

Nähe und Distanz: Auf dem Weg zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen*

Wolfram Kinzig

Traditionellerweise werden nicht nur in der Geschichtswissenschaft die Beziehungen zwischen Juden und Christen als eine Geschichte der christlichen Judenfeindschaft beschrieben und für gewöhnlich als Antijudaismus und / oder Antisemitismus bezeichnet.¹

Im Nachfolgenden möchte ich diese historische Hermeneutik kritisch diskutieren und einen alternativen Zugang zu diesem Gebiet der Geschichtsforschung vorschlagen. Ich werde in drei Schritten vorgehen. Zunächst gebe ich einen Überblick über den methodologischen *status quo* und seine Geschichte. In einem zweiten Abschnitt überprüfe ich einige kritische Einwände, die man gegen diesen *status quo* erhoben hat, Einwände, die m.E. stichhaltig sind, auch wenn ich mit den hermeneutischen Schlussfolgerungen, die aus ihnen gezogen werden, nicht mehr übereinstimme. Schließlich möchte ich einen neuen Weg zur Beschreibung der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen skizzieren.

* Erstveröffentlichung in: Wolfram Kinzig / Cornelia Kück (Hg.), *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination: Ansätze zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen*, Stuttgart etc. 2002 (= *Judentum und Christentum* 11), 9-27; der Beitrag wurde für den Wiederabdruck behutsam aktualisiert. Er war im Original dem Andenken an meinen Lausanner Lehrer in Systematischer Theologie, Klauspeter Blaser († 7. Juli 2002), gewidmet.

Die folgenden Ausführungen entstanden als Ergebnis zahlreicher Gespräche und Diskussionen innerhalb des Sonderforschungsbereiches 534 „Judentum – Christentum. Konstituierung und Differenzierung in Antike und Gegenwart“ an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn in Zusammenarbeit mit dem Koebner Center for German History an der Hebräischen Universität in Jerusalem (1999-2002). Sie wurden insbesondere angeregt durch den Austausch mit meinem Kollegen Prof. Dr. Moshe Zimmermann und unseren damaligen Mitarbeitern Dr. Oded Heilbronner und Dr. Matthias Schmidt (Jerusalem) sowie Oliver Bertrams, Dr. Gorge Hasselhoff und Prof. Dr. Hermut Löhr (Bonn bzw. Jena). Die Verantwortung liegt selbstverständlich bei mir.

¹ Im Rahmen dieses Beitrages unterscheide ich zwischen diesen Begriffen nicht. Antijudaismus wie Antisemitismus bezeichnen eine feindselige Haltung von Nichtjuden gegenüber Juden wegen deren Judentum. Für eine detaillierte Diskussion der damit gegebenen Problematik vgl. z.B. Johannes Heil, „Antijudaismus“ und „Antisemitismus“: Begriffe als Bedeutungsträger“, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 6 (1997), 92-114.

I.

Die moderne Forschung zum Judenhass hat im Großen und Ganzen drei verschiedene Stadien des Antisemitismus unterschieden: Am Anfang stand der vorchristliche, griechisch-römische Antisemitismus, dessen Ausmaß sehr umstritten ist. Ihm folgte der christliche Antijudaismus, der der gängigen Meinung zufolge von religiösen Faktoren beherrscht wurde. Irgendwann im 19. Jahrhundert entstand schließlich ein völkisch orientierter Antisemitismus. Ein großer Teil der gelehrten Diskussion hat sich um die Frage gedreht, inwiefern diese Phänomene miteinander verwandt sind. Gleichzeitig nimmt man jedoch normalerweise an, dass der Antijudaismus oder Antisemitismus der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der jüdisch-christlichen Beziehungen in ihrer geschichtlichen Entwicklung ist.²

Seit der Entstehung des modernen Antisemitismus war die Forschung zu den jüdisch-christlichen Beziehungen von der Auffassung geprägt, dass antijüdische Haltungen von Nichtjuden das Judentum seit einem sehr frühen Zeitpunkt begleiteten. Im fünften Band seiner berühmten *Römischen Geschichte*, der zuerst im Jahre 1885 veröffentlicht wurde, behauptete Theodor Mommsen: „Der Juden-hass und die Judenhetzen sind so alt wie die Diaspora selbst.“³ Mommsen sah einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen dem Glauben, dem Gesetz und der Kultur des rabbinischen Judentums einerseits und der hellenisierten nichtjüdi-

² Zu möglichen Verbindungen zwischen dem griechisch-römischen und dem frühchristlichen Antisemitismus vgl. z.B. Guy G. Stroumsa, „From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?“, in: ders. / Ora Limor (Hg.), *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen 1996, 1-26; Peter Schäfer, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge/Mass., London 1997, 197-211; dazu auch Anm. 7 mit weiterer Literatur. Zum Verhältnis zwischen dem christlichen Antijudaismus und dem modernen Antisemitismus vgl. z.B. den Überblick von Christhard Hoffmann, „Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung“, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus: Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, Frankfurt a.M. 1994, 293-318, bes. 305ff; Heil 1997 (wie Anm. 1); Joseph Dan / Peter Schäfer / Berndt Schaller / Jörg Thierfelder / Christof Frey, Art. „Antisemitismus / Antijudaismus“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, 4. Aufl. 1998, 556-574, hier 569-572 (Thierfelder), 572-574 (Frey).

³ Theodor Mommsen, *Römische Geschichte, Die Provinzen von Caesar bis Diocletian*, Bd. 5, Berlin 1885, 519. (Ich verdanke dieses Zitat P. Schäfer [1997 (wie Anm. 2), 1.] Die Feststellung wird – ohne Angabe der Quelle – wörtlich wiederholt in August Bludau, *Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria*, Münster i.W. 1906, 44. Konrad Zacher eröffnete im Jahre 1898 seinen Aufsatz über „Antisemitismus und Philosemitismus im klassischen Altertum“ mit den Worten: „Der Antisemitismus, im weitesten Sinne gefaßt als feindliche Gesinnung oder Bethätigung gegen jüdische Mitbürger, ist so alt wie das Judentum selbst und die jüdische Diaspora; aber seine Erscheinungsformen und Motive sind sehr verschieden nach Zeiten und Völkern“ (in: *Preussische Jahrbücher* 94 [1898], 1-24, hier 1). – Zum Folgenden vgl. bes. Christhard Hoffmann, *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts*, Leiden etc. 1988, 222-228 und passim.

schen Umwelt, die das „unvermeidliche“ Zusammenleben von Juden und Nichtjuden „unerträglich“ machte:

Das Zusammenleben der Juden und Nichtjuden erwies sich mehr und mehr als ebenso unvermeidlich wie unter den gegebenen Verhältnissen unerträglich; der Gegensatz in Glaube, Recht und Sitte verschärfte sich und die gegenseitige Hoffart wie der gegenseitige Hass wirkten nach beiden Seiten hin sittlich zerrüttend. Die Ausgleichung wurde in diesen Jahrhunderten nicht bloss nicht gefördert, sondern ihre Verwirklichung immer weiter in die Ferne gerückt, je mehr ihre Nothwendigkeit sich herausstellte. Diese Erbitterung, diese Hoffart, diese Verachtung, wie sie damals sich festsetzten, sind freilich nur das unvermeidliche Aufgehen einer vielleicht nicht minder unvermeidlichen Saat; aber die Erbschaft dieser Zeiten lastet auf der Menschheit noch heute.⁴

Schon bald nach Mommsen erschienen die ersten umfassenden Überblicke über den antiken Antisemitismus. Sie sollten dazu dienen, das angeblich neue Phänomen in

„historischer Beleuchtung“ zu zeigen, um durch den historischen Vergleich und die Analyse von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen damals und heute zur Urteilsbildung über die zeitgenössischen Verhältnisse beizutragen.⁵

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bezogen sich diese Untersuchungen häufig auf Diskussionen um die „jüdische Frage“, und einige waren später deutlich von der nationalsozialistischen Weltanschauung beeinflusst.⁶

Nach 1945 griff eine Reihe von Gelehrten, nun allerdings aus anderen Beweggründen, das Thema wieder auf. Jüngstes Beispiel dieses wiedererwachten Interesses ist Peter Schäfers Monographie zur „Judenfurcht“ (*Judeophobia*).⁷ In dieser

⁴ Mommsen 1885 (wie Anm. 3), 551f.

⁵ Hoffmann 1988 (wie Anm. 3), 22. In diesem Zusammenhang verweist Hoffmann auf Zacher 1898 (wie Anm. 3); Felix Stähelin, *Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung*, Winterthur 1905; Bludau, 1906 (wie Anm. 3).

⁶ Vgl. Alex Bein, *Die Judenfrage: Biographie eines Weltproblems*, 2 Bde., Stuttgart 1980. Interessanterweise scheint Bein die Ansicht Mommsens zu teilen; vgl. z.B. Bd. 1, XII: „Die Aufgabe der geschichtlichen Analyse, die hier versucht wird, ist es, den Gründen nachzuspüren, aus denen Judenhaß und Judenverfolgung entstanden sind und immer wieder entstehen, und den Wirkungen und Rückwirkungen nachzugehen, die sie erzeugen. Im weitesten Sinne handelt es sich also um das Problem des Zusammenlebens der Juden mit den Völkern und der Völker mit den Juden. Wir haben zu fragen: Wie bildeten sich die Meinungen, Bilder und stereotypen Vorstellungen von den Juden, die angstvollen oder haßerfüllten Anschuldigungen gegen sie mit all ihren Verästelungen und Auswirkungen und mit den Gegenwirkungen, die sie bei den von ihnen Betroffenen auslösten – jener unentwirrbar scheinende Komplex von, oft keineswegs einseitigen, Vorurteilen und Befürchtungen, den wir als den Kern der Judenfrage ansehen?“ Warum nimmt Bein das „Zusammenleben[.] der Juden mit den Völkern und der Völker mit den Juden“ *a priori* als „Problem“ wahr und *identifiziert* es mit „Judenhaß und Judenverfolgung“?

⁷ Schäfer 1997 (wie Anm. 2). Zur Diskussion um Schäfers Buch und die im Folgenden vorgestellten Erklärungsmodelle vgl. auch Robert Goldenberg, „On the Origins of Anti-Semitism and the Problem of Blaming the Victim“, in: *Jewish Studies Quarterly* 6 (1999), 251-260; Christine Hayes, „Judeophobia: Peter Schäfer on the Origins of Anti-Semitism“,

Debatte lassen sich zwei Erklärungsansätze unterscheiden, eine „substantielle“ Interpretation und ein „funktionalistisches“ Modell. Die „Substantialisten“ verstehen den Antisemitismus als Ergebnis der Besonderheiten der jüdischen Religion, die zur Trennung der Juden von anderen gesellschaftlichen Gruppen geführt hätten. Für die „Funktionalisten“ ist der antike Antisemitismus demgegenüber ein Resultat konkreter politischer Konflikte oder ökonomischer Krisen.⁸ Darüber hinaus hat man die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen dem paganen Antisemitismus und dem christlichen Judenhass eingehend diskutiert.⁹

Interessanterweise wurde nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Holocaust die Hypothese, der zufolge der Antisemitismus in der Entwicklung der jüdisch-nichtjüdischen Beziehungen insgesamt dominierte, durch eine zweite Hypothese überlagert. Nunmehr ging man davon aus, dass die Entstehung des Christentums eine neue und in gewisser Weise bedrohlichere Qualität des Antisemitismus zur Folge hatte.¹⁰ Der Übergang zwischen der ersten und der zweiten Phase der Geschichte des Antisemitismus wurde nun sowohl von jüdischen als auch von christlichen Gelehrten so gedeutet, dass man die Schuld für die angebliche Verschärfung des Phänomens uneingeschränkt beim Christentum suchte. Die Entwicklung einer spezifisch *christlichen* Theologie und *christlichen* Praxis wurde nun weithin für die Entstehung einer spezifischen Art des christlichen Antisemitismus verantwortlich gemacht, der in dieser Deutung als der entscheidende und bestimmende Faktor in den Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen über die Jahrhunderte hinweg gesehen wurde.¹¹

Ein Beispiel für diese Art der Interpretation sei zitiert: In seiner vor nicht allzu langer Zeit veröffentlichten Geschichte des Antisemitismus warnt Robert S. Wistrich zunächst davor, die historische Bedeutung des Antisemitismus überzubetonen:

Antisemitismus ist *kein* natürliches, metahistorisches oder metaphysisches Phänomen, dessen Wesen durch alle seine Erscheinungen über die Jahrhunderte unverändert geblieben ist. Es ist auch kein innerer Bestandteil der psychischen Struktur der Völker, eine Art

in: *ebd.*, 261-273; Peter Schäfer, „Response to Christine Hayes and Robert Goldenberg“, in: *ebd.*, 274-281.

⁸ Die Unterscheidung zuerst bei Hoffmann 1988 (wie Anm. 3), 224ff; vgl. jetzt auch Schäfer 1997 (wie Anm. 2), 2-6.

⁹ Vgl. z.B. Nicholas de Lange, „The Origins of Anti-Semitism: Ancient Evidence and Modern Interpretations“, in: Sander L. Gilman / Steven T. Katz (Hg.), *Anti-Semitism in Times of Crisis*, New York, London 1991, 21-37.

¹⁰ Eine der bemerkenswerten Ausnahmen vor 1945 war James Parkes mit seinem berühmten Buch *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism*, London 1934 (New York 1977).

¹¹ Zum Folgenden vgl. auch John G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York/Oxford 1983, 13-34; Schäfer 1997 (wie Anm. 2), 5f.

Mikrobe oder Virus, das unveränderlich Nichtjuden attackiert und ‚ewigen Haß‘ auf das ‚ewige Volk‘ hervorruft. Eine derartige Theorie ... wäre ganz unhistorisch.¹²

Ungeachtet dieser Einschränkungen und Warnungen beschreibt jedoch Wistrich anschließend die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in genau diesen „unhistorischen“ Begriffen. Der Antisemitismus ist eine hermeneutische Schlüsselkategorie für Wistrichs Interpretation der Auseinandersetzungen zwischen dem Judentum und den es umgebenden Kulturen und Religionen. Mehr noch: Es war gerade der *christliche* Antijudaismus und Antisemitismus, der

dem Antisemitismus eine ganz neue theologische und metaphysische Dimension verlieh, die bei seinen paganen Vorläufern noch fehlte und die sich von der Stigmatisierung oder Verfolgung anderer Minderheiten völlig unterschied.¹³

Durch die Schriften der Kirchenväter und die Vorherrschaft der christlichen Religion und Kultur im abendländischen Mittelalter habe sich das

feindliche kollektive Stereotyp eines jüdischen Volkes, das das Kainsmal trug, einer Nation von Herrenmördern und Ungläubigen im Bund mit dem Teufel im Gefolge der Massaker an Juden während der Kreuzzüge tief in die westliche Psyche eingelagert. Während der unmittelbar folgenden Jahrhunderte wurden neue und noch irrationalere Mythen hinzugefügt, wie die des Juden als eines Ritualmörders, Hostienfrevlers, Agenten des Antichristen, Wucherers, Zauberers und Vampirs. Als sich das Christentum unter den Völkern Europas verbreitete, verdichtete sich dieses verheerende Bild, bis es ein integraler Bestandteil der europäischen und westlichen Kultur war, ein Faktum, das mehr als jedes andere für die Allgegenwart des Antisemitismus bis zum heutigen Tag verantwortlich ist.¹⁴

Wistrich ist keineswegs der einzige Vertreter dieses Deutungstyps. Die „Wolke der Zeugen“ ließe sich leicht erweitern um Gelehrte wie Rosemary Ruether¹⁵, Nicho-

¹² Robert S. Wistrich, *Antisemitism: The Longest Hatred*, London 1991, XVI-XVII: „Antisemitism is *not* a natural, metahistorical or a metaphysical phenomenon whose essence has remained unchanged throughout all its manifestations over the centuries. Nor is it an intrinsic part of the psychic structure of Gentiles, a kind of microbe or virus which invariably attacks non-Jews, provoking the ‚eternal hatred‘ for the ‚eternal people‘. Such a theory ... is quite unhistorical“ (Hervorhebung im Original).

¹³ Ebd., XIX: „Thus it is evident that Christian anti-Judaism and antisemitism did add a wholly new theological and *metaphysical* dimension to antisemitism which was absent in its pagan forerunners and quite distinct from the stigmatising or persecution of other minority groups“ (Hervorhebung im Original).

¹⁴ Ebd., XIX-XX: „This hostile collective stereotype of a Jewish people bearing the mark of Cain, a nation of Christ-killers and infidels in league with the Devil, became deeply embedded in the Western psyche following the massacres of Jews during the Crusades. During the next few centuries, new and even more irrational myths were added, that of the Jew as a ritual murderer, desecrator of the Host wafer, an agent of Antichrist, usurer, sorcerer and vampire. As Christianity spread among all the peoples of Europe, this devastating image crystallised until it was an integral part of European and Western culture, a fact which more than any other accounts for the pervasiveness of antisemitism to this day.“

¹⁵ Rosemary Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord: Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978.

las de Lange¹⁶, John Gager¹⁷, Sander L. Gilman und Steven T. Katz¹⁸ sowie unlängst Daniel Goldhagen, obwohl sie zugegebenermaßen von sehr unterschiedlichen Standpunkten ausgehen.¹⁹ Goldhagen eröffnet das zweite Kapitel seines umstrittenen Buches *Hitlers willige Vollstrecker* mit den Worten: „Der europäische Antisemitismus ist eine Begleiterscheinung des Christentums.“²⁰ Diese Sicht ist auch in dem soeben erschienenen *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa* noch deutlich spürbar.²¹

¹⁶ Nicholas de Lange, Art. „Antisemitismus, IV. Alte Kirche“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3, 1978, 128-137, bes. 128: „Während der vorchristliche Antijudaismus sporadisch, örtlich begrenzt, inoffiziell und (abgesehen von der ägyptischen Spielart und ihren Ablegern) nicht ideologisch fundiert war, ist der christliche, zumindest seit etwa der Zeit Konstantins, dauerhaft, universal, offiziell geschürt, grundsätzlich und durch ein ideologisches System untermauert“ (meine Hervorhebung).

¹⁷ Gager 1983 (wie Anm. 11).

¹⁸ Vgl. ihre Beurteilung des modernen Antisemitismus in dem einleitenden Essay zu Gilman / Katz (Hg.) 1991 (wie Anm. 9), 1-37, die stark an Wistrich erinnert: „The rhetoric of European anti-Semitism can be found within the continuity of Christianity’s image of the Jew. It is Christianity which provides all of the vocabularies of difference in Western Europe and North America, whether it is in the most overt ‚religious‘ language or in the secularized language of modern science. For it is not merely that the Jew is the obvious Other for the European, whether the citizen of the Roman Empire or of the Federal Republic of Germany. Anti-Semitism is central to Western culture as the rhetoric of European culture is Christianized, even in its most secular form. This made the negative image of difference of the Jew found in the Gospel into the central referent for all definitions of difference in the West“ (a.a.O., 18).

¹⁹ Dasselbe gilt auch für populäre Darstellungen der jüdisch-christlichen Beziehungen. Vgl. z.B. Gerhard Czermak, *Christen gegen Juden: Geschichte einer Verfolgung. Von der Antike zum Holocaust, von 1945 bis heute*, Reinbek bei Hamburg 2. Aufl. 1997, 19: „Die Geschichte des Verhältnisses der Christen (Mehrheit) zu den Juden (Minderheit) ist im wesentlichen eine des sogenannten Antisemitismus.“

²⁰ Daniel J. Goldhagen, *Hitlers willige Vollstrecker: Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*, Berlin 1996, 71. Zu Goldhagens Unkenntnis des christlichen Antijudaismus vgl. die Rezension von Klaus Beckmann, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 10 (1997), 213-217.

²¹ Vgl. Elke-Vera Kotowski / Hans-Joachim Schoeps / Hiltrud Wallenborn (Hg.), *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*, 2 Bde., Darmstadt 2001, bes. Bd. 2, 365-424 (das Kapitel zur „Judenfeindschaft“). In seinem Abschnitt zum „Antijudaismus“ schreibt etwa Winfried Frey: „Hier soll das Augenmerk auf den Antijudaismus gerichtet sein, jene Form der Feindschaft von Christen gegenüber Juden, die, in der frühen Zeit des Christentums, zum Teil schon in den ältesten Texten begründet, in langen Jahrhunderten in unterschiedlicher Häufigkeit und Intensität produziert, rezipiert, verändert und verändert tradiert wurde, die auch in der Neuzeit weiterwirkte, partiell vom Antisemitismus adaptiert und amalgamiert wurde, aber auch in den christlichen religiösen Gemeinschaften bis heute, relativ unabhängig vom Antisemitismus, oft sogar unerkannt und unbegriffen von den Gläubigen, weiterlebt“ (369). Obwohl Frey einräumt, dass es Zeiten friedlicher Koexistenz gegeben hat, bleibt dies ohne Folgen für seine Gesamtsicht, der zufolge der Antijudaismus dem Christentum „von Anfang an inhärent“ und „allgegenwärtig“ war und daher jederzeit „aktualisiert“ werden konnte: „Der Antijudaismus war ... dem Christentum von Anfang an inhärent, und er war allgegenwärtig. Doch gab es in den verschiedenen Regionen Europas Epochen, in denen er politisch und sozial weniger wirksam war, Epochen, in denen sogar eine, wenn auch immer fragile Concivilitas zwischen Christen und Juden, insbesondere der Oberschicht, möglich war, und Epochen, in denen er aktualisiert wurde und so das

Nun ist es ohne Zweifel richtig, dass der christliche Antijudaismus bei jeder Betrachtung der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen am meisten hervorsticht. Doch zeichnen Wistrich und die übrigen genannten Gelehrten nach meiner Auffassung ein Bild dieser Beziehungen, das viel zu stark schematisiert.

Im Folgenden soll nicht die Frage im Vordergrund stehen, inwiefern die Entstehung und die Entwicklung des Christentums das Phänomen des Antisemitismus verstärkt haben. Im Rahmen dieses Beitrages genügt die einfache Feststellung, dass die Mehrheit der Antisemitismusforscher darin übereinstimmen, im Antisemitismus die hermeneutische Schlüsselkategorie zur Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen zu sehen, eine Sicht, die ich angesichts der Vielfalt der uns zur Verfügung stehenden Quellen schlechterdings für verfehlt halte.

Der Antisemitismus verdankt seine Karriere und seine dauerhafte Geltung als hermeneutische Kategorie nach 1945 zwei Hauptfaktoren: Der eine ist natürlich die niederschmetternde historische Erfahrung des Holocaust, dessen totale Unmenschlichkeit man nur dadurch erklären zu können glaubte, dass man eine lange und sich allmählich verstärkende Tradition des Judenhasses in der deutschen Gesellschaft annahm, der in den Massenmorden der Konzentrationslager gewissermaßen kulminierte. Wenn ich recht sehe, haben selbst die Forscher, die die Bedeutung des Antisemitismus in der Entwicklung der Idee einer Endlösung bezweifelt haben, kaum jemals geleugnet, dass der Antisemitismus die christliche Haltung gegenüber den Juden in der Tat entscheidend bestimmte.

Die Neubewertung der tatsächlichen Bedeutung des Antisemitismus in der Entwicklung der jüdisch-christlichen Beziehungen wurde ferner durch die Tatsache beeinträchtigt, dass die an seiner Erforschung beteiligten akademischen Disziplinen untereinander wenig Kontakt haben. Althistoriker interessieren sich für alte Geschichte und analysieren den christlichen Antisemitismus in erster Linie in Bezug zum paganen Antisemitismus. Mediävisten richten den Blick normalerweise entweder auf den Antisemitismus christlicher Institutionen wie des Papsttums oder der Bettelorden oder auf antijüdische Polemik bei scholastischen Theologen oder auf entsprechende Vorurteile in der Volksfrömmigkeit innerhalb ihrer Epoche. Jüdische wie christliche Zeithistoriker haben sich im Großen und Ganzen auf die Entstehung des völkischen Antisemitismus und seine Beziehung zum älteren religiösen Antijudaismus konzentriert. Sofern sie diese Tendenz zur Spezialisierung nicht teilen, findet sich am ehesten bei christlichen Theologen eine gewisse Neigung zu „großen Hypothesen“, die die gesamte Geschichte der christlichen Theologie umfassen. Doch fehlt es ihnen dann häufig an dem notwendigen Gespür für historische Differenzierungen. Die Disziplin der jüdischen Geschichte, die von jüdischen Gelehrten dominiert wird, folgt wiederum den Regeln eines eigenen akademischen Sprachspiels. Allenfalls werden Aufsätze von

„normale‘ Nebeneinander von Christen und Juden – in dem von Augustinus und dem christlichen Staatsverständnis vorgegebenen Rahmen – zum Schaden der Judenheit abrupt beendet werden und in Vertreibung und Mord umschlagen konnte“ (374).

Forschern dieser verschiedenen Disziplinen in einem Sammelband zusammengebunden, der dann normalerweise ein unzusammenhängendes und verwirrendes Bild ergibt. Aus diesem Grund wurde die Annahme, die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen sollte primär als Geschichte eines nichtjüdischen Antagonismus gegenüber Juden beschrieben werden, im Großen und Ganzen nie ernsthaft hinterfragt. Antisemitismus ist unverändert das vorherrschende Paradigma, mit dessen Hilfe diese Geschichte verstanden wird.

II.

Unter den von diesem Konsens abweichenden Stimmen war wohl die berühmteste die des deutsch-jüdischen Historikers Hans-Joachim Schoeps. In seinem grundlegenden Buch zum *Philosemitismus im Barock* bemerkte Schoeps: „Die Geschichte des Antisemitismus ist schon wiederholt geschrieben worden, die des Philosemitismus noch nie.“²² Schoeps skizzierte diesen Philosemitismus in verschiedenen Veröffentlichungen.²³ Der Gedanke von Schoeps, dass die Geschichte des Antisemitismus durch eine Geschichte des Philosemitismus zu ergänzen und auszubalancieren sei, war als solcher nicht neu. Schoeps eigener Entwurf dieser Geschichte basierte seltsamerweise auf einem früheren Überblick über „Judenzer“ des Nazihistorikers Wilhelm Grau, der im Jahre 1942 in der Zeitschrift *Weltkampf* erschienen war.²⁴ Und schon 1930 enthielt das *Jüdische Lexikon* einen Artikel „Philosemitismus“ aus der Feder von Sigbert Feuchtwanger, der einen ersten Versuch darstellte, verschiedene Formen des Philosemitismus zu klassifizieren.²⁵ Seither hat man verschiedene Anläufe unternommen, die traditionelle Sicht der jüdisch-christlichen Beziehungen als einer Geschichte des christlichen Judenhasses durch Überblicke über freundliche Haltungen gegenüber Juden und Judentum zu er-

²² Hans-Joachim Schoeps, *Philosemitismus im Barock: Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen 1952, 1; vgl. ders., „Der Philosemitismus des 17. Jahrhunderts (Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen)“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 1 (1948), 19-34. 245-269. 327-334, bes. 19. Zum Folgenden vgl. auch meine Studie: „Philosemitismus: Zur Geschichte des Begriffs (Teil 1)“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 105 (1994), 202-228; „Zur historiographischen Verwendung des Begriffs (Teil 2)“, *ebd.*, 361-383.

²³ Vgl. Hans-Joachim Schoeps, *Barocke Juden, Christen, Judenchristen*, Bern, München 1965; ders., *Deutsche Geistesgeschichte: Das Zeitalter des Barock. Zwischen Reformation und Aufklärung*, Bd. 2, Mainz 1978, bes. 261-299.

²⁴ Vgl. Wilhelm Grau, „Die innere Auflösung des europäischen Antijudaismus in den Jahrhunderten vor der Emanzipation“, in: *Weltkampf: Die Judenfrage in Geschichte und Gegenwart*, o. O. 1942, 1-16. 131-141. 200-212. Zu W. Grau vgl. H. Heiber, *Walter Frank und sein Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands*, Stuttgart 1966, passim. Zur Beziehung zwischen W. Grau und H.-J. Schoeps vgl. Martin Friedrich, *Zwischen Abwehr und Bekehrung: Die Stellung der deutschen evangelischen Theologie zum Judentum im 17. Jahrhundert*, Tübingen 1988, 10 mit Anm. 83. W. Grau benutzte allerdings den Begriff „Philosemitismus“ nicht.

²⁵ Sigbert Feuchtwanger, Art. „Philosemitismus“, in: *Jüdisches Lexikon*, Bd. 4/1, 1930, 910-914.

gänzen. Aus unterschiedlichen Gründen ist jedoch keines dieser Bücher dem gewählten Thema gerecht geworden.²⁶

Ein solcher alternativer Ansatz ist ebenfalls nicht ohne Schwierigkeiten. Insbesondere in den deutschsprachigen Ländern schwingen im Begriff „Philosemitismus“ für viele Menschen antijüdische Obertöne mit. Darüber hinaus ist es sehr schwierig, das Phänomen als solches zu beschreiben. Die Schwierigkeit wird deutlich bei einem Blick auf Feuchtwangers Klassifikation, die nicht nur den jungen Luther und Theodor Mommsen, sondern selbst Vertreter einer Judenmission aufnimmt. Sieht man einmal von Letzteren ab, ist es nach unserem derzeitigen Kenntnisstand problematisch, den jungen Luther und Mommsen als Philosemiten zu sehen, sofern man unter Philosemitismus nicht einfach die Abwesenheit von Antisemitismus versteht.²⁷ Andererseits reicht es ebenfalls nicht aus, sie in

²⁶ Vgl. besonders A. Edelstein, *An Unacknowledged Harmony: Philo-Semitism and the Survival of European Jewry*, Westport/Conn., London 1982; S. Rappaport, *Jew and Gentile: The Philo-Semitic Aspect*, New York 1980. Zu den problematischen Aspekten beider Bücher vgl. Kinzig 1994 (wie Anm. 22), 202f. mit Anm. 4.

²⁷ Die Literatur zu Luthers Haltung zum Judentum ist natürlich umfangreich. Das nützlichste Quellenbuch ist vielleicht W. Bienert, *Martin Luther und die Juden: Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen*, Frankfurt a.M. 1982. Zu Th. Mommsen vgl. Hoffmann 1988 (wie Anm. 3), 87-132; J. Malitz, „Mommsen, Caesar und die Juden“, in: Hubert Cancik / Hermann Lichtenberger / Peter Schäfer (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, 3 Bde., Tübingen 1996, Bd. 2, 371-387; Stefan Rebenich, *Theodor Mommsen und Adolf Harnack: Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts*, Berlin, New York 1997, 346-364. – Dieselbe Kritik hat man an Edelsteins Buch geäußert; David Vital hat in seiner Rezension (in: *American Historical Review* 88 [1983], 972f.) sogar bezweifelt, dass es überhaupt so etwas wie Philosemitismus gegeben habe. Für ähnliche Auffassungen vgl. Kinzig 1994 (wie Anm. 22), 206 Anm. 14. – Meiner Auffassung nach ist es jedoch grundsätzlich möglich, eine solche Geschichte des Philosemitismus zu schreiben. Vgl. z.B. den anregenden Aufsatz von David S. Katz, „The Phenomenon of Philo-Semitism“, in: Diana Wood (Hg.), *Christianity and Judaism: Papers Read at the 1991 Summer Meeting and the 1992 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford 1992, 327-361. In den letzten Jahren sind zahlreiche Studien zu Personen und Ereignissen innerhalb dieser Geschichte des Philosemitismus veröffentlicht worden. Meine Liste in Kinzig 1994 (wie Anm. 22), 205 Anm. 12 müsste jetzt ergänzt werden etwa durch Cornelius Streiter (Hg.), *Tau im Drahtgeflecht: Philosemitische Lyrik nichtjüdischer Autoren*, Rothenburg ob der Tauber 1961; Sholom J. Kahn, „Mark Twain's Philosemitism: 'Concerning the Jews'“, in: *Mark Twain Journal* 23/2 (1985), 18-25; Rodler F. Morris, *From Weimar Philosemitie to Nazi Apologist: The Case of Walter Bloem*, Lewiston etc. 1988; D. S. Katz, „Philo-Semitism in the Radical Tradition: Henry Jessey, Morgan Llwyd, and Jacob Boehme“, in: Johannes van den Berg / Ernestine G. E. van der Wall (Hg.), *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century: Studies and Documents*, Dordrecht etc. 1988, 195-199; Marion Mushkat, *Philo-semitic and anti-Jewish Attitudes in post-Holocaust Poland*, Lewiston etc. 1992; Friedrich Niewöhner, Art. „Philosemitismus“, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 3, 3. Aufl. 1992, 1191-1194; Michael Waldbaur, *Anti- und Philosemitismus in der Literatur nach 1945: Eine Methodenarbeit mit exemplarischen Einzelinterpretationen*, Magisterarbeit, Universität München 1993 (*non vidi*); Étienne Fouilloux, „Naissance d'un philosémitisme catholique?“, in: André Kaspi (Hg.), *Les Cahiers de la Shoah: Conférences et séminaires sur l'histoire de la Shoah*, Université de Paris I 1994-95, Paris 1995, 35-50; Alan Levenson, „Philo-semitic Discourse in Imperial Germany“, in: *Jewish Social Studies New Series* 2 (1995/96), 25-53; Wolfram Kinzig, „Philosemitismus angesichts des Endes? Bemerkungen zu einem vergessenen

einer Geschichte des Antisemitismus als ein Beispiel für eine allmähliche „geistige Verhärtung“ gegenüber den Juden wie im Falle Luthers zu behandeln oder sie ausschließlich als „Gegenreaktion“ gegen den Antisemitismus wie im Falle Mommsens zu sehen. Auch wenn demnach historische Gestalten wie der junge Luther und Mommsen weder als Anti- noch als Philosemiten bezeichnet werden können, gehören sie doch in eine Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen, in der ihnen ein *eigenständiger* Platz gebührt.

III.

Die Tatsache, dass wir nicht wirklich wissen, wie wir mit derartigen Gestalten im Rahmen einer Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen umzugehen haben, verweist auf ein grundlegendes Dilemma historischer Hermeneutik. Wir tendieren in diesem Bereich dazu, mit dichotomischen Unterscheidungen zu operieren, die dann meistens auf christliche Handlungen gegen Juden und jüdische Reaktionen angewendet werden: Christen *agieren* und Juden *reagieren*. Die Aktionen und die Antworten darauf können feindselig sein (wie im Fall des Antisemitismus und vielleicht in gewissen Formen des Zionismus), oder sie können freundlich sein (wie im Falle des Philosemitismus und der jüdischen Assimilation). Die erste Phase in unserem Projekt innerhalb des Sonderforschungsbereiches²⁸ basierte auf der Voraussetzung, dass die Annahme, der zufolge Christen agierten und Juden reagierten, grundsätzlich verfehlt sei. Zwei Mitglieder unserer Arbeitsgruppe beschäftigten sich mit Phänomenen, die in dieser Weise nicht adäquat verstanden werden können. Es reicht nicht aus, den modernen Zionismus einzig als Reaktion gegen das Aufkommen des völkischen Antisemitismus zu sehen; vielmehr kam es zu eigenartigen Kontakten zwischen Zionisten und Antisemiten, die auf dem gemeinsamen Ziel beruhten, die „jüdische Frage“ durch die Schaffung eines jüdischen Staates zu lösen.²⁹ Überdies gibt es Situatio-

Kapitel jüdisch-christlicher Beziehungen in der Alten Kirche“, in: Athina Lexutt / Vicco v. Bülow (Hg.), *Kaum zu glauben: Von der Häresie und dem Umgang mit ihr*, Rheinbach 1998, 59-95; William D. Rubinstein / Hilary L. Rubinstein, *Philosemitism: Admiration and Support in the English-speaking World for Jews, 1840-1939*, Basingstoke, New York 1999; Wolfram Kinzig, „Jewish and 'Judaizing' Eschatologies in Jerome“, in: Richard Kalmin / Seth Schwartz (Hg.), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Leuven 2003, 409-429. – In dieser Hinsicht muss man auch die Begriffe des „Judaisierung“ bzw. „Judenzens“ und deren Implikationen berücksichtigen. Vgl. Róbert Dán, „Judaizare: The Career of a Term“, in: ders. / Antal Pirnát (Hg.), *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*, Budapest, Leiden 1982, 25-34; Gilbert Dagron, „Judaïser“, in: *Travaux et Mémoires* 11 (1991), 359-380; Vincent Déroche, Art. „Judaizantes“, in: *Realenzyklopädie für Antike und Christentum*, Bd. 19, 1999, 130-142; Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley/CA 1999, bes. 175-197.

²⁸ Siehe Anm. *.

²⁹ Vgl. Oded Heilbronner, „Vom protestantischen Antisemitismus zum protestantischen Fundamentalismus: Antisemiten und Antisemitismus in Deutschland und Palästina vom spä-

nen wie im modernen Israel, wo das Christentum eine Minderheitenreligion in einer überwiegend jüdischen Gesellschaft ist, was für den christlich-jüdischen Dialog zu Gesprächsbedingungen führt, die sich von denen außerhalb Israels grundlegend unterscheiden.³⁰

Darüber hinaus haben wir versucht, einen gemeinsamen Nenner für christliche Aktionen gegen Juden und umgekehrt zu identifizieren. Wir gingen von der Voraussetzung aus, dass Antisemitismus und Philosemitismus sowie analoge Phänomene auf der jüdischen Seite sehr oft auf einer gemeinsamen Faszination mit der jeweils anderen Religion basieren, die sich entweder auf freundliche oder auf feindselige Weise manifestiert.³¹ Die übrigen Forschungen in unserem Projekt haben diese Voraussetzung als ihren methodologischen Ausgangspunkt benutzt und die Bedeutung der Tora im frühen Christentum,³² den Einfluss des Maimonides auf die Scholastik³³ und die Haltung protestantischer Theologen der Aufklärung gegenüber der jüdischen Emanzipation untersucht.³⁴

Diese Sicht der Dinge hat mittlerweile ebenfalls prominente Befürworter. Amos Funkenstein hat sie folgendermaßen formuliert:

Die Juden sind für die christliche Kirche immer ein *mysterium tremendum et fascinans* gewesen und werden es bleiben. Die Beschäftigung mit der Erscheinung des Judentums und der jüdischen Fortexistenz gehört geradezu zum Wesen und zur Selbstdefinition des Christentums als einer historischen Religion. Ich beeile mich jedoch, entgegen der allgemeinen Auffassung hinzuzufügen, daß die Ambivalenz von Faszination und Ableh-

ten 19. Jahrhundert bis in die frühen 1940er Jahre“, in: Kinzig / Kück 2002 (wie Anm. *), 145-164.

³⁰ Vgl. Matthias Schmidt, „Staat Israel und Heiliges Land: Der Papstbesuch als Testfall eines christlich-jüdischen Dialogs“, in: Kinzig / Kück 2002 (wie Anm. *), 165-179.

³¹ Zu einigen theoretischen Überlegungen zu dieser Hypothese vgl. bes. Kinzig 1994 (wie Anm. 22).

³² Hermut Löhr, *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet: Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext*, Tübingen 2003; ferner ders., „Zur Paulus-Notiz in 1 Clem 5“, in: Friedrich-Wilhelm Horn (Hg.), *Das Ende des Paulus*, Berlin, New York 2001, 197-213; ders., „Der Dekalog im frühen Christentum und seiner jüdischen Umwelt“, in: Kinzig / Kück 2002 (wie Anm. *), 29-43; ders., „Jesus und der Nomos aus der Sicht des entstehenden Christentums“, in: Jens Schröter / Ralph Brucker (Hg.), *Der historische Jesus*, Berlin, New York 2002, 337-354; ders., „Speisenfrage und Tora im Judentum des Zweiten Tempels und im entstehenden Christentum“, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 94 (2003), 17-37.

³³ Görg K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses: Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg 2. Aufl. 2005, und mehrere weitere Arbeiten des Verfassers.

³⁴ Oliver Bertrams, „Der ‚innere Jude‘ als ‚verbesserter Jude‘: Moses Mendelssohn und die rechtliche Stellung der Juden in der Sicht der Neologie“, in: Kinzig / Kück 2002 (wie Anm. *), 117-143; ders., „Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (1819-1824): Zur ersten Konzeption einer ‚Wissenschaft des Judentums‘ und ihrer Bedeutung für die Neubestimmung jüdischer Identität im Kontext autoemanzipatorischer Apologetik“, in: Michael Konkel / Alexandra Pontzen / Henning Theißen (Hg.), *Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart*, Paderborn etc. 2003, 29-47.

nung auch dem Judentum eigen ist und seine Einstellung gegenüber dem Christentum stärker bestimmt als gegenüber jeder anderen Religion, einschließlich des Islam.³⁵

Ich halte diesen Forschungsansatz unverändert für wichtig. Gleichzeitig bin ich jedoch im Verlauf unserer Gespräche und Diskussionen innerhalb des Sonderforschungsbereiches³⁶ zunehmend zu der Überzeugung gekommen, dass wir darüber noch hinausgehen müssen. Denn um die jüdisch-christlichen Beziehungen in ihrer ganzen Komplexität beschreiben zu können, ist es nicht ausreichend, mit hermeneutischen Dichotomien wie denen von Antisemitismus – Philosemitismus zu operieren. Die „Grauzone“ zwischen diesen Extremen ist viel zu groß und zu diffus, um sie entweder ignorieren oder unter einer dieser Überschriften klassifizieren zu können. Überdies ist diese Terminologie insofern „direktional“, als sie eine Beziehung zwischen Judentum und Christentum voraussetzt, die eben als Aktion – Reaktion gesehen wird. Doch wie soll der Historiker mit den Situationen umgehen, in denen Christen die Juden ignorierten und Juden von den Christen keine besondere Notiz nahmen, obwohl sie nebeneinander lebten? Oder wo es einen täglichen Austausch zwischen diesen religiösen Gruppen gab, der nicht dem Typus von Aktion – Reaktion entspricht?

Ich möchte dies anhand einiger bekannter Beispiele illustrieren. Die *Predigten gegen die Juden* des Johannes Chrysostomus werden häufig als Beleg für christlichen Antisemitismus in der Spätantike zitiert.³⁷ Ohne Zweifel ist Chrysostomus kein Freund der Juden gewesen ist und hat in diesen Homilien alle Grenzen eines anständigen menschlichen Umganges mit ihnen überschritten. Indessen ergibt sich aus der historischen Situation in Antiochien in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, sofern sie auf der Grundlage dieser Predigten rekonstruiert werden kann, ein Bild, das sich von der feindlichen Haltung des Chrysostomus deutlich unterscheidet:³⁸ Johannes Chrysostomus fühlte sich verpflichtet, gegen das Judentum zu predigen, gerade weil die Beziehungen zwischen Juden und Christen zu dieser Zeit sehr entspannt waren. Christen nahmen an Synagogengottesdiensten teil, sie beobachteten das jüdische Fasten und den Sabbat. Viele Menschen gingen in der Hoffnung zur Synagoge, dort durch Inkubation von Krankheiten geheilt zu werden. Ebenso wurden Eide in der Synagoge abgelegt,

³⁵ Amos Funkenstein, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt/M. 1995, 234f.

³⁶ Vgl. Anm. *.

³⁷ Edition in *Patrologia Graeca* 48. Kommentierte Übersetzungen von Paul W. Harkins, *Saint John Chrysostom – Discourses against Judaizing Christians*, Washington, D.C. 1979; Johannes Chrysostomus, *Acht Reden gegen Juden*: Eingeleitet und erläutert von Rudolf Brändle; übersetzt von Verena Jegher-Bucher, Stuttgart 1995. Vgl. jüngst Wendy Pradels / Rudolf Brändle / Martin Heimgartner, „Das bisher vermisste Textstück in Johannes Chrysostomus, Adversus Judaeos, Oratio 2“, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 5 (2001), 23-49.

³⁸ Zum Folgenden vgl. die Belege in meinem Aufsatz: Wolfram Kinzig, „Non-Separation? Closeness and Co-operation Between Jews and Christians in the Fourth Century“, in: *Vigiliae christianae: a review of early Christian life and language* 45 (1991), 27-53, hier 35-41. Zusätzlich Robert Louis Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley etc. 1983, 66-94.

da sie als besonders heilig galt. Einige Menschen ließen sich sogar beschneiden, ohne jedoch zum Judentum zu konvertieren. Sicher kann man hierbei nicht von Antisemitismus sprechen. Handelt es sich also um Philosemitismus? Dies ist zweifelhaft, denn wenn man die Klagen vieler Kirchenväter berücksichtigt, dann bezog sich der christliche Synkretismus nicht nur auf jüdische, sondern auch auf pagane Rituale und Gebräuche. Das christliche „Judaisieren“ in der Spätantike ist daher nicht nur eine Einstellung gegenüber den Juden; wir müssen vielmehr auch mit einem beträchtlichen Maß an „Paganisieren“ rechnen.³⁹ Überdies haben wir aufgrund der Eigenarten unserer Quellen nur Informationen über die Christen – liegt indes nicht die Vermutung nahe, dass sich die Juden gegenüber den Christen im Ganzen ebenso freundlich verhielten, wie sie dies gegenüber den Heiden taten?⁴⁰ Die fortdauernde Existenz verschiedener judenchristlicher Gruppen die ganze Spätantike hindurch⁴¹ sowie das Phänomen der Mischehen⁴² sprechen für diese Annahme.

³⁹ Vgl. allg. Charles Guignebert, „Les demi-chrétiens et leur place dans l'Église antique“, in: *Revue de l'histoire des religions* 88 (1923), 65-102; Arthur Darby Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933, 156-163; Gustave Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949, 329-351; Winfried Daut, „Die ‚halben Christen‘ unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5. Jahrhunderts“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 55 (1971), 171-188; Polymnia Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism: An Intellectual Biography*, Oxford 1981, 28f.; Ramsey MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven, London 1984, bes. 74-85; Wolfram Kinzig, „‘Trample upon me...’ The Sophists Asterius and Hecebolius – Turmcoats in the Fourth Century A.D.“, in: Lionel R. Wickham / Caroline P. Bammel (Hg.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity: Essays in Tribute to George Christopher Stead*, Leiden 1993, 92-111; ders., „War der Neuplatoniker Porphyrius ursprünglich Christ?“, in: Manuel Baumbach / Helga Köhler / Adolf Martin Ritter (Hg.), *Mousopolos Stephanos: Festschrift für Herwig Görgemanns*, Heidelberg 1998, 320-332; ders., „Zur (Un)Modernität der Spätantike: Ein Essay zu Anlaß und Leitgedanken eines Symposiums“, in: Angelika Dörfler-Dierken / Wolfram Kinzig / Markus Vinzent (Hg.), *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart: Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters. Internationales Kolloquium aus Anlaß des 65. Geburtstages von Professor Dr. Adolf Martin Ritter*, Mandelbachtal, Cambridge 2001, 5-21. – Für Antiochien vgl. Brändle / Jegher-Bucher 1995 (wie Anm. 37), 49ff.

⁴⁰ Zu jüdischem „Paganisieren“ vgl. z.B. Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton/NJ 1993, bes. 65-69, 74; M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994 (Paperback 1995), 51f. 117-120, der jedoch das Phänomen zu ver-harmlosen versucht.

⁴¹ Zum antiken Judenchristentum vgl. Simon Claude Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, Paris 1998; Günter Stemberger, Art. „Judenchristen“, in: *Realenzyklopädie für Antike und Christentum*, Bd. 19, 1999, 228-245.

⁴² Vgl. z.B. Feldman 1993 (wie Anm. 40), 77-79; Karl Leo Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat: Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996, 104f. 119-122, 130; Hagith Sivan, „Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile / Christian Marriage in Late Antiquity“, *Revue des Études Juives* 156 (1997), 59-100; Cohen 1999 (wie Anm. 27); K. L. Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert)*, Berlin 2001, 85, 110, 118, 165, 168f.

Ein zweites Beispiel findet sich in dem berühmten *Brief über die Bekehrung der Juden* des Bischofs Severus von Minorca aus dem Jahre 418.⁴³ Dieser Brief beschreibt ein antijüdisches Pogrom, das sich aus dem Versuch des Bischofs Severus entwickelte, die Juden der Stadt Magona auf Minorca zu bekehren. Auch diese Epistel hat man als Beleg für christliche Feindseligkeiten gegenüber Juden in der Spätantike benutzt. Dies ist natürlich wiederum richtig. Gleichzeitig jedoch erfahren wir aus diesem Dokument auch, dass auf der Insel seit geraumer Zeit zwei blühende religiöse Gemeinschaften nebeneinander existierten, wobei die Christen ihr religiöses Zentrum in Jamona (heute Ciudadela) und die Juden in Magona (heute Mahón) hatten. In unseren Geschichten der jüdisch-christlichen Beziehungen jedoch wird Menorca üblicherweise nur in dem Kapitel herangezogen, das den Antisemitismus im spätantiken Spanien behandelt, und nicht in dem Kapitel über jüdisch-christliche Koexistenz, obgleich wir annehmen müssen, dass Juden und Christen hier ohne größere Probleme nebeneinander gelebt hatten, und zwar gerade deshalb, weil es Bischof Severus für nötig erachtete, die *Veränderungen* in dieser relativ friedlichen Situation darzustellen.⁴⁴

Im Hinblick auf das mittelalterliche Spanien könnte man ähnlich argumentieren. Wir sind gewohnt, die Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahre 1492 als ein weiteres Beispiel für antijüdische Maßnahmen christlicher Herrscher zu sehen. Doch dürfen wir nicht vergessen, dass im Hochmittelalter gerade die spanischen Juden einen erheblichen ökonomischen und gesellschaftlichen Spielraum hatten und eine komplexe Sozialstruktur entwickelten, „die aristokratische Elemente, religiöse und ökonomische Eliten, Handwerker und sogar Bauern umfaßte.“ Noch im 14. Jahrhundert war es einigen Juden

möglich, als Zöllner und Steuereinnahmer über Christen Macht auszuüben. Anderen war es gestattet, Land zu besitzen, das sie dann oft bebauten. Die ökonomischen und sozialen Beziehungen zwischen Juden und Christen waren eindeutig intensiv, sowohl in den größeren als auch in den kleineren Städten.⁴⁵

Schließlich möchte ich noch auf ein Beispiel aus der modernen Geistesgeschichte eingehen. Ein großer Teil des Nachdenkens über das Wesen des Judentums in

⁴³ Severus of Minorca, *Letter on the Conversion of the Jews*: Edited with an Introduction, Translation, and Notes by Scott Bradbury, Oxford 1996 (vgl. auch meine Rezension dieses Buches in: *Journal of Theological Studies* 49 [1998], 407-410).

⁴⁴ Vgl. ebd., 25-43, bes. 39-43.

⁴⁵ John Edwards, *The Jews in Christian Europe 1400-1700*, London, New York 2. Aufl. 1991, 26f.: „...the Spanish communities had a fully-developed social structure, which included aristocratic elements, religious and economic élites, artisans, and even farmers ... In practice, [in the fourteenth century] some Jews were allowed to exercise authority over Christians, as tax-farmers and collectors. Others were allowed to hold land and often worked it. Business and social relations between Jews and Christians were clearly frequent, both in the bigger and the smaller towns.“ Eine eindrucksvolle Darstellung der Situation der Juden in Aragón im 13. Jahrhundert findet sich jetzt bei Yom Tov Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London, Portland/Or. 1997.

Deutschland am Beginn des letzten Jahrhunderts wurde ausgelöst von Adolf von Harnacks berühmten Vorlesungen zum *Wesen des Christentums*,⁴⁶ wobei das bekannteste Beispiel Leo Baecks (indirekte) Antwort in seinem *Wesen des Judentums* ist.⁴⁷ In der jüngeren Forschung hat man Harnack wiederholt einer antijüdischen Haltung und sogar unmittelbar des Antisemitismus beschuldigt. Ich habe andernorts zu zeigen versucht, dass Harnack durchweg alle Formen des völkischen Antisemitismus zurückwies, auch wenn es richtig ist, dass sein Bild des Judentums zur Zeit Jesu von einer negativen Sicht des Pharisäismus beeinflusst ist. Bemerkenswerter jedoch ist seine Unkenntnis des zeitgenössischen Judentums, an dem er kein Interesse hatte.⁴⁸ Obwohl Berlin sich zu dieser Zeit unter allen deutschen Städten des größten jüdischen Anteils an der Bevölkerung rühmen konnte, kannte Harnack offenbar nicht viele Juden, wenn man einmal von einer Anzahl hochassimilierter Bankiers und Industrieller absieht, von denen einige zum Christentum konvertiert waren. Überdies besaß er lediglich eine oberflächliche Kenntnis der „Wissenschaft des Judentums“, die zu jener Zeit historische Werke von bewundernswerter Gelehrsamkeit hervorgebracht hatte.

Wie soll man also Harnack in die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen einordnen? Er war nachweislich kein Antisemit; aber ebenso nachweislich war er auch kein Philosemit. Und doch kann man ihn nicht einfach ignorieren, da er ausgiebig über Juden und Judentum schrieb und diese Schriften einen beträchtlichen Einfluss auf das Denken der deutschen Juden ausübten.

Zusammenfassend ist zu betonen, dass wir uns noch viel stärker der Tatsache bewusst werden müssen, dass die Beziehungen zwischen Juden und Christen nicht ausschließlich durch Ressentiment und direkten Hass oder alternativ durch christliche, mit Neid gepaarte Bewunderung für jüdische Erziehung und geistige Leistungen und entsprechende Phänomene auf der jüdischen Seite definiert sind, sondern dass das Bild vielfältiger und bunter war. Dies ist natürlich keine neue Erkenntnis. In der einzigen Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen, die m.W. bisher publiziert wurde,⁴⁹ betonten ihre Herausgeber Karl Heinrich Rengs-

⁴⁶ Adolf Harnack, *Das Wesen des Christentums: Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, Leipzig 1900; neu hg. von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999 sowie von Claus-Dieter Osthövener, Tübingen 2005; vgl. Wolfram Kinzig, „Harnack heute: Neuere Forschungen zu seiner Biographie und dem ‚Wesen des Christentums‘“, in: *Theologische Literaturzeitung* 126 (2001), 473-500.

⁴⁷ Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, Berlin 1905 (Frankfurt/M. 4. Aufl. 1926); kritische Ausgabe (auf der Grundlage der 4. Aufl.) von Albert H. Friedlander und Bertold Klappert (Leo Baeck Werke, Bd. 1), Gütersloh 1998.

⁴⁸ Vgl. Wolfram Kinzig, *Harnack, Marcion und das Judentum: Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain*, Leipzig 2004.

⁴⁹ Karl Heinrich Rengstorff / Siegfried von Kortzfleisch, *Kirche und Synagoge: Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung und Quellen*, 2 Bde., Stuttgart 1968/70 (Nachdr.: München 1988); vgl. jetzt auch Stanley E. Porter / Brook W. R. Pearson (Hg.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries*, Sheffield 2000 mit den Akten einer im Jahre 1999 in London zum Thema abgehaltenen Konferenz.

torf und Siegfried von Kortzfleisch vor über 30 Jahren, dass ihr Buch „nicht einfach eine Geschichte des christlichen Antisemitismus“ sei, denn solch ein Ansatz hätte diese Geschichte verzerrt: „Gerade jüdische Gelehrte unter den Mitarbeitern [im Projekt] wiesen hartnäckig darauf hin, daß das Verhältnis der Christen zu den Juden immer ambivalent geblieben sei.“ Zwar sei das Judentum kaum je als gleichrangiger Partner anerkannt worden; aber neben denen, die versuchten, die Juden zu missionieren – was praktisch der Aufhebung des Judentums gleichkomme –, habe es auch Kräfte gegeben, die darauf bedacht waren, „das Judentum als eine ‚heilsgeschichtliche Größe‘ zu erhalten. Dieser Widerspruch durfte nicht aufgelöst, er mußte dargestellt werden.“⁵⁰ Obwohl dieses Gemeinschaftsunternehmen von jüdischen und christlichen Gelehrten zu jener Zeit ein großer Schritt nach vorne war, findet sich hier wiederum eine eigenartige reduktionistische Sicht der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen, die in ihrer historischen Betrachtungsweise von unangebrachten theologischen Überlegungen geleitet wird. Es ist daher nicht überraschend, dass die Verfasser ihr Thema auf religiöse und kirchengeschichtliche Aspekte einengten.⁵¹

In vielen Gegenden jedoch haben Christen und Juden nebeneinander gelebt, ohne daran interessiert zu sein, sich gegenseitig zu bekehren oder zu erhalten, aus welchen Gründen auch immer. Man nahm voneinander kaum Notiz oder akzeptierte die jeweilige Existenz des anderen als gegeben. Diese Situationen einer *convivencia* werden jedoch häufig in den Quellen übergangen, gerade deshalb, weil die Verfasser dieser Quellen sie nicht der Erwähnung für wert erachteten. Wir stehen hier demnach vor einem methodologischen Problem: Wie können wir eine historische Situation beschreiben, für die es keine Quellen gibt? Dieses Problem wird umso schwieriger, je weiter wir zeitlich zurückgehen. Ich glaube allerdings nicht, dass es unüberwindlich ist. Was die Antike anbetrifft, die Epoche, an der ich am meisten interessiert bin, lassen sich zwei Kriterien formulieren, mit deren Hilfe ein solcher Zustand der *convivencia* wahrgenommen werden kann. Wir dürfen zunächst annehmen, dass Beziehungen in einem Ort unproblematisch waren, (a) wenn wir aus literarischen oder archäologischen Quellen wissen, dass an diesem Ort eine große jüdische Bevölkerung existierte, und (b) wenn unsere nichtjüdischen Quellen sie im Großen und Ganzen nur beiläufig oder überhaupt nicht erwähnen. Dies scheint mir in den meisten großen

⁵⁰ Rengstorff / Kortzfleisch 1968/70 (wie Anm. 49), Bd. 1, 19f.

⁵¹ Ebd., 20: „Die Art, wie hier gefragt wird, macht zugleich deutlich, daß es auch nicht beabsichtigt war, eine Geschichte des Judentums im Abendland mit all ihren politischen, kulturellen und sozialen Problemen zu bieten. Das Buch hat seinen Schwerpunkt *beim religions- und kirchengeschichtlichen Aspekt* der Geschichte. Politische, kulturelle und soziale Momente werden allerdings insoweit berücksichtigt, als sie in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den religiösen Fragen stehen“ (meine Hervorhebung).

Städten des römischen Reiches selbst unter christlichen Herrschern bis mindestens zum Ende des vierten Jahrhunderts der Fall zu sein.⁵²

Zweitens gibt es Fälle, wo (a) wir wiederum wissen, dass eine große jüdische Bevölkerung an einem gegebenen Ort existierte und wo (b) unsere nichtjüdischen Quellen ihre Leser warnen, mit Juden keine engen Kontakte zu pflegen. Hier dürfen wir zuversichtlich voraussetzen, dass es einen derartigen Kontakt und Austausch zwischen Juden und Christen gegeben hat, der aber nicht notwendigerweise bereits einen genuinen Philosemitismus implizieren muss, wie wir dies etwa in der antiochenischen Gemeinde gesehen haben, der Johannes Chrysostomus seine *Homilien gegen die Juden* predigte.

Dies bedeutet jedoch, dass die Forschung auf diesem Feld einerseits schwieriger, aber andererseits, wie mir scheint, auch spannender wird, denn wir brauchen weitere Studien in Bereichen wie Sozial-, Frömmigkeits- und Mentalitätsgeschichte, und wir müssen Untersuchungen, die bereits in diesen Bereichen existieren, in Beziehung setzen zu unseren Kenntnissen über die konkreten Existenzbedingungen jüdischer Gemeinschaften in ihrer christlichen Umgebung.

IV.

Ich möchte mit einer persönlichen Bemerkung schließen. Die jüngsten schrecklichen Ereignisse des 11. September 2001 in den Vereinigten Staaten haben die Bedeutung interreligiöser Forschung scharf hervortreten lassen. Sie haben erneut deutlich gemacht, dass die Aufgabe dessen, der die jüdisch-christlichen Beziehungen erforscht, nicht nur historische, sondern auch ethische Dimensionen hat. Unser Ziel darf es dabei nicht sein, die religiösen Differenzen zu verharmlosen, um ein funkelndes Bild religiöser Harmonie zu zeichnen, wie dies einige zweifellos wohlmeinende christliche Theologen in den letzten Jahrzehnten getan haben. Umgekehrt dürfen wir die Interaktionen zwischen unseren beiden Religionen dort nicht als Konflikt beschreiben, wo es keinen gegeben hat. Was wir vielmehr

⁵² In diesem Zusammenhang verdient die Kontroverse zwischen Louis H. Feldman und Leonard Victor Rutgers Beachtung; vgl. Feldman 1993 (wie Anm. 40), bes. 342-382; L. V. Rutgers, „Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on Feldman’s Jew and Gentile in the Ancient World“, in: *Jewish Quarterly Review* 85 (1995), 361-395 (auch in: ders., *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, Leuven 1998, 199-234) und Feldmans Reaktion in L. H. Feldman, „Reflections on Rutgers’s ‘Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period’“, in: *Jewish Quarterly Review* 86 (1995), 153-170. Zusätzlich z.B. Gager 1983 (wie Anm. 11), 92-101; Shaye J. D. Cohen / Ernest S. Frerichs (Hg.), *Diasporas in Antiquity*, Atlanta/GA 1993; Noethlichs 2001 (wie Anm. 42), bes. 84-88. Zu Rom als größter antiker Stadt vgl. z.B. L.V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden etc. 1995. Zu Antiochien etwa Wilken 1983 (wie Anm. 38), 34-65; Brändle/Jegher-Bucher 1995, 44-57. Zu Sardis und Caesarea vgl. Gager 1983 (wie Anm. 11), 98-101. Zur Situation in Palästina vgl. Günter Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987 und jetzt Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton, Oxford 2001.

brauchen, ist eine nüchterne Bestandsaufnahme: Wenn wir darin übereinstimmen, dass die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum ein eigenständiges Gebiet der historischen Forschung darstellen, das sich von der jüdischen Geschichte und der Kirchengeschichte jeweils unterscheidet, dann können wir dieses Gebiet nur sinnvoll bearbeiten, wenn wir fragen, wann und wo Juden und Christen miteinander Umgang hatten, wie dieser Umgang im Einzelnen aussah und welche Gründe Veränderungen im *status quo* verursachten. Für diese Bestandsaufnahme müssen wir eine ganz neue Hermeneutik und ein neues Vokabular entwickeln. Wir müssen in Begriffen wie Nähe und Distanz, Konvergenz und Divergenz zwischen Judentum und Christentum denken lernen. Wir müssen darüber nachdenken, wie diese Kategorien sich zu unseren herkömmlichen Begriffen von Antisemitismus und Philosemitismus verhalten – ein Gebiet der Reflexion, das relativ komplex ist und das ich im hier vorgegebenen Rahmen nicht einmal ansatzweise bearbeiten kann. Schließlich müssen wir die Bandbreite der Interaktion zwischen diesen Gemeinschaften mit ihren jeweiligen Beziehungen zu Abweichlern in den eigenen Rängen und zu anderen Religionen und Gemeinschaften vergleichen, nicht nur zu griechisch-römischen Kulturen, sondern auch zu orientalischen Religionen, vor allem zum Islam.

Meiner Auffassung nach werden durch diesen offeneren Zugang Gräueltaten, die in der Vergangenheit geschehen sind, nicht verharmlost. Vielmehr tritt ihre Monstrosität noch stärker hervor. Gleichzeitig kann aber auch deutlich werden, dass es selbst in der turbulenten Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen immer Alternativen zu Antipathie, Hass und Gewalt gegeben hat. Doch muss das ganze Bild dieser Geschichte erst noch freigelegt werden.