

Philosemitismus

Teil II: Zur historiographischen Verwendung des Begriffs*

Wolfram Kinzig

IV.

1. Träger des Philosemitismus sind Nichtjuden. Heuristisch nützlich ist die Abgrenzung zum Proselytismus: Während der Proselyt selbst Jude werden möchte, gibt der Philosemit seine ursprüngliche religiöse oder ideologische Identität nicht auf. Natürlich sind die Übergänge fließend.⁹⁷ Allerdings würde ich den „religiösen Typus“ des Philosemitismus im Sinne der Klassifikation von Schoeps eher als Proselytismus verstehen und daher ausscheiden. Statt dessen wäre zu überlegen, ob man in bestimmten Zusammenhängen nicht zusätzlich von „rituellem Philosemitismus“ (also der Übernahme jüdischer Praktiken bei verschiedenen christlichen Gruppen ohne Aufgabe der eigenen Identität⁹⁸) sprechen sollte.

2. Um die Charakteristika von „Philosemitismus“ besser hervortreten zu lassen, unterscheide ich ihn von „Antisemitismus“. Antisemitismus und Philosemitismus decken sich nämlich insofern, als sie beide einem „Judenbewußtsein“ entspringen. Sowohl Anti- als auch Philosemiten legen dem Judentum im Gegensatz zu anderen Völkern und Religionen eine heraus-

* Dies ist der zweite und abschließende Teil einer Studie, deren erster Teil in Heft 2/1994, S. 202–228 der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* vorgelegt wurde. Aus Platzgründen werden die Anmerkungen in beiden Teilen *durchgezählt* und wird auf bereits zitierte Literatur *auch im ersten Teil* mit einem Querverweis des Typs „a.a.O. (Anm. xy)“ zurückverwiesen.

⁹⁷ Ein schönes Beispiel hierfür ist etwa Guillaume Postel, dem Umberto Eco in seinem Roman *Das Foucaultsche Pendel*, München/Wien 1989, neuerdings zu literarischem Ruhm verholfen hat. Postel scheint sich vom Philosemiten zum Proselyten entwickelt zu haben. Vgl. dazu die Biographie von Marion L. Kuntz, *Guillaume Postel. Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought*, The Hague 1981 (Archives internationales d'histoire des idées 98), v.a. S. 130 ff.

⁹⁸ Erinnerung sei hier nur an den Sabbatarianismus im England des siebzehnten Jahrhunderts; dazu jetzt ausführlich David S. Katz, *Sabbath and Sectarianism in Seventeenth-Century England*, Leiden etc. 1988 (Brill's studies in intellectual history 10).

ragende Bedeutung bei; während der Antisemit diese Bedeutung aber als verhängnisvoll und gefährlich einschätzt, wird sie vom Philosemiten positiv bewertet. Die entscheidende Differenz zwischen Anti- und Philosemitismus liegt also nicht notwendig in einem unterschiedlichen Grad des Interesses am Judentum, sondern in der Motivation, der dieses Interesse entspringt, und/oder der Zielsetzung, auf die es hinführt. Auch Antisemiten können sehr viel über das Judentum wissen, stellen ihre Kenntnisse aber ganz in den Dienst der Bekämpfung des Judentums. (Man denke nur etwa an die Arbeiten zahlreicher NS-Historiker!)⁹⁹

3. Ein Interesse am Judentum allein ist also noch keineswegs ausreichend, um von „Philosemitismus“ sprechen zu können. Vielmehr muß auch noch ein (intellektuelles und/oder praktisches) Eintreten für das Judentum hinzukommen. Entscheidend für die Abgrenzung gegenüber dem Antisemitismus ist also die Stellung zum *zeitgenössischen* Judentum. Denn es gibt auch die Möglichkeit einer positiven Haltung gegenüber dem antiken Israel bei gleichzeitiger Ablehnung des zeitgenössischen Judentums (etwa, wenn letzteres als Verfallsform angesehen wird. Das Christentum wird dann oftmals als Erbe Israels verstanden.).

4. Sind also einerseits Anti- und Philosemitismus deutlich zu unterscheiden, so muß doch andererseits auch hervorgehoben werden, daß – wie etwa jüngst die Arbeiten Frank Sterns gezeigt haben – beide Erscheinungen eng miteinander verschlungen sein können. Was Stern für das Nachkriegsdeutschland beobachtet hat, dürfte vermutlich auch auf nicht wenige andere historische Situationen im Miteinander von Juden und Nichtjuden zutreffen: „Eine philosemitische oder projüdische Äußerung konnte in Negation eines antisemitischen Arguments erfolgen, sie konnte aber auch bedingt-antisemitische Meinungen mitschwingen lassen oder auf betonte Weise einer nicht-antisemitischen Haltung Ausdruck verleihen.“¹⁰⁰ Allerdings wäre Stern (und Bloch¹⁰¹) gegenüber zu betonen, daß dies keineswegs *immer* oder *notwendig* der Fall ist. „Philosemitismus“ *kann* eine Reaktion auf Judenfeindschaft sein, er *muß* es aber nicht, wie das unten angeführte Beispiel des biblisch-chiliasmatischen Philosemitismus zeigt.

5. Versuchsweise möchte ich vorschlagen, „Philosemitismus“ unter die Gruppe der „impliziten Axiome“ oder „regulativen Sätze“ im Sinne Dietrich Ritschls einzuordnen, also der „Steuerungsmechanismen, die bei einem Menschen oder bei einer Gruppe für überprüfbares Denken und Sprechen und für geordnetes Handeln sorgen.“¹⁰² Dabei ist die Zusammengehörigkeit von Denken, Sprechen und Handeln gerade im Hinblick auf unseren Themenkomplex zu betonen. „Philosemitismus“ wäre demnach der Steuerungsmechanismus, der nichtjüdisches Interesse *am* Judentum und Eintreten *für* das Judentum motiviert und reguliert. Als hermeneutisches Caveat ist Ritschls Zusatz wichtig, wonach „implizite Axiome“ „nicht unbedingt

⁹⁹ Vgl. z.B. oben Anm. 90. Zum Ganzen auch Edelstein, a.a.O. (Anm. 2), S. 11–13.

¹⁰⁰ Stern, *Im Anfang war Auschwitz*, a.a.O. (Anm. 17), S. 349 f.

¹⁰¹ Vgl. oben Teil I, S. 206.

¹⁰² Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, 2. Aufl., München 1988, S. 142; vgl. auch 21.

und in jedem Fall sprachlich ausformulierte Sätze“ sind, aber „an Steuerungswert verlieren, wenn sie sich der Formulierung völlig entziehen.“¹⁰³ Philosemitismus kann also auch dort der Sache nach vorliegen, wo nicht ausdrücklich auf ihn rekurriert wird. Er muß sich aber mindestens sekundär erschließen lassen.¹⁰⁴

6. Ist dieser Ansatz hilfreich, so wäre weiter zu fragen, welche Funktion dem Philosemitismus als implizitem Axiom eignet. In seinem Schlußbeitrag zu dem Sammelband über *Implizite Axiome* hat Ritschl auf verschiedene Funktionsweisen von impliziten Axiomen aufmerksam gemacht: „Einige funktionieren – um eine Anregung von Thomas Niedballa aufzunehmen – als ‚Quellen-Axiome‘, indem aus ihnen eine Vielzahl von Aussagen geschöpft und gerechtfertigt werden kann, etwa das Axiom ‚Gott als Vater‘. Jedoch kann dasselbe Axiom als ‚Dual-Axiom‘ oder Alternativ-Axiom in Funktion treten, wenn der Sprecher sich gegen andere mögliche Aussagen abgrenzen will (z.B. Gott sei nur als Vater, nicht als Mutter zu verstehen). Sodann können Axiome (z.B. wiederum dieses) im Vergleich zu anderen, thematisch ähnlichen, auf die Festlegung der eigenen Wichtigkeit drängen.“¹⁰⁵ Ich neige zu der Auffassung, daß diese letzte Funktionsweise, die man als „Dominanz-Axiom“ bezeichnen könnte, eine Sonderform des Dual-Axioms ist, indem es auch hier primär um Abgrenzung und Limitierung geht, nicht um Freisetzung weiterer Aussagen. Doch bedarf dies noch weiterer Untersuchung und soll daher im folgenden beiseite bleiben. Wendet man die Einteilung „Quellen-Axiom“ – „Dual-Axiom“ auf vorliegendes Phänomen an, so erweist sich „Philosemitismus“ in dieser Hinsicht als eigenartig ambivalent (im Gegensatz zu „Antisemitismus“, der immer ein „Dual-Axiom“ zu sein scheint: „Wir sind *gegen* die Juden, nicht *für* sie.“), nämlich einerseits als „Quellen-Axiom“ („Den Juden kommt geschichtlich eine besondere Bedeutung zu, und darum gilt ihnen unser Interesse und unsere Fürsorge.“) und andererseits als Alternativ-Axiom („Wir sind *für* die Juden, nicht *gegen* sie.“).¹⁰⁶ Dies erklärt sich daraus, daß die Hochschätzung der Juden den Gegensatz zu anderen Völkern und Religionen (den „Heiden“) impliziert, in der Terminologie Ritschls ausgedrückt: Das „Quel-

¹⁰³ Ebenda. S. 142.

¹⁰⁴ Zu den damit verbundenen Problemen vgl. ebenda, S. 142–144 sowie die übrigen Arbeiten des Autors zum Thema, z.B. Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome, *HdJb* 29 (1985), S. 35–49 (danach zitiert; auch in: ders., *Konzepte – Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze*, München 1986, S. 147–166); Implizite Axiome. Weitere vorläufige Überlegungen, in: Wolfgang Huber/Ernst Petzold/Theo Sundermeier (Hgg.), *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*, München 1990, S. 338–355; ferner die ebenda versammelten Beiträge anderer Autoren zum Thema.

¹⁰⁵ Ebenda, S. 350 f.

¹⁰⁶ Wichtig ist, daß ich „Philosemitismus“ hierbei nur als „implizite“ *Selbstbezeichnung* betrachte, nicht als *Fremdbezeichnung*. Die Unterstellung, der Gegner vertrete die Position eines „blinden Philosemitismus“, ist für die Geschichte des Philosemitismus als eines *historischen* Phänomens (im Unterschied zur Geschichte des Lexems als solchem) ohne kognitiven Wert und ethisch wie politisch fragwürdig. Vgl. dazu Klaus Berger, Zur Kritik der Theorie der impliziten Axiome, in dem in Anm. 104 genannten Sammelband, S. 229–245, hier: 231 f.

len-Axiom“ impliziert das „Dual-Axiom“ – wenigstens im vorliegenden Fall. Eigenartigerweise läßt sich der Satz aber nicht durchweg umkehren: Aus dem Eintreten *für* die Juden ergibt sich nicht notwendig eine Hochschätzung der Juden *als Juden*, wie das Beispiel Theodor Mommsens illustriert. Dies deutet darauf hin, daß philosemitische Phänomene „Wertigkeiten“ besitzen, die von ihrer Stellung in der jeweils vorliegenden Axiomenhierarchie abhängen.¹⁰⁷

7. Aus diesem Grunde halte ich es für sinnvoll, zwischen *primärem* und *sekundärem* Philosemitismus zu differenzieren. Es ist ein Unterschied, ob man das Judentum um seiner selbst willen hochschätzt oder ob sich das Eintreten für das Judentum als Folge gewisser anderer Prämissen ergibt.

8. *Sekundärer* Philosemitismus im Sinne dieser Definition sind der utilitaristische und der liberal-humanitäre Typus in der Klassifikation von Schoeps bzw. der ökonomische, der demokratisch-liberale und der humanistische Philosemitismus bei Edelstein, da hier materielle Vorteile bzw. der Toleranzgedanke die primären impliziten Axiome sind. Als überwiegend sekundärer Philosemitismus läßt sich wohl auch die Herausbildung eines „philosemitischen Habitus“ im Nachkriegsdeutschland verstehen, insofern er – wie oben dargestellt – sowohl „die ungestörte Weiterführung der bisherigen oder die Entwicklung neuer beruflicher Aktivitäten“ erleichterte, als auch das „geforderte Engagement in den politischen Bereichen der neu entstehenden Demokratie“ ersetzte.¹⁰⁸

9. *Primärer* Philosemitismus ist der soziale Philosemitismus im Sinne Edelsteins, nämlich das praktische (und häufig unreflektierte) Eintreten für die Juden, etwa unter Freunden oder Nachbarn.

10. Alle übrigen von Schoeps und Edelstein beschriebenen Formen können je nachdem dem primären oder dem sekundären Philosemitismus zugerechnet werden. Die Übergänge sind somit fließend.

11. Um die „Wertigkeiten“ philosemitischer Phänomene beurteilen zu können, ist es somit wichtig, ihr „Umfeld“ zu berücksichtigen. Dies geht nicht ohne eine Analyse des gesellschaftlichen und historischen Lebenszusammenhangs, dem sie entspringen und in den sie eingebettet sind. Diese Beobachtungen scheinen einerseits die Untersuchungen Sterns zu stützen,¹⁰⁹ andererseits die These Ritschls, nach der nicht-pathologische implizite Axiome auf Kommunikation ausgerichtet und insofern überindividuell sind.¹¹⁰

12. Hingegen ist die von Kantzenbach vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Philosemitismus und Konversionsbemühungen¹¹¹ nur wenig

¹⁰⁷ Zur hierarchischen Struktur von impliziten Axiomen vgl. Ritschls Hinweise, a.a.O. (Anm. 102), S. 142–144, ferner 110–113, 123–127, 145–147 und Die Erfahrung der Wahrheit, a.a.O. (Anm. 104), S. 47.

¹⁰⁸ Vgl. oben Teil I, S. 207.

¹⁰⁹ Vgl. Stern, *Im Anfang war Auschwitz*, a.a.O. (Anm. 17), S. 341–358 und oben Teil I, S. 207–209.

¹¹⁰ Vgl. a.a.O. (Anm. 102), S. 142 sowie a.a.O. (Anm. 104), S. 43–45.

¹¹¹ Vgl. Kantzenbach, a.a.O. (Anm. 8), S. 87 f.; ferner van der Wall, a.a.O. (Anm. 14), S. 733 (Anm. 226).

hilfreich. Beides läßt sich nämlich nicht immer scharf voneinander trennen, da, wie die Bücher von Mel Scult, Paul Gerhard Aring und Martin Friedrich gezeigt haben, auch die Judenmission zu einem Interesse an und paradoxerweise zu einem Eintreten für das Judentum *als Judentum* führen konnte.¹¹²

Die vorliegenden Thesen greifen also auf die Überlegungen von Schoeps zurück und entwickeln diesen zu schematischen Ansatz dergestalt weiter, daß damit auch dem von Stern beobachteten Phänomen noch Rechnung getragen wird. Es ist nämlich m.E. durchaus nicht so, daß „die Einzigartigkeit der Shoah kein übergreifendes, rückblickendes Konzept des Philosemitismus für die Geschichte des Verhältnisses von Deutschen und Juden zuläßt“, wie Stern behauptet.¹¹³ Vielmehr sind die Parameter der Definition so zu wählen, daß sie einerseits selbst eine so komplexe Erscheinung wie den Philosemitismus im Nachkriegsdeutschland noch ausreichend abdecken, daß sie aber andererseits den Anforderungen an wissenschaftliche Präzision genügen und historische Aussagen von hinreichendem kognitivem Wert erlauben. Unbestritten bleibt dabei, daß die von Stern beschriebene Spielart des Philosemitismus spezifische Züge trägt, die sie von anderen unterscheidet. Diese Spezifika dürften, wenn ich Stern recht verstehe, vor allem in ihrem Charakter als „betonter Liebesantwort“ auf den Antisemitismus in der besonderen und historisch einzigartigen Situation Deutschlands nach der Shoah und dem Zweiten Weltkrieg bestehen. Mit den anderen Formen des Philosemitismus hat dieser „philosemitische Habitus“ aber das gemeinsam, daß auch er sich als Interesse am und Eintreten für das Judentum manifestiert.

V.

Daß es sinnvoll ist, von „Philosemitismus“ im historischen Sinne zu sprechen und zwischen primärem und sekundärem Philosemitismus zu unterscheiden, möchte ich an einem instruktiven Beispiel knapp erläutern, das in der Forschung der letzten beiden Jahrzehnte erhöhte Aufmerksamkeit gefunden hat, nämlich der christlichen Hoffnung auf eine eschatologische Judenbekehrung im siebzehnten Jahrhundert. Diese Hoffnung, die sich im wesentlichen auf Röm 11,25–32 stützte, wurde sowohl innerhalb der protestantischen Orthodoxie als auch von chiliasmatischen Kreisen vertreten. Was die Orthodoxie betrifft, so wird, wie Friedrich ausführlich dargestellt hat, die Bekehrungshoffnung konterkariert durch die Verstockungstheorie, mit der man sich ausbleibende Missionserfolge zu erklären versuchte. Je nachdem, ob das eschatologische Moment oder die jüdische Halsstarrigkeit stärker betont werden, kann man von Philosemitismus bzw. von Antisemi-

¹¹² Vgl. Mel Scult, *Millennial Expectations and Jewish Liberties. A Study of the Efforts to Convert the Jews in Britain, up to the Mid Nineteenth Century*, Leiden 1978 (Studies in Judaism in Modern Times 2); Aring, a.a.O. (Anm. 71); ders., a.a.O. (Anm. 8); Friedrich, a.a.O. (Anm. 8). Ferner Katz, a.a.O. (Anm. 4), S. 332.

tismus sprechen. Aber auch bei den in dieser Hinsicht irenischen Theologen innerhalb der Orthodoxie (wie etwa bei dem böhmischen Prediger Christoph Crinesius¹¹⁴, dem Konvertiten Christian Gerson¹¹⁵ und vor allem Georg Calixt¹¹⁶) ist dieser Philosemitismus, der sich auch und gerade in praktischen Forderungen nach einer fairen Behandlung der Juden niederschlägt, immer sekundär, da das Judentum nicht als solches in das Gesichtsfeld tritt, sondern lediglich als Objekt der Bekehrung. Daneben gab es aber auch Autoren, bei denen neben der Bekehrungshoffnung die Voraussage einer künftigen Würdestellung der Juden stärker in den Vordergrund tritt. Dabei handelt es sich zunächst charakteristischerweise um einen Nichttheologen, nämlich den Tübinger Juristen und Philologen Christoph Besold.¹¹⁷ Dieser schrieb 1620 in seiner Abhandlung „De Hebraeorum, ad Christum Salvatorem nostrum conversione Conjectanea“, einer der ersten nur diesem Thema gewidmeten Schriften in Deutschland,¹¹⁸ die endzeitliche Kirche der auf wunderbare Weise bekehrten Juden werde sich durch „besonderen Glanz“ (*gloria illustrior*) auszeichnen, und fuhr fort: „Denn während die Heiden draußen den Vorhof des Tempels zertrampeln, werden sie selbst das Allerheiligste des Gotteshauses bewohnen und werden dann über das Wissen der tiefsten Geheimnisse verfügen, wenn die Bundeslade im Tempel Gottes zu sehen sein wird [cf. Apk 11, 19].“¹¹⁹ Auch wenn er sich beeilt hinzuzufügen, der entscheidende Unterschied zur jüdischen Messiahshoffnung bestehe darin, daß sein Szenario nicht fleischlich, sondern allein geistlich zu verstehen sei, und sich auch vom Chiliasmus absetzt, so fällt die relativ detaillierte Schilderung der endzeitlichen Würdestellung der Juden doch auf.

Beide Elemente, nämlich die Betonung der künftigen herausragenden Stellung des Judentums im Zusammenhang eines detailliert geschilderten eschatologischen Dramas, finden sich dann wieder bei dem Braunschweiger Stadtsuperintendenten Johannes Schindler, der in seiner „Geistlichen Hall=Posaune“ von 1674 das Judentum mit der Braut des Lammes aus Apk 19, 7f gleichsetzt.¹²⁰ Vor allem bei Schindler sind die chiliastischen Einflüsse

¹¹³ Vgl. *Im Anfang war Auschwitz*, a.a.O. (s. o. Anm. 17), S. 350, Anm. 10.

¹¹⁴ Vgl. Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 37.

¹¹⁵ Vgl. Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 43–46, 47 f.

¹¹⁶ Vgl. Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 63–66.

¹¹⁷ Vgl. zum Folgenden auch Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 55 f.; Martin Brecht, *Chiliasmus in Württemberg im 17. Jahrhundert*, *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988), S. 25–49, hier: 22–36. Zu Besold vgl. jetzt auch Martin Brecht, *Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland*, in: ders. (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. I: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993, S. 112–203, hier: 154 mit Anm. 4 (Lit.).

¹¹⁸ Vgl. Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 55 f.

¹¹⁹ Christoph Besold, *De Hebraeorum, ad Christum Salvatorem Nostrum Conversione Conjectanea*, in: ders., *Πεντάς Dissertationum Philologicarum*, Tübingen 1620 (Nr. 4; mit eigener Paginierung), S. 19: „... quòd Ethnicis atrium templi exterius, conculcantibus, ipsi intima Sacra adyta inhabitaturi sint; & summorum mysteriorum cognitione fruituri: cum arca Testamenti in Dei templo, conspicua fiet.“

¹²⁰ Johannes Schindler, *Geistliche Hall=Posaune Wormit den Jüden das grosse Erlaß=Jahr*

noch deutlicher spürbar als bei Besold, so daß Friedrich ihn wohl ganz zu Recht unter die Vertreter eines „Chiliasmus subtilis“ einreicht.¹²¹

Diese eschatologischen Spekulationen, die sich in der von der altprotestantischen Orthodoxie beherrschten deutschen Schultheologie bis in die siebziger Jahre des siebzehnten Jahrhunderts hinein nur ganz vereinzelt und zaghaft zu Wort meldeten,¹²² waren vor allem bei englischen und niederländischen Theologen bereits um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts außerordentlich weit verbreitet.¹²³ Aufgrund verschiedener Berechnungen erwartete man hier den Beginn der Endzeitereignisse für die Jahre 1650–56.¹²⁴ Ebenso hatten sich zu etwa derselben Zeit auf jüdischer Seite die Erwartungen auf ein baldiges Kommen des Messias verdichtet.¹²⁵ Neuere Untersuchungen haben die Bedeutung dieser Konvergenz von christlichem Chiliasmus und jüdischem Messianismus in kirchengeschichtlicher, aber auch politischer Hinsicht, etwa was die Regierung Cromwells und die Frage der Wiedezulassung der Juden nach England anbetrifft, nachdrücklich herausgestellt.¹²⁶ In fast allen chiliastischen Szenarien dieser Zeit spielte die Bekehrung der Juden eine zentrale Rolle.¹²⁷ Eine Reihe von Autoren erwartete darüber hinaus aber die Rückführung der Juden nach Palästina und stellte die von ihnen im Millennium einzunehmende Würdestellung so stark heraus, daß das Bekehrungsanliegen dahinter verblaßte. In dem hier vorgegebenen Rahmen kann ich diese Tradition nicht im Detail

und Jubel=Fest angekündigt wird Oder De illustri Judaeorum Conversione sub finem mundi: Daß in den letzten Tagen ..., Braunschweig 1674; vgl. dazu Johannes Wallmann, „Pietismus und Chiliasmus“. Zur Kontroverse um Philipp Jakob Speners „Hoffnung besserer Zeiten“, *ZThK* 78 (1981), S. 235–266, hier: 250 f.; Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 88–91.

¹²¹ Vgl. Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 90.

¹²² Weitere Beispiele bei Hartmut Lehmann, Die Deutung der Endzeitzichen in Johann Matthäus Meyfarts Buch vom Jüngsten Gericht, *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988), S. 13–24 (Johann Matthäus Meyfarth) und Brecht, *Chiliasmus*, a.a.O. (Anm. 117; Tobias Heß).

¹²³ Vgl. die Skizze bei Trevor-Roper, a.a.O. (Anm. 10).

¹²⁴ Vgl. Katz, a.a.O. (Anm. 12), S. 98 f.; Christopher Hill, „Till the Conversion of the Jews“, in: Richard H. Popkin, *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought 1650–1800. Clark Library Lectures 1981–1982*, Leiden etc. 1988 (Publications from the Clark Library Professorship, UCLA 10), S. 12–36, hier: 13–21; auch in: *The Collected Essays of Christopher Hill II*, Amherst 1986, S. 269–300. Ferner Peter Toon (Hg.), *Puritans, the Millennium and the Future of Israel. Puritan Eschatology 1600 to 1660. A Collection of Essays*, Cambridge/London 1970, passim; Klaus Deppermann, Der englische Puritanismus, in: Brecht, a.a.O. (Anm. 117), S. 11–55, bes. 43 f.; Johannes van den Berg, Die Frömmigkeitsbestrebungen in den Niederlanden, in: ebenda, S. 57–112, hier: 99–107.

¹²⁵ Vgl. Gerschom Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626–1676*, Princeton 1973 (Bollingen Series 93), bes. Kap. 1 mit weiterer Literatur.

¹²⁶ Ich verweise hierfür summarisch auf die Arbeiten von Forschern wie Richard H. Popkin, Johannes van den Berg, Henri Méchoulan, David S. Katz, Peter T. van Rooden, Ernestine G. E. van der Wall und anderen.

¹²⁷ Vgl. nur den Überblick über den englischen und holländischen Millenarismus im Sammelband von Toon, a.a.O. (Anm. 124). Ferner Ball, a.a.O. (Anm. 34), S. 146–156; Ignacio Escribano-Alberca, *Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Freiburg etc. 1987 (HDG IV/7d), S. 12–51.

nachzeichnen. Vielmehr möchte ich ihre Bedeutung für unser Thema an ein paar ausgewählten Vertretern verdeutlichen.¹²⁸

¹²⁸ Eine Spezialmonographie zu diesem Thema im siebzehnten Jahrhundert fehlt meines Wissens, trotz einer Flut von Einzelstudien, die sich aber im wesentlichen auf die apokalyptischen und millenaristischen Vorstellungen der Zeit allgemein konzentrieren. Eine gesonderte Darstellung wäre dringend notwendig, um die ganz unterschiedlichen Motive, die die einzelnen Autoren zu ihren Einstellungen gegenüber den Juden veranlassen, besser beurteilen zu können (vgl. aber Johannes van den Berg, *Joden en christenen in Nederland gedurende de zeventiende eeuw*, Kampen 1969 [mir nicht zugänglich]). Um einen Eindruck von der weiten Verbreitung des biblisch-chiliasischen Philosemitismus in dieser Zeit zu vermitteln, möge hier eine (sicher unvollständige) Zusammenstellung der christlichen Theologen folgen, die offenbar derartiges Gedankengut vertreten haben; dazu gebe ich jeweils Hinweise auf weiterführende Sekundärliteratur: aus England: Thomas Brightman (dazu Toon, a.a.O. [Anm. 124], S. 30–32; Ball, a.a.O. [Anm. 34] S. 152 f.; Katz, a.a.O. [Anm. 12], S. 91–93); Johann Heinrich Alsted (R[obert] G. Clouse, *The Rebirth of Millenarianism*, in: Toon, a.a.O. [Anm. 124], S. 42–65, hier: 51; vgl. auch unten S. 383); Joseph Mede (vgl. ebenda, S. 56–65; Katz, a.a.O. [Anm. 12], S. 93); John Archer (dazu B[ernard] S. Capp, *Extreme Millenarianism*, in: Toon, a.a.O. [Anm. 124], S. 66–90, hier: 67); die *Fifth Monarchy Men* (John Tillinghast; Mary Cary; William Aspinwall und andere; vgl. ebenda, S. 69, 71 f.; ders., *The Fifth Monarchy Men. A Study in Seventeenth-century English Millenarianism*, London 1972, S. 190 f., 213 f.); Thomas Adams (vgl. Ball, a.a.O. [Anm. 34], S. 152); John Cotton (vgl. ebenda, S. 150); Ephraim Hunt (vgl. ebenda, S. 150, 153); William Strong (vgl. ebenda, S. 150 f.); Robert Maton (vgl. ebenda, S. 153); Samuel Rutherford (vgl. A. R. Dallison, *Contemporary Criticism of Millenarianism*, in: Toon, a.a.O. [Anm. 124], S. 104–114, hier: 107, Anm. 4); Moses Wall (vgl. Toon, a.a.O. [Anm. 124], S. 119 f.); Arise Evans (vgl. Katz, a.a.O. [Anm. 12], S. 121–123); Edward Nicholas (vgl. ebenda, S. 181 f.; Henry Méchoulan/Gérard Nahon (Hgg.), *Menasseh Ben Israel – The Hope of Israel. The English Translation by Moses Wall, 1652*, Oxford 1987 [The Littman Library of Jewish Civilization], S. 55 f.); Henry Jessey (vgl. Katz, a.a.O. [Anm. 12], Index s. v.; van der Wall, a.a.O. [Anm. 14], S. 161 ff.); David S. Katz, *Menasseh ben Israel's Christian Connection: Henry Jessey and the Jews*, in: Yosef Kaplan/Henri Méchoulan/Richard H. Popkin (Hgg.), *Menasseh Ben Israel and His World*, Leiden etc. 1989 [Brill's studies in intellectual history 15], S. 117–138; van der Wall, a.a.O. [Anm. 12]); John Robins and Thomas Tany (Katz, a.a.O. [Anm. 12], S. 107–126; ders., *Millenarianism, the Jews, and Biblical Criticism in Seventeenth-Century England*, *Pietismus und Neuzeit* 14 [1988], S. 166–184, hier: 166 f.);

aus Holland: Jacobus Koelman (vgl. J[ohannes] van den Berg, *The Eschatological Expectation of Seventeenth-Century Dutch Protestantism with Regard to the Jewish People*, in: Toon, a.a.O. [Anm. 124], S. 137–153, hier: 143 f.; ders., a.a.O. [Anm. 124], S. 93 f.); Johannes Coccejus (vgl. ebenda, S. 145); Henricus Groenwegen (vgl. ebenda, S. 145 f.); Jacobus Alting (vgl. ebenda, S. 146 f.); Jean de Labadie (vgl. ebenda, S. 149 f.; T. J. Saxby, *The Quest for the New Jerusalem, Jean de Labadie and the Labadists, 1610–1744*, Dordrecht etc. 1987 [Archives internationales d'histoire des idées 115], S. 144; Ernestine G. E. van der Wall, *A Precursor or a Jewish Impostor? Petrus Serrarius and Jean de Labadie on the Jewish Messianic Movement around Sabbatai Sevi*, *JGP* 14 [1988], S. 109–124); Pierre Jurieu (W. Philipp, *Spätbarock*, a.a.O. [Anm. 8], S. 30 f.; van den Berg, *Eschatological Expectation*, a.a.O., S. 151 f.); Petrus Serrarius (Pierre Serrurier; vgl. van der Wall, a.a.O. [Anm. 14], S. 149–199, 278–286, 338–465 u.ö.; dies., *Petrus Serrarius and Menasseh ben Israel: Christian Millenarianism and Jewish Messianism in Seventeenth-Century Amsterdam*, in: Kaplan/Méchoulan/Popkin, a.a.O., S. 164–190; dies., *A Precursor or a Jewish Impostor?* [a.a.O.]);

So veröffentlichte der damals hochgeachtete Jurist Sir Henry Finch 1621 anonym einen Traktat mit dem Titel „The Worlds Great Restavration. Or The Calling of the Ievves“, in dem er die künftige Wiederherstellung Israels in den glühendsten Farben ausmalte: „Out of all the places of thy dispersi-on, East, West, North, and South, his [sc. God's] purpose is to bring thee home again, & to marry thee to himselfe by faith for euermore. In stead that thou wast desolate and forsaken, and sattest as a widdow, thou shalt flourish as in the days of thy youth. Nay, aboue and beyond thy youth. To be the joy of the earth, the most noble Church that euer eye did see. Small were thy beginnings how great soeuer, so exceedingly shall thy latter end encrease. Thy Saviour will ere it be long, draw neare vnto thee: not as once he did, riding vpon an Asse, base, and in humilitie, but as the glorious King of *Tsion*, subduing al things to himselfe by the scepter of his word. [...] All the Kings of the Gentiles shall bring their glory into thy citie, and fall downe before thee.“¹²⁹ Finch dürfte in dieser Schilderung der Endzeit von Thomas Brightman beeinflusst sein, in dessen Danielkommentar bereits die in Palästina versammelte Kirche der bekehrten Juden den Mittelpunkt der künftigen Welt bildete.¹³⁰ Schon Brightmans Werke hatten anfangs wegen ihrer kritischen Haltung gegenüber der anglikanischen Kirche nur posthum im Ausland publiziert werden können.¹³¹ Ein derart „fleischlicher“ Chiliasmus

aus Deutschland: Paul Felgenhauer (vgl. Schoeps, *Philosemitismus im Barock*, a.a.O. [Anm. 1], S. 40 f.; ders., *Deutsche Geistesgeschichte*, a.a.O. [Anm. 2], S. 270);

aus Frankreich (?): Jean Bethison (vgl. van der Wall, a.a.O. [Anm. 14], S. 382 mit Anm. 188 [S. 731]).

Vgl. ferner Mayir Vreté, *The Restoration of the Jews in English Protestant Thought 1790–1840*, *MES* 8 (1972), S. 3–50, hier: 13–18; Ball, a.a.O. (Anm. 34), S. 149–156; Richard Bauckham, *Tudor Apocalypse. Sixteenth Century Apocalypticism, Millenarianism and the English Reformation: from John Bale to John Foxe and Thomas Brightman*, Oxford 1978 (The Courtenay Library of Reformation Classics 8), S. 224–227; Scult, a.a.O. (Anm. 112), S. 17–34; Richard H. Popkin, *Jewish Messianism and Christian Millenarianism*, in: Perez Zagorin (Hg.), *Culture and Politics From Puritanism to the Enlightenment*, Berkeley etc. 1980 (Publications from the Clark Library Professorship, UCLA 5); Katz, a.a.O. (Anm. 12), S. 89–126; Richard H. Popkin, *The Third Force in 17th Century Philosophy: Scepticism, Science and Biblical Philosophy*, *Nouvelles de la République des Lettres* 3 (1983), S. 35–63; N. I. Matar, *The Idea of Restoration of the Jews in English Protestant Thought: Between the Reformation and 1660*, *DUJ* 78 (N.S. 47; 1985/86), S. 23–35; Richard H. Popkin, *Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640–1700*, in: J[ohannes] van den Berg/Ernestine G. E. van der Wall (Hgg.), *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century. Studies and Documents*, Dordrecht/Boston/London 1988 (Archives internationales d'histoire des idées 119), S. 3–32; Hill, a.a.O. (Anm. 124), S. 25–28.

¹²⁹ [Henry Finch], *The Worlds Great Restavration. Or the Calling of the Ievves*, London 1621, S. A2r–A3r. Zu Finch allgemein vgl. Wilfrid R. Prest, *The Art of Law and the Law of God. Sir Henry Finch (1558–1625)*, in: Donald Pennington/Keith Thomas (Hgg.), *Puritans and Revolutionaries. Essays in Seventeenth-Century History Presented to Christopher Hill*, Oxford 1978, S. 94–117.

¹³⁰ Zum Einfluß Brightmans auf Finch vgl. Toon, a.a.O. (Anm. 124), S. 30, 32; Prest, a.a.O. (Anm. 129), S. 112.

¹³¹ Vgl. Toon, a.a.O. (Anm. 124), S. 27.

klang zu dieser Zeit außerordentlich subversiv und erfreute Seine Majestät, König Jakob I., daher keineswegs. Finch und William Gouge, der für die Veröffentlichung verantwortlich gezeichnet hatte, wanderten umgehend ins Gefängnis.¹³²

Bei der weiteren Entwicklung des holländisch-englischen Millenarismus spielte unter anderem ein Werk des Franzosen Isaac la Peyrère eine Rolle, das dieser 1643 anonym unter dem Titel „Du Rappel des Juifs“ veröffentlicht hatte.¹³³ Darin äußerte der Verfasser die Ansicht, die Juden würden in Frankreich zusammengerufen und von dort vom französischen König nach Palästina zurückgeführt werden. Jerusalem und der Tempel würden wiederaufgebaut. Der französische König werde dann als zeitlicher Messias von dort zusammen mit Christus als dem geistlichen Messias die Welt regieren.¹³⁴ Voraussetzung hierfür sei allerdings die Bekehrung der Juden; sie werde sich indessen nach Beseitigung aller antijüdischen Aktivitäten ganz von selbst ergeben. La Peyrère dachte an die Schaffung einer judenchristlichen Kirche ohne die Lehren, Dogmen und Riten, an denen die Juden Anstoß nehmen könnten.¹³⁵ Insbesondere behauptete er, die christliche und die jüdische Messias Hoffnung bezeichneten zwei verschiedene Rollen Christi, nämlich als christlicher Messias im ersten Jahrhundert und als geistlicher Messias der Juden am Ende der Zeiten. Es gelte für die Juden nur noch zu erkennen, daß sich die zweifache messianische Sendung Christi aus dem Alten Testament notwendig ergebe. Denn, so führt la Peyrère aus, die beiden Böcke beim israelitischen Ritual für den Versöhnungstag (Lev 16) seien ein Typos der doppelten Mission des Messias. So wie dort der Bock der Versöhnung dem Bock der Heiligung vorangehe, so setze das eschatologische Kommen des Messias den Sühnetod Christi am Kreuz voraus.¹³⁶ Durchweg ist bei la Peyrère dabei das Bemühen erkennbar, den Unterschied zwischen Juden und Christen auf ein Minimum zu reduzieren. Die Juden müßten sich bewußt machen, „que les Chrestiens adorent le mesme Dieu que les Juifs adorent. Qu'ils se seruent des mesmes Principes & des mesmes Auctoritez de l'Escriture sainte dont les Juifs se seruent. Qu'ils ont presque vne mesme *Commune croyance* avec les Juifs; & qu'ils ne different des Juifs qu'en la seule Intelligence de leur Messie que les vns & les autres croyent. Sur laquelle Intelligence il seroit facile de Concilier les Juifs avec les Chrestiens en

¹³² Vgl. Katz, a.a.O. (Anm. 12), S. 95–97. Ferner Toon, a.a.O. (Anm. 124), S. 32–34; Scult, a.a.O. (Anm. 112), S. 19 f.; Prest, a.a.O. (Anm. 129), S. 108–116.

¹³³ Zu la Peyrère allgemein vgl. Richard H. Popkin, *Isaac La Peyrère (1596–1676). His Life, Work and Influence*, Leiden etc. 1987 (Brill's studies in intellectual history 1); zum Folgenden auch Schoeps, *Philosemitismus im Barock*, a.a.O. (Anm. 1), S. 8–12.

¹³⁴ Vgl. [Isaac la Peyrère], *Du Rappel des Juifs*, o.O. 1643, Buch 2. Eine kurze Zusammenfassung (allerdings ohne Erwähnung des Königs von Frankreich) findet sich auch in dem dem *Systema Theologicum* beigelegten Sendschreiben an alle jüdischen Synagogen (ders., *Praeadamitiae. sive Exerctatio super Versibus duodecimo, decimotertio, & decimoquarto, capituli quinti Epistolae D. pauli ad Romanos. Quibus inducuntur Primi Homines ante Adamum conditi*, o.O. 1655; gefolgt von: *Systema Theologicum, ex Praeadamitarum Hypothesi. Pars prima*, o.O. 1655); vgl. ferner Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 7, 95 f.

¹³⁵ Vgl. dazu im einzelnen la Peyrère, *Du Rappel*, a.a.O. (Anm. 134), Buch V; ferner Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 8, 54–59, 95 f.

leur faisant entendre ce que nous leur auons reiteré assez souuent; Que le mesme Iesus Christ qui est *Venu* pour les Gentils, est mesme Messie, & le mesme Redempteur qui *Viendra* pour les Iuifs.“¹³⁷ „Bekehrung“ meint für la Peyrère demnach lediglich die Anerkennung Christi als des geistlichen Messias der Endzeit ohne Übernahme weiterer christlicher Lehren.¹³⁸

Diese Schrift hinterließ bei Menasseh ben Israel, dem berühmten Amsterdamer Rabbi, den größten Eindruck.¹³⁹ Er stimmte nicht nur der Ansicht zu, dem französischen König komme in den künftigen Ereignissen eine wichtige Rolle zu. In seiner während der gescheiterten England-Mission von 1655–57 verfaßten apologetischen Schrift „*Vindiciae Judaeorum*“ griff er ausdrücklich auf la Peyrères Schrift als Kronzeugen für die jüdische Messiaserwartung zurück. So schreibt er, um sich gegen den Vorwurf der Idololatrie des Gesetzes zu verteidigen (ich zitiere die Übersetzung Moses Mendelssohns): „Die Israeliten halten für Artikel ihres Glaubens, daß ein Gott sei, der die einfache Einheit, ewig, unkörperlich ist, der das geschriebene Gesetz seinem Volke Israel, durch die Hand Moses, des Fürsten und Oberhauptes aller Propheten, gegeben habe, dessen Vorsicht sich um die Welt bekümmert, die er erschaffen; der aller Menschen Handlungen beobachtet, und sie dafür belohnt und bestraft. Endlich, daß einst ein Messias komme, um die zerstreuten Israeliten wieder zu versammeln, und daß kurz nachher die Auferstehung der Toten erfolgen werde. Dieses sind ihre Lehren, welche, wie ich glaube, nichts Abgöttisches enthalten, selbst nicht nach der Meinung derer, die anders urteilen. ‚Die Juden‘, sagt ein sehr gelehrter Christ unserer Zeit, der ein französisches Buch, das er die Zurückberufung der Juden nennt, geschrieben, (in welchem er den König von Frankreich zu ihrem Führer macht, wenn sie nach ihrem eigenen Lande zurückkehren werden), ‚die Juden werden erlöst werden, denn wir erwarten noch eine zweite Ankunft desselben Messias, und die Juden glauben, daß dieses seine erste, nicht die zweite Ankunft sei, und durch diesen Glauben werden sie erlöst werden, denn der Unterschied besteht nur in der verschiedenen Angabe der Zeit dieser Ankunft.“¹⁴⁰ Zwar wird man die Unterschiede zwischen Menassehs Messianismus und dem christlichen Millenarismus eines la Peyrère nicht leichtfertig verwischen dürfen;¹⁴¹ doch ist un-

¹³⁶ Vgl. la Peyrère, *Du Rappel*, a.a.O. (Anm. 134), S. 269–280.

¹³⁷ La Peyrère, *Du Rappel*, a.a.O. (Anm. 134), S. 288 f.

¹³⁸ Vgl. la Peyrère, *Du Rappel*, a.a.O. (Anm. 134), S. 248–284; ferner Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 57.

¹³⁹ Die Einzelheiten bei Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 97–105.

¹⁴⁰ Vgl. Menasseh ben Israel, *Vindiciae Judaeorum, or a Letter in Answer to certain Questions propounded by a Noble and Learned Gentleman, touching the Reproaches cast on the Nation of the Jews, wherein all objections are candidly, and yet fully, cleared*, London 1656, S. 18. Mir lag nur die deutsche Übersetzung von Moses Mendelssohn (erstmalig erschienen Berlin 1782) vor; ich zitiere nach der Ausgabe: Menasse ben Israels *Rettung der Juden*, Berlin 1919 (Die Weltbücher 3), hier: S. 31.

¹⁴¹ Dieser Aspekt wird von Henry Méchoulan, *Menasseh Ben Israel and the World of the Non-Jew*, in: Kaplan/Méchoulan/Popkin, a.a.O. (Anm. 128), S. 83–97; Harold Fisch, *The Messianic Politics of Menasseh Ben Israel*, in: Kaplan/Méchoulan/Popkin, a.a.O. (Anm. 128), 228–239; und Rivka Schatz, *Menasseh Ben Israel's Approach to*

übersehbar, daß Juden und Christen um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts sich auch und gerade *theologisch* aufeinander zu bewegten.¹⁴² Dies wurde deshalb möglich, weil das Verhältnis zwischen Juden und Christen nicht mehr oder jedenfalls nicht in erster Linie *präterital* definiert wurde, also von der Frage nach der Anerkennung des historischen Jesus als des Christus her, sondern *futurisch*, indem man den Blick auf die Möglichkeit einer gemeinsamen eschatologischen Zukunft von Juden und Christen richtete.

Diese Verschiebung der Perspektive wird auch aus den Gesprächen deutlich, die Menasseh mit Antonio de Vieira (1608–1697), einem der führenden portugiesischen Jesuiten seiner Zeit, im Jahre 1646 oder 1647 in Amsterdam geführt hatte. Vieira ging es ebenfalls um die Versöhnung zwischen Juden und Christen, und er scheint, wie A. S. Saraiva in eindrucksvoller Weise plausibel gemacht hat, dabei theologisch auf la Peyrères „Rappel“ zu fußen, auch wenn er, anders als letzterer, die entscheidende politische Rolle dem portugiesischen König statt dem französischen zuwies.¹⁴³ Saraiva hat ferner die Parallelen in der zu dieser Zeit weithin diskutierten Frage nach der Rückkehr der verschollenen Stämme Israels¹⁴⁴, der Messias-Frage und der Daniel-Interpretation im Werk Menassehs und Vieiras nachgewiesen und sie auf die Unterredungen zwischen dem Jesuiten und dem Rabbi zurückgeführt. Menasseh scheint Vieira dabei zugegeben zu haben, daß die jüdische Annahme eines zeitlichen Messias mit der christlichen Konzeption eines geistlichen Messias nicht notwendig in Widerspruch stehe. Der Messias der Juden, den Vieira offenbar mit dem portugiesischen König Johann IV. identifizierte, werde vor der Wiederkunft des geistlichen Messias der Christen in die Welt kommen und ein irdisches Königreich errichten, an dem Juden und Christen gleichermaßen Anteil haben würden.¹⁴⁵ Das Bemerkenswerte daran war, daß das Heil von den Juden kommen würde, ohne daß sich die Juden zum aktuellen Christentum oder umgekehrt die Christen zum Judentum zu bekehren hätten.¹⁴⁶ Vielmehr ging Vieira, der, ähnlich wie la Peyrère¹⁴⁷, offenbar joachitischen Gedankengut aufnahm, von einer dritten heilsgeschichtlichen Phase aus, die sich an die der Synagoge und der gegenwärtigen Kirche anschließen und zur Vereinigung von

Messianism in the Jewish-Christian Context, in: Kaplan/Méchoulan/Popkin, a.a.O. (Anm. 128), S. 244–261 betont.

¹⁴² So Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 102.

¹⁴³ Vgl. A. J. Saraiva, Antonio Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire, *StRos* 6 (1972), S. 25–56, hier: 43; zustimmend Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 104. Zum politisch-ökonomischen Hintergrund vgl. jetzt auch Jonathan I. Israel, Dutch Sephardi Jewry, Millenarian Politics, and the Struggle for Brazil (1640–1654), in: Katz/Israel, a.a.O. (Anm. 12), S. 76–97.

¹⁴⁴ Vgl. zu diesem Problem Katz, a.a.O. (Anm. 12), Kap. 4; Saraiva, a.a.O. (Anm. 143), S. 44–46.

¹⁴⁵ Vgl. Saraiva, a.a.O. (Anm. 143), S. 46–50, 52–55.

¹⁴⁶ Vgl. Saraiva, a.a.O. (Anm. 143), S. 54; Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 103 f.; ders., *Some Aspects*, a.a.O. (Anm. 128), S. 19.

¹⁴⁷ Vgl. Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 7, 62–68, 77.

Juden und Christen in einer erneuerten Kirche führen werde.¹⁴⁸ Im Hinblick hierauf verfolgte er auch Pläne für ein „Konkordat“ zwischen den portugiesischen Katholiken und den Juden: Die Christen sollten zugeben, daß die Juden dereinst unter der Führung eines messianischen Königs ins Heilige Land zurückkehren würden; im Gegenzug müßten die Juden Christus als den wahren Messias mit allen Folgen, die sich daraus ergäben, anerkennen. Wir wissen nicht, in welchem Rahmen dieses „Konkordat“ diskutiert wurde; bestimmte Anzeichen deuten indessen darauf hin, daß es bei den Gesprächen mit Menasse eine Rolle gespielt haben könnte.¹⁴⁹

Dieser judenfreundliche Chiliasmus hat sich gegen Ende des Jahrhunderts dann auf die Herausbildung des deutschen Pietismus ausgewirkt. Arbeiten von Johannes Wallmann und Dietrich Blaufuß haben bereits für Speners in den „Pia Desideria“ von 1675 formulierter Hoffnung auf „einigen bessern Zustand“ der Kirche „hier auff Erden“¹⁵⁰ millenaristischen Hintergrund nachgewiesen.¹⁵¹ Hans-Jürgen Schrader hat jüngst die gegenüber der Orthodoxie neuartige¹⁵² und häufig als *Nota Pietismi* deklarierte¹⁵³ Eschatologie bis in die dreißiger Jahre des achtzehnten Jahrhunderts hinein nachgezeichnet.¹⁵⁴ Er stellt zunächst fest, daß der in der Orthodoxie verbreitete volkstümliche Judenhaß sich im Pietismus nirgends findet.¹⁵⁵ In der pietistischen Stellung gegenüber den Juden unterscheidet er sodann zwei verschiedene Richtungen. Die eine, nämlich die auf die Judenmission hinauslaufende kirchliche Richtung, war bereits seit Martin Schmidts Bei-

¹⁴⁸ Vgl. Saraiva, a.a.O. (Anm. 143), S. 54 f.

¹⁴⁹ Saraiva, a.a.O. (Anm. 143), S. 50 f.

¹⁵⁰ Philipp Jacob Spener, *Pia Desideria* [1675], hg. von Kurt Aland, 3. Aufl., Berlin 1964 (KIT 170), S. 43, Z. 32.

¹⁵¹ Johannes Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, 2. Aufl., Tübingen 1986 (BHT 42), S. 324–354; ders., *Der Pietismus*, Göttingen 1990 (Die Kirche in ihrer Geschichte IV/Ol), S. 49; Dietrich Blaufuß, Zu Ph. J. Speners Chiliasmus und seinen Kritikern, *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988), S. 85–107. Vgl. jetzt auch Martin Brecht, Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen, in: ders., a.a.O. (Anm. 117), S. 279–389, hier: 299–301.

¹⁵² Vgl. Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 129; ferner Gottfried Hornig, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: Carl Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, III: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1984, S. 71–287, hier: 98–100, 110 f., 114.

¹⁵³ Z.B. bei Blaufuß, a.a.O. (Anm. 151), S. 85; Wallmann, *Der Pietismus*, a.a.O. (Anm. 151), S. 10; Martin Brecht, Einleitung, in: Brecht, a.a.O. (Anm. 117), S. 1–10, hier: 1.

¹⁵⁴ Vgl. Hans-Jürgen Schrader, Sulamiths verheißene Wiederkehr. Hinweise zu Programm und Praxis der pietistischen Begegnung mit dem Judentum, in: Hans-Otto Horch/Horst Denkler (Hgg.), *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, I, Tübingen 1988, S. 71–107, v. a. S. 83–107.

¹⁵⁵ Vgl. Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 86. Zum Antijudaismus innerhalb der Orthodoxie (der allerdings auch differenziert betrachtet werden muß; so spielt der Vorwurf des Christumordes hier gar keine Rolle!) vgl. auch Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 49, 148 und Register s.v. Verstockung.

trag zum Handbuch „Kirche und Synagoge“ geläufig.¹⁵⁶ Paul Gerhard Aring hat diese Strömung in einer fast gleichzeitig mit Schraders Aufsatz erschienenen Darstellung noch schärfer profiliert.¹⁵⁷ Sie ist durch August Hermann Francke und Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum in Halle sowie Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Herrnhuter Jesuswerbung repräsentiert.¹⁵⁸ Diese Pietisten sind an den Juden nicht als Juden interessiert, sondern in erster Linie als Objekt der Bekehrungsbemühungen. Auch das Eintreten für eine freundliche Behandlung der Juden dient also dem Ziel der Auflösung jüdischer Identität. Der Philosemitismus ist demnach eine Folge der Konversionsabsichten und insofern sekundär. Er setzt die schon in der Orthodoxie zu beobachtende Linie mit größerem Nachdruck fort.¹⁵⁹ Wir haben hier den christlich-missionarischen Typus im Sinne der Klassifikation von Schoeps vor uns.¹⁶⁰

Daneben gab es aber bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eine andere Form von pietistischem Philosemitismus, in der eine Judenmission nicht nur nicht betrieben, sondern sogar ausdrücklich abgelehnt wurde. Dieses Phänomen ist noch weitgehend unerforscht. Schrader hat hierfür Ernst Christoph Hochmann von Hohenau, den Kreis um das Ehepaar Petersen, Johann Tennhardt und die Berleburger Philadelphier namhaft gemacht.¹⁶¹ Ein eindrucksvolles Beispiel dieser Richtung liegt etwa in Hochmann von Hohenaus „Schreiben an die Juden“ von 1699 vor, in denen den Juden in hymnischem Tonfall die Wiederherstellung Israels verheißen wird: „O Israel! die Zeit ist nicht ferne, da sich GOTT will wieder zu dir wenden, und seinen König einsetzen, auf einem heiligen Berge. Diesem grossem Meßiä, dem noch alle Zungen und Sprachen sollen Ehrerbietung bezeigen, will der HERR den Stuhl seines Vaters Davids geben, und er wird ein König seyn über das Haus Jacob ewiglich. Alle Obrigkeiten der Welt, alle Könige und Potentaten müssen sich künftigt hin beugen unter das gerade Scepter deines Königes, der die Gewaltigen vom Stuhl wird stossen, und die Nidrigen erheben. [...] Siehe Israel! dein König kommt mit Pracht und Maiestät, und mit solcher Herrlichkeit, daß die gantze Erde von seiner Krafft erbeben, und alle Königreiche der Welt sich ihm werden unterwerffen müssen, wer sich ihm wird widersetzen, und sich nicht demüthigen unter das herrliche Scepter seines König=Reiches, der soll und muß von GOTT selbst ausgerottet werden.“¹⁶² Hier wird die Tradition, die bereits Finch in

¹⁵⁶ Vgl. Schmidt, a.a.O. (Anm. 8).

¹⁵⁷ Vgl. Aring, a.a.O. (Anm. 8), S. 22–177.

¹⁵⁸ Vgl. Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 87.

¹⁵⁹ Vgl. Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 26–29, 55–62, 83–91, 113–117, 126–131. Zu Beispielen aus dem Liedgut vgl. Riemer, a.a.O. (Anm. 8).

¹⁶⁰ Vgl. den Überblick im Anhang zum ersten Teil dieses Aufsatzes; ferner Hans Schneider, Ein „Schreiben an die Juden“ (Freiwillige Nachlese III.4). Hochmann, Zinzendorf und Israel, *Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine* 17 (1985), S. 68–77, hier: 70; Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 87.

¹⁶¹ Vgl. Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 94–107.

¹⁶² [Ernst Christoph Hochmann von Hohenau], Schreiben an die Juden, welches vor geraumer Zeit viel Eingang gefunden (1699), in: Erich Beyreuther/Gerhard Meyer/

ganz ähnlichen Worten achtzig Jahre zuvor artikuliert hatte, wiederaufgegriffen, aber noch insofern radikalisiert, als nun von Bekehrung überhaupt nicht mehr gesprochen und der Name Christi nicht genannt wird.

Diese Distanz zur Judenmission erklärt sich einerseits daraus, daß diese Pietisten jegliches menschliche Eingreifen in Gottes Heilsplan ablehnten; hinzu kommt, daß sie aus ihrer kirchenkritischen Haltung heraus den verfaßten Konfessionen nicht noch mehr Glieder zutreiben wollten.¹⁶³ „Die angemessene christliche Fürsorge für die Juden kann deshalb nur sein, sie zu ernstlicher Buße und Lebensheiligung entsprechend ihren eigenen alttestamentlichen Religionsgrundsätzen aufzuzureifen und durch Liebe und Besserung ihrer sozialen Situation die Voraussetzungen für die Möglichkeit einer solchen Herzenseinkehr zu schaffen.“¹⁶⁴ So liest man etwa in Jahrgang 1733 der „Geistlichen FAMA“, dem Sprachrohr der Berleburger Gemeinschaft: „Die besondere einzelne Bekehrung ist biß dahero schwer genug befunden worden, daß keine Partey so glücklich sich fast zeigen und angeben will, es wäre ein Jud durch ihrer Kirche Licht und Macht wahrhaftig zum Leben GOTTES [...] gekommen [...] . Jede der drey Religionen haben genug Exempel, deren sie sich schämen, daß ein verarmter Jud oder ein unwissendes Kind erschnappt, mit Catechismus=Fragen wie ein Papagey gefüllt und endlich getauft worden. Alle aber klagen, [...] wie die Juden=Täuflinge ihre geistliche Väter und Gevattern um wenig Pathen=Pfennige bey der Nasen herumgeführt, und die gantze Bekehrungs=Handlung zum Gelächter gemacht. Jedoch sind die Wächter und Schaffner der Kirche noch so blind, daß, wann sie wiedr aus denen alten einen neuen Juden=Genossen machen, ein Ehren=Lohn bey der obern und untern Kirche gefordert wird, unter die erste Sterne des Himmels zu kommen. [...] Wollte man denen benachbarten Juden eine überflüssige Gerechtigkeit anpreisen und anweisen, so wäre es viel nützlicher, sie zum Eilen und Warten mit Gebeht und heiligem Wandel auff die Zukunfft Messia beständig zu ermahnen, ihnen die Geistlichkeit des Gesetzes auszulegen [...], sonderlich die Bitterkeit, Widrigkeit und Tyranney, der Christen zu hindern, und denen Juden selbst vor das geitzige Schacherwesen zum ordentlichen Arbeiten zu verhelffen. Diese Vor= und Zubereitung würde denen ungetauften Juden ein gutes Eilen und Warten verschaffen auff die Zukunfft Messia.“¹⁶⁵

Ohne Zweifel handelt es sich also bei der Haltung des radikalen Pietismus gegenüber den Juden um mehr als sekundären Philosemitismus. In

Leiv Aalen (Hgg.), *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf – Ergänzungsband XI: Freywillige Nachlese (Kleine SchriftenJ, I.–VI. Sammlung, Hildesheim 1972 (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf – Ergänzungsbande zu den Hauptschriften XI)*, S. 62–69, hier: 65 f. Zu Hochmann vgl. zuletzt Hans Schneider, Art. Ernst Christoph Hochmann von Hohenau, in: *TRE XV*, 1986, S. 421–423; Wallmann, *Der Pietismus*, a.a.O. (Anm. 151), 99–101; Hans Schneider, *Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert*, in: Brecht, a.a.O. (Anm. 117), S. 391–437, hier: 418 f. Zur Identifikation des Autors Schneider, a.a.O. (Anm. 160); vgl. Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 88, 95.

¹⁶³ Vgl. Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 95.

¹⁶⁴ Vgl. Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 96.

¹⁶⁵ „Juden=Bekehrung“, in: *Geistliche FAMA 2/11 (1733)*, S. 28–30, 37 (zitiert nach Schrader, a.a.O. [Anm. 154], S. 102 f.).

der Ablehnung jeder Form von Judenmission, ja in der Betonung, die Juden sollten sich im Gegenteil auf ihre eigenen Traditionen besinnen, lassen diese Theologen die altprotestantische Orthodoxie, ja selbst die holländischen und englischen Millenaristen weit hinter sich.¹⁶⁶ Das heißt aber, daß man zwischen primärem und sekundärem Philosemitismus scharf differenzieren muß. Denn wie Martin Friedrich ganz zu Recht feststellt: „Zwischen der Hoffnung auf eine – gar nicht mal vollständige und datierbare – Bekehrung der Juden“, wie sie in der Orthodoxie und dem kirchlichen Pietismus vorherrschte, und der chiliastischen Hoffnung auf die „leibliche“ Versammlung und Rückführung der Juden nach Palästina „liegen Welten, auch wenn beide sich besonders auf Röm 11 berufen.“¹⁶⁷ Die Tatsache, daß diese Pietisten mit ihrer Auffassung des Verhältnisses von Juden und Christen am Rande oder außerhalb der etablierten Kirchen und Universitätstheologie standen, muß uns noch heute zu denken geben.

Ich möchte aber – gegen Friedrich – betonen, daß man von Philosemitismus in diesem Zusammenhang als einer eigenständigen historischen Größe sprechen *muß*. Dieser ist auch keineswegs, wie von Friedrich behauptet, nur auf England beschränkt gewesen, sondern war mindestens ein westeuropäisches Phänomen. Zwar ist Friedrich und seinem Gewährsmann Trevor-Roper¹⁶⁸ darin zuzustimmen, daß dieser Philosemitismus mit dem Chiliasmus eng zusammenhängt, aber er entwickelt dann doch eine ganz eigentümliche Dynamik, die sich auf dem Hintergrund des Chiliasmus *allein* m.E. nicht ausreichend erklären läßt. Ferner ist er auch nicht auf die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts beschränkt, sondern in seinen Wurzeln schon wesentlich älter. Dies sei in einem letzten Abschnitt näher begründet.

VI.

Gegen die These Friedrichs (und Trevor-Ropers) spricht schon, daß chiliastische Theorien keineswegs immer oder auch nur hauptsächlich philosemitisch geprägt sind. Vielmehr sind innerhalb des Millenarismus¹⁶⁹ seit der Zeit der Kirchenväter in dieser Hinsicht zwei Traditionslinien zu unterscheiden.¹⁷⁰ Die eine wird in der Alten Kirche durch Theologen wie Ire-

¹⁶⁶ Einen markanten Philosemitismus vertreten ferner Friedrich Christoph Oetinger, Johann Jakob Friederich und Michael Hahn; vgl. dazu Gerhard Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, Tübingen 1981 (WUNT 25), S. 440–447; Friedhelm Groth, *Die „Wiederbringung aller Dinge“ im Württembergischen Pietismus. Theologisches Studien zum eschatologischen Heilsverständnis württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1984 (AGP 21), S. 89–146, 173–251 jeweils mit weiterführender Literatur.

¹⁶⁷ Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 59.

¹⁶⁸ Vgl. oben Teil I, S. 205 mit Anm. 10.

¹⁶⁹ Dazu allgemein vgl. z.B. die Überblicksarbeit bei Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, 3. Aufl., London 1970; Otto Böcher/Georg Günter Blum/Robert Konrad/Richard Bauckham, Art. Chiliasmus, in: *TRE* VII, 1981, S. 723–745.

¹⁷⁰ Vgl. zur folgenden Skizze meine ausführliche Darstellung in der in Vorbereitung befindlichen Studie „Biblich-chiliasmischer Philosemitismus in der Alten Kir-

näus, Hippolytus oder Laktanz repräsentiert, bei denen das geistliche Israel (also die Kirche) das leibliche Israel ersetzt und das Judentum seine heilsge-schichtliche Funktion weitgehend einbüßt.¹⁷¹

Daneben findet sich jedoch schon in frühester Zeit ein zweiter Strang, in dem die jüdische Erwartung der eschatologischen Rückführung der Juden nach Palästina, des Wiederaufbaus des Tempels und der erneuten Inkraftsetzung des jüdischen Gesetzes in christlich-chilastische Systeme eingebaut wird. Schon Kerinth, angeblich noch ein Zeitgenosse der Apostel, soll – nach den Worten des Gaius – behauptet haben, „daß es nach der Auferstehung ein Reich Christi auf Erden geben werde und daß die Menschen im Fleische in Jerusalem leben und sich wiederum Leidenschaften und Vergnügungen hingeben würden.“¹⁷² Und Dionysius von Alexandrien ergänzt seinen Bericht noch durch den Hinweis auf „Feste, Opfer und Schlachtungen von Opfertieren“, die der von der Großkirche als Ketzer vermaledete Kerinth für die Endzeit erwartet habe.¹⁷³ Es sind vielleicht Christen mit diesen Überzeugungen, gegen die sich Markion wendet. Er kennt in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Gruppen in der Kirche, die daran glaubten, daß Christus den Juden ihr Land zurückgeben und ihren früheren Zustand wiederherstellen werde.¹⁷⁴ Zu diesen Christen zählt sich dann kurz nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts Justin. In dessen „Dialog mit Tryphon“ wirft der jüdische Gesprächspartner die Frage auf, ob die Christen denn tatsächlich glaubten, „daß unsere Stadt Jerusalem wiederaufgebaut werden wird“ und ob sie wirklich erwarteten, daß ihr Volk „sich versammeln und mit Christus freuen“ werde „zugleich mit den Patriarchen, den Propheten und den Gliedern unseres Volkes oder auch denen, welche vor Ankunft eures Christus Proselyten geworden sind“. Justin antwortet darauf mit einem uneingeschränkten Ja, räumt aber gleichzeitig ein, daß es „unter

che“. Zu den jüdischen Quellen vgl. jetzt auch den Überblick mit umfangreicher Bibliographie bei Andrew Chester, *Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology*, in: Martin Hengel/Ulrich Heckel (Hgg.), *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen 1991, S. 17–89; ders., *The Parting of the Ways: Eschatology and Messianic Hope*, in: James D. G. Dunn (Hg.), *Jews and Christians*, Tübingen 1992, S. 239–313.

¹⁷¹ Vgl. Iren., *adv. haer.* 4, 33 (Verwerfung der Juden) mit 5, 34 f. (v. a. 34,1: Die ursprünglich an Israel gerichteten Verheißungen Jes 26,19 und Ez 37,12–14 werden hier mit Hilfe der christlich interpretierten Prophezeiungen Jer 16,14 f.; 23,7 f. auf die Kirche „aus allen Völkern“ bezogen); Hippol., *de Chr. et Antichr.* 57 f. (Verwerfung der Juden) mit *de Chr. et Antichr.* 5; 54; *comm. Dan.* 4,23; Lact., *inst.* 4,11; 4,21; *epit.* 43,3–7 (Verwerfung der Juden) mit 7,24; *epit.* 67,3–5; Sulp. Sev., *dial.* 2,14. Zur Vorstellung vgl. Marcel Simon, *Verus Israel. A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire (135–425)*, Oxford 1986 (The Littman Library of Jewish Civilization), S. 79 f., 169–173; Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley etc. 1983 (The Transformation of the Classical Heritage), S. 132–138 sowie Wolfram Kinzig, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*, Göttingen 1994 (FKDG 58), S. 122–140 und passim.

¹⁷² Gaius bei Eus., *h. e.* 3,28,2.

¹⁷³ Dionysius bei Eus., *h. e.* 3,28,4 f. = 7,25,2 f.

¹⁷⁴ Tert., *adv. Marc.* 3,24,1.

den Christen der reinen und frommen Glaubensrichtung viele“ gebe, die dies nicht anerkennt.¹⁷⁵

Eine interessante Variante dieser Vorstellung bietet Commodian in seinem *Carmen de duobus populis* (vv. 941–988). Ihm zufolge hält Gott seit der Zeit der babylonischen Gefangenschaft neuneinhalb Stämme *trans Persida flumine* verborgen.¹⁷⁶ Dieser Teil Israels hält das „Gesetz in seiner Gesamtheit“ (*universa legis*) ein und kehrt zu Beginn des tausendjährigen Reiches nach Palästina zurück. Auch Hieronymus erwähnt „viele Männer der Kirche“, die mit den Juden nicht nur erwarteten, daß am Ende der Welt „Jerusalem golden und mit Edelsteinen geschmückt“ wieder aufgebaut würde, sondern auch, daß es unter der Herrschaft des Heilands auf Erden wieder Opfer geben werde und die Ehen der Heiligen wiederhergestellt würden.¹⁷⁷ Eine derartige Lehre von der erneuten Geltung des Gesetzes zu Beginn des Tausendjährigen Reiches läßt sich etwa für Apollinaris von Laodicea nachweisen, mit dem sich Hieronymus intensiv auseinandergesetzt hat.¹⁷⁸ Mit der Diskreditierung des Chiliasmus verschwindet dieser Gedanke aus der (erhaltenen) theologischen Literatur. In negativer Form lebt er in der weitverbreiteten Exegese von Stellen wie Joh 5,43; II Thess 2,4 weiter, die Wiederherstellung des Tempels und die Restauration des Gesetzes seien ein Werk des Antichrists, der sich dadurch die Anbetung der Juden sichere.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Iust., *dial.* 80,1 f.

¹⁷⁶ Vgl. auch *instr.* 1,42. Zum gesamten Vorstellungskreis und seiner späteren Wirkungsgeschichte vgl. A[aron] Ro[thkoff], Art. Sambatyon, in: *EJ* XIV, 1971, Sp. 762–764; L[ouis] I[saac] R[abinowitz], Art. Ten Lost Tribes, in: *EJ* XV, 1971, Sp. 1003–1006; Katz, a.a.O. (Anm. 12), S. 127–157; Katz, Millenarianism, a.a.O. (Anm. 128), S. 169–171. Zu den Quellen Commodians vgl. Antonio Salvatore, *Commodiano – Carme Apologetico. Introduzione, Testo Critico, Traduzione, Commento, Glossario e Indici*, Turin 1977 (Corona Patrum 5), S. 213–222.

¹⁷⁷ „...quamquam sibi Iudaei auream atque gemmatam Hierusalem restituendam putent rursusque uictimas et sacrificia et coniugia sanctorum et regnum in terris domini saluatoris. Quae licet non sequamur, tamen damnare non possumus, quia multi ecclesiasticorum uirorum et martyres ista dixerunt, ut »unusquisque in suo sensu abundet« [Röm 14,5] et domini cuncta iudicio reseruentur“ (in *Hier.* 4,15,2 f. [CChr.SL 74]). An anderer Stelle ist Hieronymus weniger vorsichtig in seiner Verdammung des Chiliasmus; vgl. in *Es.* 18, prol.; in *Hiez.* 11,36,1–15; *vir. inl.* 18,4 u.ö. Eine Zusammenstellung der wichtigsten Belege findet sich in meinem oben in Anm. 170 genannten Aufsatz.

¹⁷⁸ Vgl. Bas., *ep.* 263,4; 265,2; Greg. Naz., *ep.* 102,14; ders., *carm. hist.* 30,177–182. Hieronymus spricht in diesem Zusammenhang von einer Schrift des Apollinaris, die eine Antwort in zwei Büchern auf ein Werk des Dionysius von Alexandrien gewesen sei, das sich seinerseits gegen Irenaeus gerichtet habe (in *Es.* 18, prol.). Vgl. ferner Epiphanius, *pan.* 77,36,5. Epiphanius bezweifelt allerdings den Wahrheitsgehalt dieser Gerüchte – zu Unrecht, wie ich in meinem in Anm. 170 genannten Aufsatz nachweise.

¹⁷⁹ Vgl. dazu bereits Hippol., *de Chr. et Antichr.* 25; in *Dan.* 4,49,5 u.ö. Die Vorstellung wurde vor allem von Hieronymus dem Mittelalter vermittelt (vgl. Horst-Dieter Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, 2. Aufl., Münster, Westf. 1979 [BGPhMA, Neue Folge 9], S. 132–134). Zu weiteren Belegen vgl. Wilhelm Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse*, Göttingen 1895, S. 108–115;

Man darf indessen vermuten, daß er im Untergrund weitergewirkt hat. So muß sich Johannes Chrysostomus in seinen „Reden gegen judaisierende Christen“ wiederholt mit der von Christen vertretenen Vorstellung auseinandersetzen, der Tempel werde eines Tages wiederaufgebaut.¹⁸⁰ Die Überlieferung dieser Form des Philosemitismus im Mittelalter ist noch völlig unerforscht. Insbesondere bedarf die Rolle radikaler, vom Joachimismus beeinflusster Gruppen als Vermittler philosemitischen Gedankenguts noch eingehenderer Untersuchung.¹⁸¹ Ein möglicher Hinweis darauf, daß die Vorstellung, die Juden würden eines Tages nach Israel zurückgeführt, bei diesen Gruppen tatsächlich tradiert wurde, findet sich etwa in den Exzerptsätzen, die die Pariser Professoren im Jahre 1255 aus dem *Liber Introductorius in Evangelium Aeternum* des Franziskanerspiritualen Gherardino di Borgo San Donnino (1254) sowie aus dem *Evangelium Aeternum* selbst, d.h. Gherardinos Ausgabe des *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (in den der *Liber Introductorius* einführte), anfertigten. Dort heißt es in Satz VIII: „Dem ersten Buch dieses Teil läßt sich folgender Irrtum entnehmen: Auch wenn Gott den Juden in dieser Welt noch so schwere Prüfungen auferlegen mag, wird er dennoch einige aufbewahren, denen er am Ende *sogar dann*, wenn sie im Judentum verbleiben, Wohltaten zuteil werden läßt. Er wird jene am Ende von allen Angriffen der Menschen *sogar dann* befreien, wenn sie im Judentum verbleiben.“¹⁸²

Christopher Hill, *Antichrist in Seventeenth Century England*, London 1971 (University of Newcastle upon Tyne Publications), S. 178–181; Klaus Berger, *Die griechische Daniel-Die-gese. Eine altkirchliche Apokalypse. Text, Übersetzung und Kommentar*, Leiden 1976 (Studia Post-Biblica 27), S. 100–102; Rauh, a.a.O., S. 161 f., 226–230, 253 f., 405 ff. u.ö.; Richard Kenneth Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature*, Manchester 1981, General Index, s. v. Jews: as supporters of Antichrist; Heinz Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil*, Frankfurt am Main etc. 1988 (Europäische Hochschulschriften XXIII/335), Register ss. vv. Antichrist, Messias; ders., *Die christlichen Adversus-ludaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)*, 2. Aufl., Frankfurt am Main/Bern 1990 (Europäische Hochschulschriften XXIII/172), Register s. v. Antichrist.

¹⁸⁰ Vgl. *or. adv. Iud.* 4,4,9; 5,1,3–6; 7,2,2 u. ö. Vgl. dazu Wolfram Kinzig, „Non-Separation‘: Closeness and Co-operation Between Jews and Christians in the Fourth Century, *VigChr* 45 (1991), S. 29–53.

¹⁸¹ Vgl. dazu etwa Bernhard Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*, Berlin 1964 (FMAG 11), S. 104–153; Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study of Joachimism*, Oxford 1969, S. 473–504; Henri de Lubac, *La Postérité Spirituelle de Joachim de Flore*, 2 Bände, Paris/Namur 1979/81 (Collection „Le Sycomore“), I, S. 69–253 und die Aufsätze bei Delno C. West (Hg.), *Joachim of Fiore in Christian Thought. Essays on the Influence of the Calabrian Prophet*, 2 Bände, New York 1975.

¹⁸² „De primo libro huius partis potest extrahi error iste, videlicet quod quantumcumque dominus affligat Iudeos in hoc mundo, tamen aliquos reservabit, quibus benefaciet in fine *etiam manentibus in Iudaismo*, et quod in fine illos liberabit ab omni impugnatione hominum *etiam in Iudaismo manentes*“ (Satz VIII nach Ernst Benz, *Joachim-Studien*, II. Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem *Evangelium Aeternum*, *ZKG* 51 (1932), S. 415–455, hier: 418 [kursiv von mir]). Das Exzerpt bezieht sich nach Auffassung der Forschung auf Buch 1, Kap. 9 der *Concordia* (so Heinrich Denifle, *Das*

Aus diesem skizzenhaften Überblick wird deutlich, daß der Chiliasmus keineswegs notwendig philosemitisches Gedankengut implizierte. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß die Juden im neutestamentlichen *locus classicus* der Chiliasten Apk 20,1–7 gar nicht erwähnt werden. Vielmehr ergab sich die judenfreundliche Haltung mancher Millenaristen vermutlich aus der Kombination von drei ursprünglich selbständigen Vorstellungen, nämlich (1) den alttestamentlich-jüdischen Verheißungen über die Ankunft des Messias in Zion, der das zerstreute Gottesvolk wieder in sein Erbteil einsetzen werde, sowie (2) den apokalyptischen Prophetien über das tausendjährige Friedensreich auf Erden. Hierzu trat bisweilen (3) eine Tradition, die bestimmte neutestamentliche, vor allem paulinische Aussagen im Sinne einer zukünftigen Bekehrung Israels deutete (Röm 11).¹⁸³

Daneben haben der zweite und der dritte dieser Vorstellungskomplexe auch ganz unabhängig voneinander gewirkt. Aus diesen Gründen muß also vor vorschnellen Verallgemeinerungen gewarnt werden. Vielmehr sind für die Ausbildung philosemitischer Haltungen bei den einzelnen Autoren ganz unterschiedliche Motive wirksam, die im einzelnen untersucht werden müssen.¹⁸⁴ Eine wichtige theologische Voraussetzung für das erneute Aufblühen des biblisch-chiliasmischen Philosemitismus im siebzehnten Jahrhundert, die in der Forschung nicht hinreichend gewürdigt wird, war etwa die Umdeutung des Antichrist auf das Papsttum in den von der Reformation beeinflussten Ländern. Damit wurde der den Juden zgedachten

Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni, *ALKGMA* 1 [1885], S. 49–142, hier: 76, der aber selbst unsicher zu sein scheint; Benz, a.a.O., S. 454). In der Ausgabe Daniels ist die zitierte Ansicht aber an der angegebenen Stelle nicht zu finden (vgl. E. Randolph Daniel, *Abbot Joachim of Fiore – Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, Philadelphia 1983 [Transactions of the American Philosophical Society 73/8]). Möglicherweise war die im *Evangelium Aeternum* enthaltene Fassung der *Concordia* an der fraglichen Stelle interpoliert. Vgl. zur Frage von Glossen und zum Ganzen auch Benz, a.a.O., S. 443–446; Töpfer, a.a.O. (Anm. 181), S. 126–131; Reeves, a.a.O. (Anm. 181), S. 187–190; Lubac, a.a.O. (Anm. 181), I, S. 80–88; Maier, a.a.O. (Anm. 166), S. 178–181; Dieter Berg, Art. G[erhard] v. Borgo San Donnino, in: *Lexikon des Mittelalters* IV, 1989, Sp. 1316 (mit weiterer Literatur).

Zu Joachims Haltung zu den Juden im allgemeinen vgl. Beatrice Hirsch-Reich, Joachim von Fiore und das Judentum, in: Paul Wilper (Hg.), *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, Berlin 1966 (MM X), S. 228–263; auch in: West, a.a.O. (Anm. 181), II, S. 473–510 und Schreckenberg, *Die christlichen Adversus Judaeos-Texte (11.–13. Jahrhundert)*, a.a.O. (Anm. 179), S. 345–358.

¹⁸³ Vgl. in diesem Sinne auch die Anregungen bei Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 83 f., der aber auf eine eingehendere Untersuchung der Traditionsgeschichte verzichtet.

¹⁸⁴ Vgl. auch die anregenden Überlegungen bei Michael Heyd, Menasseh Ben Israel as a Meeting Point of Jewish and European History: Some Summary Comments, in: Kaplan/Méchoulan/Popkin, a.a.O. (Anm. 128), S. 262–267.

Zwar gehörte etwa für Petrus Serrarius die zukünftige Rückkehr der Juden nach Palästina nicht zum Kern, sondern nur zu den *circumstantiae* seines Chiliasmus (vgl. van der Wall, a.a.O. [Anm. 14], S. 343 f.); das hinderte ihn freilich nicht daran, diesen „Begleitumständen“ in seinen Schriften mehr Raum zu widmen als der Lehre vom Tausendjährigen Reich selbst!

Rolle im eschatologischen Drama plötzlich die Grundlage entzogen.¹⁸⁵ Daneben spielten aber ohne Zweifel eine große Zahl weiterer Faktoren eine Rolle, wie eine erneute Zuwendung zum Alten Testament, gerade auch in der Ursprache, ein Aufblühen der christlichen Kabbala, die ökonomische Bedeutung des Judentums in Wirtschaft und Handel, eine erhöhte messianische Spannung im Judentum des siebzehnten Jahrhunderts und anderes.¹⁸⁶

Der neuzeitliche Philosemitismus ist demnach also keineswegs einfach ein „Nebenprodukt“ des Chiliasmus, sondern ist das Resultat komplizierter historischer Prozesse, deren Einzelheiten teilweise noch im dunkeln liegen. Ja, man kann meines Erachtens nicht einmal so weit gehen zu sagen, philosemitische Vorstellungen seien – wenn überhaupt – dann nur in Zusammenhang mit dem Chiliasmus aufgetreten, auch wenn sie sich in der Tat häufig in diesem Kontext finden. So haben neueste Untersuchungen ergeben, daß man etwa bei la Peyrère überhaupt nur sehr bedingt von Chiliasmus sprechen kann, da typische Merkmale derartiger Theologien wie die Vorstellung vom Antichrist sowie Zahlenspekulationen überhaupt keine Rolle spielen.¹⁸⁷ Statt dessen läßt sich seine spezielle Vorstellungswelt eher auf dem Hintergrund der im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert entwickelten Marranentheologie erklären, mittels deren zum Christentum größtenteils zwangsbekehrte Juden (sog. *marranos*, *conversos* oder *Christianos nuevos*) ihr Schicksal zu deuten und zu verarbeiten suchten.¹⁸⁸

Hier steht die Forschung noch ganz am Anfang. Weitere offene Fragen kann ich abschließend nur noch andeuten:

1. Wie kommt es, daß der Chiliasmus und Philosemitismus, die in England und Holland bereits um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts wirksam sind, im Pietismus erst erheblich später rezipiert werden?

2. Damit zusammenhängend: Bestehen hier Verbindungslinien und wenn ja, wie verlaufen sie?

Gerade zu letzterem Punkt verfügen wir bislang nur über sehr unzureichende Erklärungsmodelle: Was Speners „Hoffnung besserer Zeiten“ anbetrifft, so hält Johannes Wallmann in seiner jüngsten Publikation zum Thema zwar „alle *literarischen* Herleitungen für fragwürdig“, nimmt aber dann doch an, Spener habe Christian Knorr von Rosenroths unter dem Pseud-

¹⁸⁵ Vgl. dazu Hill, a.a.O. (Anm. 179), S. 1–40; Gottfried Seebaß, Art. Antichrist IV. Reformations- und Neuzeit, in: *TRE* III, 1978, S. 28–43.

¹⁸⁶ Vgl. etwa den Überblick bei John Edwards, *The Jews in Christian Europe 1400–1700*, London/New York 1988 (Christianity and Society in the Modern World), S. 148–168.

¹⁸⁷ Vgl. Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 9.

¹⁸⁸ Vgl. Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 21–2S, 94–96 mit neuerer Literatur zu diesem komplizierten Problem; v.a. Cecil Roth, *A History of the Marranos*, 4. Aufl., New York 1974, S. 168–194; Yosef Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, 2. Aufl., Seattle/London 1981, S. 1–50. Zur Terminologie vgl. Roth, a.a.O., S. 27 f.; B. Netanyahu, *The Marranos of Spain From the Late XIVth to the Early XVIth Century According to Contemporary Hebrew Sources*, 2. Aufl., New York 1973, S. 59 mit Anm. 153.

onym „Peganius“ veröffentlichter „Eigentlicher Erklärung über die Gesichter der Offenbarung S. Johannis“ (1670) „besondere Bedeutung zugemessen“. Da Knorr seinerseits von Joseph Mede abhängig ist, werde man „die Wurzeln des pietistischen Chiliasmus vermutlich in England suchen müssen.“ Daneben seien aber durch Johann Jakob Schütz im Collegium pietatis „bereits Jahre vor Spener“ chiliastische Anschauungen, die Wallmann nicht weiter spezifiziert, vertreten worden.¹⁸⁹ Das klingt wieder wesentlich vager als noch in der zweiten Auflage seines Spener-Buches, in der Wallmann die Auffassung vertreten hatte, Spener sei durch Schütz mit dem Chiliasmus des Sulzbacher Kreises (Knorr) bekannt geworden.¹⁹⁰ Als zweiten Einfluß auf Schütz (und damit auf Spener) vermutete Wallmann damals die Spekulationen Pierre Serruriers (Petrus Serrarius)¹⁹¹. Schließlich sei auch der Labadismus zwar nicht für die Entstehung, aber doch für die „Ausbildung und Festigung der eschatologischen Gedankenwelt des Frankfurter Pietismus nicht ohne Einfluß gewesen.“¹⁹²

Martin Brecht hat hingegen darauf hingewiesen, daß Spener in der Testimoniensammlung, die er später zur Rechtfertigung der Vorstellungen von der eschatologischen Judenbekehrung und dem Fall Roms erstmals der lateinischen Ausgabe der *Pia Desideria* von 1678 beigab, weder Knorr von Rosenroth, noch Serrurier, noch Mede erwähnt, „obwohl zumindest die beiden letzten als reformierte Theologen zitierbar gewesen wären.“ Brecht hält es daher für „fraglich, ob Spener seine Eschatologie labadistisch-englischen Beziehungen verdankt. Die einschlägigen Informationen besaß er auch anderweitig, zumindest von Alsted her.“¹⁹³

Dietrich Blaufuß hat hier angeknüpft und die Liste der Autoren untersucht, die Spener in der „Evangelischen Glaubens-Lehre“ von 1688 dem älteren „Catalogus testium“ von 1678 hinzugefügt hat. Er möchte aufgrund dieser Zusätze die chiliastischen Einflüsse bei Spener mit Gruppierungen in Hamburg, Rostock und dem Bereich Celle – Hamburg – Lübeck – Lüneburg – Kiel in Verbindung bringen.¹⁹⁴ Schrader wiederum weist nach, daß der radikale Pietismus in dieser Hinsicht entscheidende Anregungen Theologen so unterschiedlicher Couleur wie Johann Angelius von Werdenhagen, Jo-

¹⁸⁹ Wallmann, *Der Pietismus*, a.a.O. (Anm. 151), S. 49 (kursiv im Original).

¹⁹⁰ Vgl. Wallmann, *Philipp Jakob Spener*, a.a.O. (Anm. 151), S. 344–348.

¹⁹¹ Wallmann, *Philipp Jakob Spener*, a.a.O. (Anm. 151), S. 349 f. Vgl. auch van der Wall, a.a.O. (Anm. 14), die darauf verweist, daß Speners „Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche“ eine „unverkennbare Verwandtschaft“ zu Serrarius' Eschatologie aufweise, nämlich in der Erwartung der endzeitlichen Judenbekehrung und des Falles Babylons als Voraussetzungen für diesen herrlichen Zustand. Gleichzeitig räumt sie aber auch Unterschiede ein: „Een markant verschil is evenwel dat Spener met de ‚kerk‘ waarvoor hij betere tijden verwacht de eigentijdsse lutherse kerk bedoelt, terwijl Serrarius denkt aan de verborgen kerk waarvan de lidmaten onder alle volken verstrooid zijn“ (S. 620 f.).

¹⁹² Wallmann, *Philipp Jakob Spener*, a.a.O. (Anm. 151), S. 353 (kursiv im Original).

¹⁹³ Brecht, *Chiliasmus*, a.a.O. (Anm. 117), S. 35 f. Vgl. aber auch seine *Retractatio*, in: Brecht, a.a.O. (Anm. 151), S. 301 mit Anm. 39, wo er sich wieder der Position Wallmanns annähert.

¹⁹⁴ Vgl. Blaufuß, a.a.O. (Anm. 151), S. 99–101.

hannes Coccejus, Paul Felgenhauer, Petrus Serrarius (Pierre Serrurier), Pierre Jurieu, Pierre Poiret und Anders Pedersson Kempe verdankt, wobei auch hier wieder zahlreiche Spuren in den niederländisch-englischen Raum verweisen.¹⁹⁵

Das Bild ist also noch relativ dunkel. Insbesondere wäre der Hinweis Brechts aufzugreifen und nach der Rolle Johann Heinrich Alsteds zu fragen, der ja nicht nur auf dem Kontinent, sondern gerade auch in England (etwa von Mede) rezipiert wurde.¹⁹⁶ Eine Erweiterung unseres Kenntnisstandes in dieser Hinsicht wäre auch deshalb wichtig, um festzustellen, ob und in welchem Ausmaß gerade in der Frage des Philosemitismus kirchenkritische Strömungen auf die Orthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts eingewirkt haben.

So viel dürfte an diesem Beispiel jedoch bereits deutlich geworden sein: Die Kategorie des Philosemitismus ist, recht verstanden, zum Verständnis bestimmter historischer Phänomene des jüdisch-christlichen Verhältnisses notwendig. Dieser Philosemitismus ist indessen nicht auf das siebzehnte und frühe achtzehnte Jahrhundert beschränkt. Er beginnt bereits in der Alten Kirche und zieht sich als – zwar häufig schwach erkennbares, doch nie völlig versiegendes – Rinnsal durch die Geschichte von Juden und Christen. Im Problem des Philosemitismus steht die Identität von Judentum und Christentum zur Debatte. Das macht das Studium seiner Entwicklung so spannend und auch theologisch fruchtbar. Eine umfassende Darstellung dieser Entwicklung insgesamt bleibt daher auch im Hinblick auf das interreligiöse Gespräch ein dringendes Desiderat.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Markus Vinzent, King's College, GB-Cambridge CB2 1ST

Dr. Martina Stratmann, Monumenta Germaniae Historica, Ludwigstraße 16,
80099 München

Prof. Dr. Gottfried Hammann, Rue J.-de-Hochberg 19, CH-2006 Neuchâtel

PD Dr. Wolfram Kinzig, Steinacher Straße 7, 68259 Mannheim

¹⁹⁵ Vgl. Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 98 f. Ferner oben Anm. 128.

¹⁹⁶ Vgl. Robert G. Clouse, Johann Heinrich Alsted and English Millennialism, *HThR* 62 (1969), S. 189–207, v. a. 201–203; ders., a.a.O. (Anm. 109), S. 42–56; Wilhelm Schmidt-Biggemann, Apokalyptische Universalwissenschaft. Johann Heinrich Alsteds „Diatriben de mille annis apocalypticis“, *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988), S. 50–71.