beschäftigung mehr ist als eine Befriedigung eines rein historischen Interesses, wird sich schnell zeigen, spätestens dann, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Themen heutigen christlich-jüdischen Gespräches im Grunde weithin diejenigen sind, über die man ebenso schon vor 200, 400 oder/ und 700 Jahren gestritten hat. Recht hatte F.E. Talmage, als er schrieb: dass die Disputationsliteratur «is so often associated with a relentless sameness, with monotony, with repetition, with endless *déjà vu*. By and large, this is so. The formulation may change in accord with the language of the age but the fundamental argument remains the same¹¹». Wenn wir uns hier auf die Betrachtung der genannten drei Zwangsdisputationen beschränken, dann dies also nicht ihrer herausragenden historischen Bedeutung allein wegen, sondern deshalb vor allem, weil sie für drei Typen verfehlten christlich-jüdischen Gespräches stehen, die gleichwohl bis in unsere Tage hinein — bewusst oder unbewusst — Nachahmung gefunden haben, obwohl sie doch in meritorischer Hinsicht deutlich genug demonstrieren, wie ein christlich-jüdisches Gespräch nicht gelingen kann, von den äusseren Umständen seiner Veranstaltung, eben von der Tatsache, dass es sich um *Zwangsdisputationen* handelt, gar nicht zu reden. Doch genug der Vorrede; wenden wir uns nun dem Gehalt der Disputationen zu.

Die Pariser Disputation von 1240

Unmittelbarer Anlass der Pariser Disputation von 1240 war ein Brief Papst Gregors IX. vom Juni 1239 an alle Könige der Christenheit, in dem er den Talmud als ein Werk «jüdischen Irrglaubens (...) darin so schreckliche und unaussprechliche Dinge enthalten sind, dass sie in denen, die ihrer Erwähnung tun, Scham hervorrufen und Abscheu in denen, die sie anhören», indiziert und anordnet, dass «am ersten Samstag des kommenden Frühlings am Morgen, wenn alle Juden in ihren Synagogen versammelt sind, alle den Juden in eurem (= der Könige der Christenheit) Reiche gehörenden Bücher konfisziert und (...) diese dann der Kontrolle unserer (= des Papstes) treuen Söhne, der Dominikaner- und Franziskanermönche, überstellt werden¹²». Von allen Angeschriebenen indessen reagierte nur Louis IX. von Frankreich (1214-1270) auf diesen Brief und gab Anstoss zur Pariser Disputation¹³, ohne freilich selbst dabei den Vorsitz persönlich zu übernehmen, sondern diesen der Königinmutter Blanche von Kastilien zu überlassen, was für das Klima der Disputation wichtig war, insofern nämlich, als jüdische Quellen Blanche von Kastilien eine allgemein faire Behandlung der Juden bescheinigen¹⁴. Christliche Beisitzer waren u.a. der in den Quellen als judenfreundlich geschilderte Bischof Walter von Sens und der als eher judenfeindlich eingestufte Bischof Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris. Als eigentlicher Ankläger fungierte Nicholas Donin aus La Rochelle, ein jüdischer Konvertit, der konvertiert war, nachdem er als Karäer (!) von seiner Gemeinschaft wegen antitalmudischer Tendenzen gemassregelt worden war.

Es ist übrigens bezeichnend, dass in allen Zwangsdisputationen Wortführer der christlichen Seite Konvertiten waren. Welche Problematik dieser Umstand der Disputation bedeutete, illustriert höchst eindrücklich ein von Šelomo b. Verga im «Ševet Yehudah» (§ 32) überliefertes Gespräch zwischen dem König Don Pedro, dem Alten, von Kastilien (gest. 1319), dem Weisen Nicolaus von Valencia und dem Juden Ephraim b. Sancho. Darin heisst es u.a.: Nachdem Nicolaus die Juden der Schmähung der Christen bezichtigt hatte, fragte ihn der König: «Woher hast du das gehört?» Darauf Nicolaus: «Von einem, der zu unserem Glauben übergetreten ist.» Darauf der König: «Einem solchen kann man nicht glauben; denn wer seine Religion ändert, dem ist es auch ein leichtes, seine Worte zu ändern; zudem ist der Glaubenshass nur ein gespielter, indem man dabei nur die Liebe zu seinem eigenen neuen Bekenntnis an den Tag legen will¹⁵».

Doch zurück zur Pariser Disputation. Wenn die näheren Umstände ihres Verlaufs im einzelnen auch nicht bekannt, jedenfalls umstritten sind,

so ist doch sicher dass sie mit der Unterbreitung einer von Donin, der übrigens auch den o.e. Brief Papst Gregors IX. angeregt hatte, verfassten 35 Punkte umfassenden Anklageschrift gegen den Talmud und damit das Judentum (dass diese so gemeint war, wird sich noch zeigen) begonnen hat, der dann als Hauptsprecher der jüdischen Seite der als Tosaphist bekannte R.Yeḥiel b. Yosef und R. Yehuda b. David von Melun zu entgegnen hatten, was, wenn wir den Quellen folgen, indessen im wesentlichen ersterer getan hat¹⁶.

Worum ging es nun bei dieser Disputation? Donins Anklageschrift lässt sich in folgenden sechs Punkten zusammenfassen: (1) Die Wertschätzung des Talmuds durch die Juden sei ein Angriff auf die Autorität der Bibel: Christen könnten sich zwar noch mit dem vorchristlichen, auf die Bibel reduzierten Judentum anfreunden — als solches wäre es Zeuge des Judentums allerdings, das Jesus überwunden habe —, aber ein talmudisches, nachchristliches Judentum sei Gotteslästerung: das Alte Testament habe nur e i n e gottgewollte Fortsetzung: das Neue Testament und das Christentum! (2) Der Talmud enthalte viele unmoralische, zudem besonders antichristliche Lehren: die Christen würden als Götzendiener betrachtet. (3) Ferner enthalte er obszöne Geschichten und verwerfliche Anthropomorphismen: die Aggadah sei eine einzige Gotteslästerung (vgl. BM 59b), dazu (4) Verunglimpfungen Jesu und Marias (etwa Sanh 43a; 67a; 107b und Gittin 56b). Zwei weitere Anklagepunkte richteten sich gegen das Šemone-^cEsre, da in diesem die Christen verflucht und der christliche Staat als *memšelet zadôn*, als Herrschaft des Frevels, gebrandmarkt würden, sowie dem Kol-Nidre, durch das sich die Juden gegenseitig von ihren Gelübden freisprechen würden.

Donins Anklagen sprechen für sich. R.Yeḥiel und R.Yehuda gelang es zwar, alle erhobenen Anschuldigungen als Missverständnisse bzw. böswillige Missdeutungen zu entkräften und zurückzuweisen; doch haben sie dennoch nicht zu verhindern vermocht, dass nur zwei Jahre nach dieser Disputation ganze 24 Wagenladungen talmudischer Schriften in Paris öffentlich verbrannt wurden. Gleichwohl sind R. Yeḥiels (und R.Yehudas) Antworten bemerkenswert, wenn auch hier nicht auf alle näher eingegangen werden kann. Während die letzten beiden Anklagepunkte schnell abgehakt waren¹⁷, boten die anderen vier R. Yeḥiel Gelegenheit zu einigen grundsätzlichen Ausführungen zum Problem jüdischen Selbstverständnisses und der Bedeutung des Talmuds, deren Relevanz für das heutige interreligiöse Gespräch sofort erkennbar wird. Um mit Punkt 4 anzufangen: Hier bestreitet R. Yeḥiel, dass die von Donin angezogenen talmudischen Aussagen den Jesus der Christen meinen; warum sollte es nicht mehrere Personen mit demselben Namen gegeben haben! Im übri-

gen: «Nicht jeder in Frankreich geborene Louis ist auch König von Frankreich!» Damit brachte R. Yeḥiel ein neues Argument in diese Debatte; denn, bislang hatte gegolten, was Abraham ibn Daud, in seinem «Sefer ha-Qabbala» festgehalten hat, nämlich dass der im Talmud erwähnte Schüler des R. Yehôshu'a b. Peraḥyah der christliche Jesus ist¹⁸. Zudem — so R. Yeḥiel weiter — hätten die Juden zur Zeit der Abfassung des Talmuds keine genauere Kenntnis von Jesus und den Christen gehabt; und welches Interesse sollten sie auch gehabt haben, sich um solche Kenntnisse zu bemühen¹⁹!

Weiter, hinsichtlich Donins Polemik gegen die talmudische Aggadah bemerkt R. Yeḥiel, dass Aggadah und Halachah zweierlei sind. Die Aggadah will wohl ernst, aber darf nicht wörtlich genommen werden; und mit Bezug auf jPeah II,6/17a «Keine Halacha kann von Aggadot hergeleitet werden» und Ḥai Gaon «Jeder mag sie interpretieren, wie es ihm angemessen erscheint» relativiert R. Yeḥiel die Aggadah so, dass er ihr jede Beweiskraft nimmt. Was den Vorwurf, die Christen würden als Götzendiener angesehen werden, anlangt, so vertritt R. Yeḥiel im Anschluss an Moses Maimonides die Position, dass Christen zu den Noachiden, d.h. zu den «zivilisierten Völkern» (*cummôt hagedurôt be-darkey ha-datôt*) gezählt werden, mithin also die talmudischen Bestimmungen bezüglich Götzendienst und Götzendiener nicht auf sie angewendet werden können und dürfen²⁰. Die wichtigste Antwort indessen, die R. Yeḥiel gibt, ist die auf Donins ersten Anklagepunkt. Mit allem Nachdruck macht er deutlich, dass eine Reduktion des Judentums auf die Bibel unmöglich ist; denn der Talmud ist Judentum. Donin gehe von der Annahme aus, dass eine Reduzierung des Judentums auf die Bibel, genauer: auf das sog. Alte Testament die Konversion der Juden zum Christentum möglich mache, da der Weg vom Alten zum Neuen Testament führe. Demgegenüber macht R. Yeḥiel jedoch deutlich, dass die Hebräische Bibel zwei Fortsetzungen habe : hier den Talmud und das Judentum, dort eben das Neue Testament und das Christentum, auch wenn R. Yeḥiel diese Formulierung selber nicht benutzt hat. Ist mit den wenigen Sätzen die Argumentationsfolge der Pariser Disputation auch nur eher angedeutet als beschrieben, geschweige denn analysiert, so mögen sie dennoch hier genügen, um nun zur nächsten Disputation übergehen zu können.

Die Disputation von Barcellona (1263)

Weitaus bedeutender und/da dogmatisch gehaltvoller, theologisch damit weitreichender als die Pariser Disputation war die Disputation von Barcelona²¹, zu der König Jaime I. von Aragon (1218-1276), in dessen

Gegenwart die Disputation stattfand, den wohl zu seiner Zeit bedeutendsten jüdischen Gelehrten, Moše b. Nachman (Nachmanides) aufgefordert hatte. Als christlicher Opponent fungierte wiederum ein Konvertit, diesmal Frai Pablo Christiani aus Montpellier, ehemals ein Schüler von R. Eliezer von Tarascon.

Pablo Christiani war nach seiner Konversion zum Christentum den Dominikanern beigetreten und hatte sich als eifriger Missionsprediger einen Namen gemacht. Als solcher hatte er die Zuneigung König Louis IX. von Frankreich gewonnen, dessen Protégé er war. Pablo war es auch, der Louis IX. veranlasst hatte, den Juden das Tragen des «Judenflecks» aufzuerlegen (1269 verordnet), wie es das Laterankonzil 1215 beschlossen hatte. Insofern besteht durch Pablos Einfluss auf Louis IX. eine gewisse «persönliche Verbindung» zwischen den beiden Disputationen von 1240 und 1263.

Über die Disputation von Barcelona gibt es mehrere Berichte des Nachmanides in hebräisch und lateinisch für Bischof Petrus de Castellnou, Bischof von Gerona (1264 geschrieben) sowie einen christlichen Bericht²². Auch bei dieser Disputation führte königliche Autorität den Vorsitz, was insofern wichtig ist angemerkt zu werden, als der König Nachmanides nämlich persönlichen Schutz garantiert hatte, worauf sich denn Nachmanides, wenn er freimütig sich äussert, auch mehrfach beruft. Allerdings hat diese Schutzgarantie nicht verhindert, dass Nachmanides 1265 der Prozess gemacht wurde. Zwar wurde er formal freigesprochen, doch schien es ihm angemessener, Spanien zu verlassen (der Papst hatte gegen den Freispruch Einspruch erhoben) und nach Palästina auszuwandern, wo er dann 1270 gestorben ist. Der Überlieferung zufolge begrub man ihn in Haifa neben R. Jehiel von Paris, der einige Jahre früher ebenfalls ins Heilige Land ausgewandert und dort auch gestorben war²³.

Doch kommen wir zur eigentlichen Disputation. Pablos Fragen an Nachmanides waren: (1) Ist der Messias bereits erschienen oder nicht? (2) Ist der von den Propheten verheissene Messias zugleich Gott und Mensch, also menschengewordener Gott und damit Person der Trinität? (3) Nachweis, dass der Messias leiden und sterben muss für das Heil der Menschen und dass nach dem Kommen des Messias/Christus Jesus von Nazareth das jüdische Religionsgesetz seine Gültigkeit verloren hat; und (4) die Frage: Wer hat den rechten/richtigen Glauben, die Juden oder die Christen? Eine an und für sich sinnlose Frage, die dennoch zu jener Zeit (und nicht nur zu jener Zeit) mehrfach verhandelt worden ist, wie etwa auch dem oben schon einmal zitierten Gespräch des Königs Don Pedro von Kastilien, dem Weisen Nicolaus von Valencia und dem Juden Ephraim b. Sancho zu entnehmen ist. Dort fragt der König: «Welche von den beiden

ist die bessere, die christliche oder die deinige?» Darauf Ephraim: «Meine Religion ist besser für mich, von meinem Standpunkt aus, da ich dereinst in Ägypten Sklave war, von dort aber von Gott durch Wunder und Zeichen herausgeführt worden bin; für dich aber ist deine Religion besser, da sie andauernd die herrschende ist²⁴».

Aber bleiben wir bei Pablo und Nachmanides. Pablos Fragen gingen wirklich auf den Grund; in seinen Thesen ging es nun nicht mehr um den Talmud als Quelle der Häresie, sondern — das genaue Gegenteil! — er zitiert den Talmud, zieht ihn heran, um mit ihm die Richtigkeit nicht nur seiner Thesen, sondern der christlichen Lehre(n) zu demonstrieren. Mit seinem Bemühen, das Christuszeugnis aus dem Alten Testament und der jüdischen Tradition aufzuweisen, hebt Pablo den Gegenstand seiner Disputation deutlich von dem seines Vorgängers ab. Donin verunglimpfte den Talmud, Pablo benutzt ihn als Beweisstück für die Wahrheit und Richtigkeit des Christentums! Dass Pablo wichtige (messianisch gedeutete) Texte aus dem Alten Testament (Gen 49,10; Jes 53; Dan 9,24-27; 12,11f; Ps 110) bemühte und christologisch auslegte, war dabei nichts Neues; seit dem Neuen Testament war dies die Form der Auslegung der Hebräischen Bibel. Was neu war, war die Tatsache, dass Pablo sich nicht auf alttestamentliche Perikopen als Beweistexte beschränkte, sondern auch talmudische und midraschische Texte heranzog, und zwar ebenso als Teile in der Auslegung einer biblischen Perikope wie um ihrer selbst willen. Zu diesen rabbinischen Texten, die Pablo bemühte, gehören u.a. solche aggadischen Auslegungen zur Perikope vom leidenden Gottesknecht, die ihn messianisch deuten (§§ 28-30), Aggadot von der Geburt des Messias zur Zeit der Tempelzerstörung (§§ 19-24), aber auch Texte aus Werken von Maimonides (§§ 72-78).

In seinen Antworten bestreitet Nachmanides nicht die Existenz der von Pablo zitierten Aggadot, aber — wie Yeḥiel — relativiert er ihren Wert bzw. bestreitet er deren Beweiskraft. Zwar unterstellt ihm Pablo, als Jude habe er, Nachmanides, alle Aggadot/Midraschim gleichermassen anzuerkennen und für wahr zu halten, aber Nachmanides bestreitet dies. Gelegentlich kann er auch einfach sagen: «Ich glaube nicht diesen Aggadot!» Hinsichtlich der bibelexegetischen Probleme, die Pablo Christiani mit seinen Zitaten aufgeworfen hat, stellt sich Nachmanides in die Reihe der Exegeten der spanischen Schule (Ibn Ezra), die wie die französische (Raschi, Raschbam) der Aggadah/dem Midrasch eher ablehnend gegenüberstehen, ihn jedenfalls sehr relativieren und dem Literalsinn klar das Wort reden (daher um exakte Philologie bemüht waren). Nachmanides hält Pablo den talmudischen Grundsatz entgegen: «Kein Bibelvers geht über seinen Literalsinn hinaus» (Schabb 63a)²⁵. Diesem Grundsatz fol-

gend, kann Nachmanides dann die messianisch gedeuteten Bibelstellen zur Beantwortung der Frage, ob Jesus von Nazareth der Messias ist, dadurch entkräften, dass er andere Texte zitiert, deren Verheissungen nicht erfüllt sind (etwa Jes 2,4; Micha 4,3; Jes 11 u.a.). Und es gehört zu den grössten Momenten in seiner Disputation, wenn er den Glauben der Christen, sie lebten in der messianischen Zeit, dadurch herausfordern kann: «Seit den Tagen Jesu bis heute ist die ganze Welt voll von Gewalttat und Verheerung, und die Christen vergiessen weit mehr Blut als die übrigen Völker. Ausserdem treiben sie auch Unzucht. Wie hart wäre es für dich, mein Herr König, und für diese deine Ritter, wenn sie keinen Krieg mehr lernen könnten». (§ 49)²⁶. Auch der Anspruch, Jesus habe von der Erbsünde befreit, erledigt sich für Nachmanides mit Hinweis auf den Pšat, den Literalsinn; denn die von Gott dem ersten Menschenpaar nach dem Sündenfall verhängten Strafen — harte Fronarbeit des Mannes, Gebärschmerzen der Frau (Gen 3,16-19) — sind durch Jesu Kommen nicht aus der Welt geschafft (§ 45). Und die Erwiderung Pablos darauf, dass das, was Jesus gebracht habe, innerlich, im Bereich der Seele und des Geistes wirke, konnte Nachmanides nicht befriedigen, geschweige denn überzeugen.

Die zweite Frage, ob der Messias Mensch und Gott in einer Person sei, kontert Nachmanides mit dem Hinweis auf Jes 11,1, demzufolge der Messias aus dem Stamme Davids sein werde. Pablos Einwand, dass die Gottheit des Messias aus dem Sitzen zur Rechten Gottes (nach dem Midrasch) zu belegen sei, weist Nachmanides mit der Frage zurück, wie er, Pablo, denn dann das Sitzen Abrahams zur Linken Gottes (ebenfalls nach dem Midrasch) erkläre. Doch damit nicht genug; denn wo es um die Frage der Göttlichkeit des Messias, für Nachmanides also um die Frage der Göttlichkeit eines Menschen geht, da kann er sehr deutliche Worte finden: «Diese Sache, an die ihr glaubt und die das grundlegende Dogma eures Glaubens ist, kann der Verstand nicht akzeptieren noch lässt die Natur sie zu. Die Propheten haben von jeher nie derartiges geredet; und auch das Wunder kann sich nicht auf diese Sache erstrecken, wie ich mit kompletten Beweisen am rechten Ort und zu rechter Zeit erklären werde: dass der Schöpfer Himmels und der Erden und alles dessen, was in ihnen ist, sich ändert, durch den Mutterleib einer Jüdin hindurchgeht, in ihm neun Monate heranwächst und als kleines Kind geboren wird, danach gross wird, danach der Gewalt seiner Feinde übergeben wird, die ihn zum Tode verurteilen und töten, danach gemäss eurer Aussage das Leben wiedererhält und zu seinem Ausgangsort zurückkehrt. Das kann weder der Verstand eines Juden noch irgend eines anderen Menschen aushalten. Eure Worte, die ihr redet, sind umsonst und nichtig; denn dies ist der Hauptpunkt unserer Auseinandersetzung. Aber wir können auch über

den Messias reden, wie ihr wollt.» (§ 47)²⁷. Für Nachmanides war der eigentliche Streitpunkt zwischen Juden(tum) und Christen(tum) freilich weniger eine Frage der Vernünftigkeit des Glaubens (wenngleich er diese Frage nach der wahren Religion mit dem Hinweis auf die Vernunftwidrigkeit der christlichen Dogmen für beantwortet ansieht), als eine Frage des — mit Bedacht zu formulieren — Götzendienstes : Die Anbetung des Menschen Jesus von Nazareth als einen menschengewordenen Gott war für Nachmanides eine Verletzung des ersten Gebotes. Freilich hütet er sich, die Lehre von der Inkarnation als solche als Götzendienst und blasphemisch zu bezeichnen; er hält sie für unbegreiflich. Könnten sich Juden mit dem Gedanken von Jesus als einem Messias, der nur Mensch war, also in diesem Sinne menschlichen Messias, noch anfreunden (§ 47) — Messiasse hat es im Laufe der jüdischen Geschichte viele gegeben —, so ist die Idee eines göttlichen Messias unannehmbar. Aber — so Nachmanides — für Juden ist die Idee des Messias, die Person des Messias, im Grunde weit weniger wichtig als für die Christen.

Die Disputation von Tortosa (1413-1414)

Die Disputation von Barcelona war unbestreitbar der Höhepunkt der grossen öffentlichen Disputationen. Demgegenüber war die Disputation von Tortosa, der wir uns jetzt kurz zuwenden wollen, nur noch ein Tribunal, ein Schauprozess, der vor dem schismatischen Papst Benedikt XIII. über 21 Monate mit 69 Sitzungen veranstaltet wurde²⁸.

Die Umstände waren für die jüdischen Teilnehmer besonders schlimm. Vorausgegangen waren die schrecklichen Massaker in Kastilien, Aragon und Katalonien (1391), viele jüdische Gemeinden waren vernichtet. Das grauenvolle Massaker, das Vicente Ferret und seine Flagellanten 1412 angerichtet hatten, lastete wie ein drohender Schatten über der Disputation. Vicente Ferrer übrigens war es auch, der den Führer der christlichen Seite, Geronimo de Santa Fé (vorher Joschua ha-Lorqi) zum Christentum gebracht hatte. Zu den jüdischen Repräsentanten, die im Laufe der Monate wechselten, gehörten neben Bonastruc Desmaitres als dem Hauptsprecher u.a. Joseph Albo, Don Vidal Benveniste de la Cavalleria, Mattityahu ha-Yišari, Zerachyah ha-Levi.

Einen Eindruck von den Bedingungen der Disputation vermittelt ein kurzer Dialog zwischen R. Astruc ha-Levi und Geronimo. R. Astruc klagte: «Wir sind fern von Zuhause, unsere Vorräte sind aufgebraucht oder gänzlich vernichtet worden; Zerstörung ist in unsere Gemeinden eingezogen in unserer Abwesenheit. Wir wissen nichts vom Los unserer

Frauen und Kinder. Wir haben hier keinen angemessenen Unterhalt, nicht einmal genug zu essen, aussergewöhnliche Ausgaben werden von uns eingefordert. Warum müssen Menschen solches Unglück leiden wegen ihrer Argumente, die sie gegen Geronimo und andere, die in Saus und Braus leben, ins Feld führen?» Darauf Geronimo : «Ein Lehrer, an dem sich andere ein Beispiel nehmen sollen, muss Mannhaftigkeit zeigen, die gegnerische Angriffe auszuhalten in der Lage ist... Du, Rabbi Astruc, da du dich doch als Lehrer betrachtetest, solltest für andere ein Beispiel an Mannhaftigkeit sein und dich nicht durch Gedanken an deine Frau oder andere Sorgen beunruhigen lassen. Und selbst wenn du aufgrund fehlender Geisteskraft dich von diesen Dingen bewegen lässt, dann sollte dies doch nur von kurzer Dauer sein, denn Gefühl sollte der Verstand überwinden, der durch harte Auseinandersetzung in der Tat mehr geschärft wird als durch Wohlleben²⁹».

Dass unter solchen Bedingungen Begeisterung zum Disputieren nicht aufkam, ist nur allzu verständlich. So schleppten sich denn die ersten 47 Sitzungen (d.i. das ganze Jahr 1413 über) dahin, indem man immer wieder und wieder im wesentlichen das Messiasproblem traktierte, ohne in der Sache irgend etwas Neues zu formulieren. In der 48. Sitzung, am 8. Januar 1414, verlangte der Papst, dass fernerhin Klarheit zu verschaffen sei über: (1) das gemeinhin Talmud genannte Buch wegen der darin enthaltenen Betrügereien, Lästerungen und Abscheulichkeiten, (2) das Verbrechen des Wuchers, das sie (die Juden) mit Perfektion begehen, (3) ihre Synagogen, insbesondere über die, die sie ohne Genehmigung des Hl. Stuhls ausgebaut oder verschönert oder restauriert haben, (4) die sozialen Beziehungen zwischen Juden und Katholiken und (5) die öffentlichen Ämter, welche Juden im christlichen Land nicht innehaben dürfen³⁰».

Diesem Themenkatalog zufolge möchte es scheinen, dass von theologischer Disputation in Tortosa nicht mehr allzu viel zu spüren war, weit mehr von einem Inquisitionsgericht zu reden wäre. Indessen kam auch die Theologie, bzw. das, was man dort unter theologischer Disputation verstand zu ihrem Recht. Die in allen diesbezüglichen Fragen ausgetauschten Argumente waren die bereits bekannten. Geronimo scheint nur etwas versierter in jüdischen Themen gewesen zu sein als seine beiden Vorgänger. Für die Disputation galt ihm: die Juden, die mit ihm disputierten, hätten alle jüdischen Überlieferungen ohne Abstrich als gleichgewichtig und verbindlich anzuerkennen, während er als Christ das Recht habe, selektiv zu verfahren. Am Beginn der Diskussion stand folgende Erklärung des Papstes: «Ich habe euch nicht herholen lassen, um zu prüfen, welche unserer beiden Religionen die wahre ist; denn es ist mir vollkommen klar, dass die meine die wahre ist und dass eure überholt ist.»

R. Astruc erwiderte darauf: «Ich sage, dass jede Disputation über einen Grundsatz einer Religion unerlaubt ist, damit niemand von den Grundsätzen seiner Religion abgebracht werden kann. Mir scheint, dass nur Wissenschaft zum Gegenstand der Diskussion gemacht werden kann, Religion aber ist Sache des Glaubens, nicht des Arguments³¹». Damit war das Gespräch bereits wieder an seinen Grenzen angekommen; und so ging es weiter. Es ist wie eine Ironie der Geschichte: Nachmanides focht für Rationalität, Vernünftigkeit und Vernunftgemässheit, seine Nachfolger setzen hingegen auf Glauben. Während sich Pablo Christiani den Vorwurf mangelnder Rationalität in seiner Argumentation gefallen lassen muss, glänzt Geronimo mit scholastischer Methode: Sein Argumentationsmodell ist der Syllogismus: *praemissio maior* — Jeder, der die Verheissungen der Propheten erfüllt, ist der Messias, *praemissio minor* — Der, der die Verheissungen der Propheten erfüllte, war Jesus von Nazareth, *ergo* — Jesus von Nazareth ist der Messias. Alles, was seiner Meinung nach die Religionsdisputation zu demonstrieren hatte, war die Richtigkeit der *praemissio minor*³²!

* * *

Soweit der kurze Blick auf die drei Zwangsdisputationen. Fragen wir nun nach ihren Voraussetzungen und abschliessend dann nach ihrer Bedeutung, die sie als Exempla im eingangs erwähnten Sinne haben.

«Das Judentum, oft als Zeuge für das Christentum in Anspruch genommen, weil es die Authentizität der Bibel verbürgte, konnte aber auch zum erbitterten Gegner erklärt werden, wenn die Bibel begann, als Arsenal häretischer Lehren gebraucht zu werden», bemerkte S.W. Baron (a.a.O.S.55) treffend. Daher schaute die Kirche mit einigem Misstrauen auf die Präsenz der Bibel in der Hand von Laien.

1199 erklärte Papst Innozenz III.: Die Bibel enthalte zu viele tiefgründige Aussagen, als dass sie von Laien verstanden werden könnten. Man solle daher gläubig in der Auslegung der Schrift den Vorgaben des Klerus folgen. Folgerichtig verbot 30 Jahre später das Konzil von Toulouse den Besitz von Bibeln in der Landessprache oder in Latein durch Laien. König Jaime I. von Aragon hatte bereits 1234 die Konfiskation aller Bibeln im Besitz von Laien, sofern diese in der jeweiligen Landessprache geschrieben waren, angeordnet. Und Berthold von Regensburg warnte die Christen, über biblische Themen mit Juden zu disputieren, denn «sie sind ungebildete, obwohl sie sich in der Schrift auskennen», etc. etc. Warum dies alles?

Seit den Zeiten Karls des Grossen war ein zunehmendes Interesse an der Bibel und Bibelexegese zu beobachten (Rhabanus Maurus), das im Zuge der Konfrontation mit Juden(tum) und Islam am Vorabend und im

Kontext der Kreuzzüge nicht nur weiter wuchs, sondern den Anstoss zur Entfaltung erster Versuche einer christlichen Hebraistik gab. Diese intensive Hinwendung zur Bibel war für die Kirche nicht ohne Gefahren; denn alle innerkirchlichen Reformbestrebungen begannen, wie die Geschichte zeigt, mit einer Rückkehr zur und Rückbesinnung auf die Bibel³³, die die jüdische Bibelexegese durchaus mit einbezog. Nicht zu übersehen ist die Attraktivität, die die jüdische Bibelexegese für manche christliche Exegeten hatte : von Nicolaus von Manjacorria, über Herbert Bosham, Petrus Comestor u.a. bis hin zu Nicolaus von Lyra etc. Doch diese Attraktivität konnte nur als Verführung verstanden werden; folgerichtig wurden die Juden zu Vätern der Reformbewegungen gestempelt, die jüdischen Schriften als eigentliche Quellen häretischer Inspiration ausgemacht, die Christen, die sich auf sie stützten, als Judaizantes gebrandmarkt. Dagegen half nur das Damnamus gegen die jüdische, insbesondere rabbinische Literatur — eben dies geschah in der Pariser Disputation und der anschliessenden Talmudverbrennung³⁴.

Da indessen weder Talmudverbrennungen noch Zwangspredigten den gewünschten Erfolg brachten, ging die Barcelona-Disputation von anderen Voraussetzungen aus. Ihr zugrunde lag ein Programm, das Ramón de Peñaforte (1180-1275) begründet hatte und von seinem Schüler Ramón Martin (1230-1310) die entsprechende theoretische Grundlage erhalten hatte³⁵. In Kurzform möchte man es die Bekehrung der Juden durch Überzeugung mit Argumenten aus deren eigenen Quellen nennen. Um dies zu erreichen, hatte de Peñaforte in Aragon entsprechende Collegien für hebraistische (und arabistische) Studien einrichten lassen und von seinen Schülern das Erlernen mindestens der hebräischen und arabischen Sprache verlangt. Das Konzil von Vienne nahm 1311 diese Anregung auf, Papst Clemens V. (1305-1314) verfügte daraufhin die Errichtung von Lehrstühlen für Hebräisch, Chaldäisch und Arabisch an den Universitäten des christlichen Europa und das Konzil von Basel erneuerte im September 1434 diese Verfügung. Damit hatte die christliche Hebraistik ihren Platz und ihre Aufgaben zum Besten der Judenmission bekommen. Das Judentum als *Judentum* interessierte dabei nicht, wie es auch nicht darum ging, Christen durch hebraistische Studien zu besserer Kenntnis und zum Verstehen des Judentums zu verhelfen. Was zählte, war die Möglichkeit und Fähigkeit, die Hebraistik in den Dienst der Judenmission zu stellen — ein Programm, das sich in der Folge viele, angefangen von Petrus Nigri, über Sebastian Münster, bis hin zu Franz Delitzsch und Hermann L. Strack in unserem Jahrhundert, zu eigen gemacht haben. Die Disputation in Barcelona war die erste Prüfung, die dieses Programm, das Judentum aus seinen eigenen Quellen zu widerlegen und die Wahrheit und Richtigkeit der christlichen Lehre(n) zu demonstrieren, zu bestehen hatte.

Die Disputation von Tortosa hingegen stand ganz im Zeichen dominanter Scholastik und erstarkter Inquisition. Wie die Quellen belegen, sind die jüdischen Disputanten in ständiger Angst um ihre Familien gehalten worden, tyrannisiert und dauernd (philosophisch) belehrt worden, ohne dass ihnen die christlichen Disputanten mit der gebührenden Aufmerksamkeit und Geduld zugehört haben. Trotz dieser widrigen, erniedrigenden Umstände bewiesen sie couragierte Argumentationskraft, auch wenn eine Disputation im Grunde genommen gar nicht zustande gekommen ist, sie bestenfalls eine verzweifelte Selbstverteidigung gegen eine selbstsichere scholastische Lehre (einschliesslich deren Vertreter) zu leisten vermochten. Die wichtigste intellektuelle Voraussetzung der Disputation von Tortosa war die Grundüberzeugung aller mittelalterlichen Religionsphilosophie, die bis zur Zeit der Aufklärung unangefochten durchgehalten worden ist, nämlich die behauptete Identität von Vernunftkenntnis und Offenbarung, wie sie programmatisch etwa Ibn Tufail in seinem philosophischen Roman «Chayy ibn Yaqzan» vorgeführt hat³⁶. Nur auf dieser Grundlage war ein Disput über die Frage nach der wahren Religion, weil richtigen, d.h. logisch begründbaren Religion möglich; eine Grundlage freilich, die mindestens von R.Astruc in seinen Antworten während der Disputation von Tortosa nicht akzeptiert wurde, was zu dem Konflikt am Ende zwischen Glauben und Vernunft, zwischen Erkenntnis und Offenbarung führte.

Zusammenfassend scheinen es mir drei Einsichten zu sein, die uns diese Religionsdisputationen zu vermitteln geeignet sind, die äussere Form dabei ausser acht gelassen; denn dass ein Gespräch zwischen Menschen verschiedener Religion nur möglich ist und gelingen kann, wenn dabei auf allen äusseren Zwang verzichtet, beide Gesprächspartner als prinzipiell gleichberechtigt gelten und das Ende des Gespräches bei dessen Beginn nicht schon festgelegt, sondern prinzipiell offen ist, bedarf eigentlich kaum der Erwähnung. Was hingegen in meritorischer Hinsicht zu sagen ist, kann vielleicht folgendermassen formuliert werden: (1) Während der Pariser Disputation hat man weithin aneinander vorbeigeredet, weil der eine Disputant, in diesem Falle Donin, sein Gegenüber nicht in dessen eigenem Selbstverständnis ernst nahm, sondern über sein Programm der Traditionskritik und der Reduzierung des Judentums auf die Bibel sich einen Gesprächspartner schaffen wollte, der gar nicht da war, ohne dabei zu merken, dass ein Gespräch, sofern es ein solches sein soll, hinter historisch Gewordenes, auch nicht hinter das historisch gewachsene Selbstverständnis der Gesprächspartner zurückkann. (2) Die Barcelona-Disputation demonstrierte, dass ein Gespräch sich nicht im Aufzeigen phänomenologischer Vergleichspunkte (partieller Übereinstimmungen und partieller Unterschiede) erschöpfen kann, ebenso wenig wie es mög-

lich ist, die Wahrheit und Richtigkeit der eigenen Tradition und Lehre(n) durch selektive Inanspruchnahme derjenigen des anderen zu beweisen (Missionseffekt!). (3) Die wichtigste Einsicht scheint mir indessen die zu sein, die durch Nachmanides' Argumentation angebahnt, aus dem Resultat der Disputation von Tortosa³⁷ eröffnet wird, nämlich dass auf der Grundlage bzw. unter der Voraussetzung der Identität von Vernunft, Erkenntnis und Offenbarung ein Religionsgespräch unmöglich ist, weil es nur auf die unsinnige Frage nach der wahren bzw. richtigen Religion hinauslaufen kann, derzufolge der Wahrheitsanspruch der einen den anderslautenden Wahrheitsanspruch der anderen für falsch, ja für Unwahrheit, Lüge erklären muss. Religion indessen entzieht sich rationaler Begründbarkeit, ihre Wahrheit ist mit den Mitteln logischer Schlussfolgerung, also objektiv nicht beweisbar. Dennoch gilt sie für den, der sich zu ihr bekennt, absolut. Damit sind zwei Stichworte genannt, über die hier zu verhandeln der gebotene Rahmen nicht erlaubt. Doch unerlässlich scheint mir, und die Beschäftigung mit der Geschichte der theologischen Religionsdisputationen zwingt im Grunde dazu, der Frage nach der Bedeutung von Wahrheit resp. Wahrheitsanspruch und Absolutheit resp. Absolutheitsanspruch der eigenen Religion im Gegenüber zur anderen für das interreligiöse Gespräch neu nachzugehen, doch dies, wie gesagt, kann nur Thema einer eigenen, anderen Abhandlung sein³⁸.

ANMERKUNGEN

* Gekürzte Fassung eines am 6.12.1985 im Rahmen einer Veranstaltung der Melancthon-Akademie Köln gehaltenen Vortrages.

1. S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Bd. IX, New York-London-Philadelphia 5726/1965, S. 55; H. Liebeschütz, *Synagoga und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter*, Heidelberg 1983, S. 34ff. 132ff.
2. Vgl. dazu F.E. Talmage (Ed.), *Disputation and Dialogue. Readings in the Jewish-Christian Encounter*, New York 1975, S. 259-308.
3. S.W. Baron, a.a.O.S. 76.
4. ebenda S. 71-75 mit 274f.
5. ebenda S. 77.
6. Vgl. dazu die Bibliographie von Y. Rosenthal, *Die antichristliche Disputationsliteratur bis Ende des 18.Jhd. (hebr.)*, in: *Areschet* 2 (5720 / 1960), S. 130-179; 3 (5721 / 1961), S. 433-439. Eine umfassende Aufarbeitung steht trotz umfangreicher bisheriger

- ger Detailforschung noch aus. Zur Einführung s. S.W. Baron, a.a.O.S. 97-134 mit 287-307.
- 7 Vgl. H. Liebeschütz, a.a.O.S. 181-235 (Lit.).
 8. Vgl. K.u.U. Schubert, Jüdische Buchkunst, I, Graz 1983 (= Buchkunst im Wandel der Zeiten, Bd. 3/1); L. Kötzsche / P. von der Osten-Sacken (Ed.), Wenn der Messias kommt. Das jüdisch-christliche Verhältnis im Spiegel mittelalterlicher Kunst, Berlin 1985 (= Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, Bd. 16) (Lit.).
 9. S. die Informationen in M. Richarz (Ed.), Arbeitsinformationen über Studienprojekte etc. Nr. 13, Germania Judaica Köln 1986, S. 80f.
 10. Vgl. H.-J. Schoeps, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten, Nachdruck Königstein/Ts. 1984, S. 71 ff.
 11. F.E. Talmage, a.a.O.S. 1f.
 12. Übers. nach dem Zitat bei H. Maccoby, Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages, London-Toronto 1982, S. 21f.
 13. S. dazu H. Maccoby, a.a.O.S. 19ff.; S.W. Baron, a.a.O.S. 75-83 mit 275-279. (Lit.). Übers. des jüdischen und christlichen Berichtes bei H. Maccoby, a.a.O.S. 153-167; zum jüdischen Bericht vgl. auch J. Höxter (Ed.), Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur, III, Nachdruck Zürich 1983, S. 91-95.
 14. E. Berger, Histoire de Blanche de Castille, Paris 1895.
 15. Zit. nach J. Höxter, a.a.O. II, S. 97.
 16. Vgl. dazu H. Maccoby, a.a.O.S. 20-24; S.W. Baron, a.a.O.S. 64-67 mit 270-272 und 79-83 mit 273-279. Zu Donins Anklageschrift s. den Text bei I. Loeb, in: REJ 1 (1880), S. 259f.
 17. Donins Angriff auf das Kol-Nidre weist Yeḥiel mit Hinweis auf Dt 23,24 zurück, während er die *birkat ha-Minim* als auf Apostaten vom Judentum und auf Karäer (!) bezogen erklärt, nicht aber auf Christen. Im übrigen verpflichte Avot III, 2 die Juden, für das Wohl des christlichen Staates zu beten.
 18. ed. G.D. Cohen, London ²1969, hebr. S. 15, engl. S. 20. Zur Sache s. J. Maier, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, Darmstadt 1978 (= EdF 82).
 19. Dies ist übrigens das Leitmotiv der Abhandlung von A. Freimann, Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen, in: MGWJ 55 (1911), S. 555-585; 56 (1912), S. 49-64. 164-180.
 20. S. dazu J. Katz, Exclusiveness and Tolerance, Oxford 1961, Kap. 10.
 21. Dazu H. Maccoby, a.a.O.S. 39-81; S.W. Baron, a.a.O.S. 83-87 mit 279-282.
 22. Entsprechende Übersetzung mit ausführlicher Kommentierung von H.G. von Mutius, Die christlich-jüdische Zwangsdisputation zu Barcelona, Frankfurt / M.-Bern 1982 (= Judentum und Umwelt Bd. 5), dessen Übersetzung und Paragrapheneinteilung hier übernommen ist. Engl. Übers. bei H. Maccoby, a.a.O.S. 97-146. 147-150.
 23. H.G. von Mutius, a.a.O.S. 302-311.
 24. Zit. nach J. Höxter, a.a.O.S. 97f.
 25. Möglicherweise ist das Bemühen um den Pšat überhaupt ein Produkt der christlichen Inanspruchnahme des Draš.

26. Zit. nach H.G. von Mutius, a.a.O.S. 160f.
27. Zit. nach H.G. von Mutius, a.a.O.S. 151f. Bemerkenswert ist der Schlusssatz; zeigt er doch an, dass die gesamte Messiasfrage für Nachmanides im Grunde kein *status confessionis* ist.
28. Dazu H. Maccoby, a.a.O.S. 82-94; S.W. Baron, a.a.O.S. 87-94 mit 282-286. Die (christlichen) Sitzungsprotokolle sind veröffentlicht mit entsprechendem Kommentar von A. Pacios Lopez, *La disputa de Tortosa*, 2 Bde, Madrid-Barcelona 1957: Als jüdischer Bericht wäre Joseph Albos «*Sepher ha-Iqqarim*» anzusehen; denn er war nicht nur Teilnehmer der Disputation, sondern hat sein Werk unter dem Eindruck und im Nachgang dazu verfasst. S. dazu H.-J. Schoeps, a.a.O.S. 74-76.
29. Übers. nach dem Zitat bei H. Maccoby, a.a.O.S. 84f.
30. Dazu S.W. Baron, a.a.O.S. 91 mit 284f. Der Themenkatalog basiert auf Geronimos Schrift «*De Judaicis Erroribus ex Talmud*». S. dazu M. Orfali, *Jeronimo de Santa Fe and the Christian Polemic against the Talmud*, in: *Annuario di Studi Ebraici* 10 (1980-84), S. 157-178.
31. Übers. nach dem Zitat bei H. Maccoby, a.a.O.S. 86.
32. S. dazu H. Maccoby, a.a.O.S. 88.
33. Ausführlichst dargestellt hat dies L.I. Newman, *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, New York 1925.
34. Es wirkt wie eine Ironie der Geschichte: Manche von Donin gegen die Autorität des Talmuds als Inbegriff der Tradition vorgebrachte Kritik wurde 200 Jahre später von den Reformatoren gegen die katholische Tradition gewandt.
35. S. dazu H.G. von Mutius, a.a.O.S. 4-8.
36. S. dazu das Nachwort in meiner Ausgabe von Ibn Tufail, *Hajj ibn Jaqzan – der Naturmensch*, Leipzig und Weimar 1983, S. 105-120.
37. S. dazu H. Maccoby, a.a.O.S. 90ff.
38. Wichtige, beherzigenswerte Sätze dazu hat bereits H.-S. Schoeps, a.a.O.S. 17-22, formuliert. Zu vergleichen wäre dazu auch E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*, Reinbek b. Hamburg 1980; sowie G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, München-Hamburg 1966 (= *Siebenstern-Taschenbuch*, Bd. 81), und U. Mann, *Christentum und Toleranz*, in: *Toleranz heute – 250 Jahre nach Mendelssohn und Lessing*, Berlin 1979 (= *Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum*, Bd. 9), S. 85-103.