



HT 2016: Glaub-würdig? Proselyten im Judentum zwischen Spätantike und Früher Neuzeit. Verband der Historiker und Historikerinnen Deutschlands (VHD); Verband der Geschichtslehrer Deutschlands (VGD), 20.09.2016–23.09.2016.

Reviewed by Christoph Cluse

Published on H-Soz-u-Kult (October, 2016)

Die von Johannes Hahn (Münster) und Sabine Ullmann (Eichstätt) für die Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte der Juden e.V. (GEGJ) organisierte, epochenübergreifend angelegte Sektion adressierte das Thema des Historikertags in zweifacher Weise. Dass es sich bei der Konversion zum Judentum um eine „Glaubensfrage“ handelt, liegt auf der Hand – dies umso mehr, als ein derartiger Schritt über lange Jahrhunderte mit der Gefahr schwerer Sanktionen seitens der christlichen Umwelt verbunden war, woran Sabine Ullmann in ihrer Einleitung erinnerte. Nicht zuletzt deshalb fand das Konversionsgeschehen „als Faszinosum der Alterität“ hohe Aufmerksamkeit und wurde daher in den zeitgenössischen Quellen häufig überzeichnet und stilisiert dargestellt. Die vermeintliche Missionstätigkeit jüdischer Gemeinden („Proselytenmacherei“) wurde zum antijüdischen Stereotyp, was umgekehrt die Gemeinden selbst zu erhöhter Vorsicht und Wachsamkeit bei der Aufnahme übertrittswilliger Nichtjuden zwang. Vor „Glaubensfragen“ standen mithin schon die Zeitgenossen, wenn es um die mit dem Übertritt verbundenen Motive und Narrative ging. Ebenso geht es heutigen Historikerinnen und Historikern beim Umgang mit den Quellen. Die Vorträge der Sektion beleuchteten die hierin angelegten Spannungen vom 4. Jahrhundert, d. h. vom Aufstieg des Christentums zur Mehrheitsreligion, bis in

das Zeitalter der konfessionellen Spaltung in Westeuropa (17. Jahrhundert).

Mit der Epoche der konstantinischen Wende eröffnete JOHANNES HAHN (Münster) seinen Vortrag, der den Zusammenhang von Konversionen und antijüdischem Diskurs im 4. Jahrhundert beleuchtete. Entgegen der älteren Forschung gab es in der Spätantike eine bemerkenswerte Blüte jüdischen Lebens, die sich auch im Verhältnis der Diaspora-Gemeinden zu den umgebenden Gesellschaften äußerte, wie beispielsweise die prominente Erwähnung von zahlreichen *theosebeis* auf jüdischen Inschriften in Aphrodisias zeigt. Diese „Gottesfürchtigen“ sind hier als eigene Statusgruppe neben Juden und Proselyten markiert, wenngleich die religiösen Anforderungen an diese heidnischen Sympathisanten sich kaum klären lassen. Die „freiwillige, nicht-exklusive und wider-rufliche Zugehörigkeit zur Gemeinde“ übte eine große Anziehungskraft aus, wie nicht zuletzt im Vergleich mit dem Status von Katechumenen in den christlichen Gemeinden deutlich werde. Auch Christen entzogen sich dieser Attraktivität nicht, wie sich an den scharfen Invektiven des Johannes Chrisostomos gegen die „Judaisierenden“ in Antiochia ablesen lässt. Obwohl seine Reden später als *Adversus-Judaeos*-Texte gelesen wurden, waren sie doch ursprünglich gegen jene christlichen Sympathisanten der Juden gerichtet gewesen, die sich ähnlich den heidnischen *theosebeis* den jüdi-

schen Synagogen anschlossen, ohne deshalb zum Judentum überzutreten. Hahn machte deutlich, dass der Aufstieg der *Adversus-Judaeos*-Schriften im 4. Jahrhundert im Wesentlichen ein Resultat der kirchlichen Missionserfolge war; der massenhafte Zustrom von Neuchristen erforderte unablässige Anstrengungen, die ‚Gläubigen‘ vor näherem Kontakt mit den Juden zu bewahren. Diese Dynamik setzte Kräfte frei, die zur Zerstörung des *religious market-place* (J. North) im 4./5. Jahrhundert beitrugen.

Dass Attraktivität, nicht Mission für die Zuwendung von Nichtjuden zur jüdischen Gemeinschaft wohl entscheidend war, zeigt sich auch an dem Übertritt des Klerikers Bodo im Jahre 839 – einen Vorgang, den WOLFRAM DREWS (Münster) in seinem Vortrag einer erneuten Betrachtung unterzog. Die Apostasie des angesehenen Pfalddiakons am Hofe Ludwigs des Frommen fand in der zeitgenössischen Öffentlichkeit ein gewisses „Medienecho“; neben zahlreichen Annalen sind hier eine Schrift Amolos von Lyon sowie der Briefwechsel zwischen Bodo, der sich nun Eleazar nannte, und dem mozarabischen Christen Paulus Alvarus von Córdoba zu nennen. Da Bodos eigene Briefe in der einzigen erhaltenen Handschrift von einem christlichen Leser des hohen Mittelalters weitgehend unleserlich gemacht wurden, liegen über seine Motive nur die Zuschreibungen christlicher Autoren vor: Er sei vom Teufel verführt worden und den angeblichen Überredungskünsten nicht näher genannter jüdischer Verführer erlegen. Auch die Stereotypen der Habgier (*cupiditas*) und der sexuellen Begierde (Bodo / Eleazar heiratete nach seiner Konversion) werden bemüht. Es lässt sich rekonstruieren, dass Eleazar auf diese Anwürfe mit Hinweisen auf Ausschweifungen am karolingischen Hof geantwortet hat und im Übrigen Zweifel an der Plausibilität der christlichen Bibelauslegung äußerte; seine Konversion (von ihm selbst als *reversio* bezeichnet) verweist mithin auch auf Konflikte innerhalb der Kirche des karolingischen Reichs. Lediglich in der Angst mozarabischer Christen vor einer „Arabi-

sierung“ waren dagegen die Anschuldigung begründet, Bodo-Eleazar wolle andere zum Islam (!) verführen; auch gibt es wenig Grund für die Annahme, spanische Juden hätten Christen zu ihren Gemeinden konvertieren wollen. Es waren vielmehr individuelle Motive, die den Pfalzdiakon zu seinem Übertritt bewegten.

In die Vereinigten Niederlande des 17. Jahrhunderts führte der anschließende Vortrag von YOSEF KAPLAN (Jerusalem), der sich mit der Aufnahme von ehemals (zwangs-) getauften Juden bzw. deren Nachkommen in die jüdische(n) Gemeinde(n) von Amsterdam befasste. Die Stadt galt unter zeitgenössischen Juden als Refugium der Toleranz, in der sogar die Konversion zum Judentum gefahrlos möglich gewesen sei. Bei denen, die sich in die niederländische Metropole begaben, um sich offen zum Judentum zu bekennen, handelte es sich allerdings in den seltensten Fällen um regelrechte Konvertiten (für deren Aufnahme neben der Beschneidung auch ein rituelles Tauchbad erforderlich war), sondern fast ausnahmslos um sefardische „Neuchristen“, die religionsgesetzlich zum „Samen Israels“ zu rechnen waren und „in den Schoß der Torah“ zurückkehren wollten. Die calvinistischen Niederlande duldeten diese Vorgänge vor allem wegen ihres scharfen Antagonismus gegenüber der katholischen Kirche. Eine formelle juristische Anerkennung der jüdischen Gemeinden in Amsterdam war damit nicht verbunden; faktisch galten bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nur einige wenige, 1616 nach anti-jüdischen Vorgängen formulierte Bedingungen. Unter diesen fand das Verbot der Aufnahme von Proselyten insofern Beachtung, als die Vorsteher der jüdischen Gemeinden selbst es den Mitgliedern ausdrücklich untersagten, einen Christen zu beschneiden; Zuwiderhandlungen wurden bestraft. Auf die Beschneidung sefardischer Neuchristen und deren Nachkommen wurde dieses Verbot jedoch nicht angewandt, wie Kaplan an zahlreichen Beispielen englischer und iberischer Neuankömmlinge belegt. Gegenüber Konvertiten (hebr. *gerim*) im engeren Sinne blieben die Amsterda-

mer Gemeinden dagegen reserviert. Diese Haltung äußerte sich bei Autoren wie Orobio de Castro dezidiert in der Vorstellung vom besonderen Adel des jüdischen Blutes, was der Referent als bedenkliche Adaption der spanischen Ideologie der *limpieza di sangre* deutete.

Skepsis gegenüber Konvertiten kennzeichnete auch die Haltung der frühen Reformatoren, wie THOMAS KAUFMANN (Göttingen) in seinem abschließenden Beitrag verdeutlichte. Luther selbst beispielsweise mochte dem geborenen Juden Bernhard, der ihn 1535 um Unterstützung gebeten hatte, nicht mehr als einen „Gaststatus“ in der Kirche zubilligen. Reuchlin und die „Dunkelmännerbriefe“ bedienten sich in ihrer Polemik gegen den Konvertiten Johannes Pfefferkorn in hohem Maße der traditionellen Motive christlicher Judenfeindschaft. Obwohl die Juden hier als „genus hominum“ angesprochen wurden, begegnete man den Nachkommen getaufter Juden keineswegs mehr mit derselben Skepsis. Die Vorbehalte galten vor allem dem bloß sakramentalen Vollzug der Taufe; im Gegensatz zu den katholischen Förderern Pfefferkorns, die diesen nach vollzogener Taufe als vollgültigen Christen betrachteten, stellten die Reformatoren hohe religiös-sittliche Forderungen an Konvertiten – aus Juden sollten nicht bloß getaufte Juden, sondern „rechte Christen“ werden. In Luthers späten Schriften, unter anderem im Traktat *Wider die Sabbather* (1538), wird deutlich, dass die Skepsis gegenüber Konvertiten zum Christentum und die übertriebene Angst vor der angeblichen „Proselytenmacherei“ der Juden zusammenhingen. Misstrauen und Angst deutete der Referent als „sozial-psychologische Reflexe der Repression“. Letztlich habe die Reformation, so Kaufmann, eine Grundparadoxie des christlichen Judenbildes übernommen, die darin bestand, „dass man die Juden einerseits für Christus gewinnen wollte, dies andererseits aber im Ganzen für unmöglich hielt“.

In ihrem Schlusskommentar wies SABINE ULLMANN (Eichstätt) darauf hin, dass die zumeist

inviduellen Motive des Glaubenswechsels in den vorgestellten Fällen jeweils auch auf krisenhafte Vorgänge im persönlichen Umfeld der Betroffenen hinwiesen; bei Bodo/Eleazar werde dies besonders deutlich. Die Attraktivität der jüdischen Gemeinden hing auch von deren Organisationsgrad ab; in der Spätantike und im Amsterdam der Frühen Neuzeit sei sie deshalb höher gewesen als in den prekären Verhältnissen des Reichs im 16. Jahrhundert. Umso deutlicher wurde in dieser Zeit das Zerrbild von der jüdischen „Proselytenmacherei“ ausgebildet. Die Sektion wurde mit einer lebendigen Diskussion beschlossen, in der noch einmal besonders die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen christlichen Katechumenen und den *theosebeis* im Umfeld der jüdischen Gemeinden der Spätantike, zwischen Proselyten und Revertiten zum Judentum ging. In ihrer Gesamtheit hat sie einen Beitrag dazu geleistet, den dialogischen Charakter des Konversionsgeschehens zu erhellen.

Sektionsübersicht:

Sektionsleitung: Johannes Hahn (Münster) / Sabine Ullmann (Eichstätt)

Sabine Ullmann (Eichstätt): Einleitung

Johannes Hahn (Münster): »Wo steht der Feind?« Konversion(en), anti-jüdischer Diskurs und der Zusammenbruch des »market place« der Religionen im 4. Jahrhundert n. Chr.

Wolfram Drews (Münster): Die Kontroverse zwischen dem Proselyten Bodo-Eleazar und Paulus Alvarus von Córdoba: Ein jüdisch-christlicher Disput über die Glaubwürdigkeit von Konversionen im umayyadischen Spanien des 9. Jahrhunderts

Yosef Kaplan (Jerusalem): Converts or Returnees to the Bosom of Judaism? How the Western Sephardic Diaspora Dealt with Marranos who Adopted the Jewish Faith

Thomas Kaufmann (Göttingen): »Proselytenmacherei« als antijüdisches Narrativ. Beobachtungen zur Reformationszeit

Sabine Ullmann (Eichstätt): Schlusskommen-
tar

If there is additional discussion of this review, you may access it through the network, at
<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/>

Citation: Christoph Cluse. Review of *HT 2016: Glaub-würdig? Proselyten im Judentum zwischen Spätantike und Früher Neuzeit*. H-Soz-u-Kult, H-Net Reviews. October, 2016.

URL: <https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=48157>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.