Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 2 (1946)

Artikel: Isaak Orobio de Castros Religionsdisput mit Philipp van Limborch : in Ergänzung zu meinem Buch "Jüdisch-christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhundert, Geschichte einer theologischen Auseinandersetzung", Berlin 1937

Autor: Schoeps, Hans Joachim

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960745

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

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

Isaak Orobio de Castros Religionsdisput mit Philipp van Limborch

(In Ergänzung zu meinem Buch „Jüdisch-christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten, Geschichte einer theologischen Auseinandersetzung", Berlin 1937.)

Von Dr. HANS JOACHIM SCHOEPS, Uppsala.

In dem von Brugmans-Frank herausgegebenen Sammelwerk „Geschiedenis der Joden in Nederland" (Amsterdam 1940, S. 684) hat mich L. Polak darauf aufmerksam gemacht, daß in meinem in der Überschrift genannten Buch das einzige wirkliche Religionsgespräch des 17. Jahrhunderts fehlt, das in voller Freiheit geführt worden ist. Es hat im Jahre 1686 in Holland stattgefunden und ist im folgenden Jahre in die Form einer literarischen Korrespondenz gekleidet als Buch erschienen unter dem Titel: „De veritate religionis christianae; amica collatio cum erudito Judaeo" (Gouda 1687). Eine 1723 in Amsterdam erschienene holländische Übersetzungsausgabe ist mir nicht zugänglich gewesen. — Der eruditus Judaeus hieß Isaak Orobio de Castro und der Christ, der das Buch unter seinem Namen erscheinen ließ: Philipp van Limborch.

Philipp van Limborch, Professor am Remonstrantenseminar in Amsterdam, hatte als Dogmatiker der Arminianer, der im Prädestinationsdogma freieren Richtung des holländischen Calvinismus bereits einen geachteten Namen und ist noch heute nicht vergessen [1]. Sein Gesprächspartner Isaak Orobio de Castro ist eine der am wenigsten gekannten und gleichwohl interessantesten Gestalten des 17. Jahrhunderts, deren monographische Behandlung auf Grund vieler noch unerschlossener Quellen sehr wohl verlohnen würde [2]. Hier kann uns nur der Lehrgehalt des von beiden geführten

[1] Über ihn vgl. Nicéron: Histoire des hommes illustres T. XI (Paris 1739); Abraham van der Hoeven: De Joh. Clerico et Philippo a Limborch, Amsterdam 1843 und seine Würdigung bei H. Ollion-T. J. de Boer: Lettres inédites de John Locke, La Haye 1912, 149—161.

[2] Die jüdischen Historiker Graetz und Kayserling haben solche Monographien geplant. Zahlreiche Werke Orobios existieren nur in Hss., über die

und noch nie behandelten Religionsgesprächs interessieren und insbesondere natürlich die Argumentation des jüdischen Partners, der sich auf keinerlei Gesprächstradition stützen kann. Wir werden seine Position aber nur dann angemessen würdigen können, wenn wir die biographischen Voraussetzungen dieses Mannes wenigstens in aller Kürze skizzieren.

Orobio de Castro gehörte zu jener unglücklichen Generation von Marannen, im 15. und 16. Jahrhundert zwangsgetaufter Juden, die — entwurzelte Juden, glaubenslose Katholiken — wieder den Rückanschluß an das Judentum suchten und fanden. Männer wie Uriel da Costa sind bei diesem Versuch Opfer einer tragischen Bewußtseinsspaltung geworden und zerbrochen; andere wie der Arzt Juan Prado oder der bekanntere Baruch d'Espinoza sind über das Judentum hinaus zu einer neuen pantheistischen oder — sublim verkleidet atheistischen — Weltanschauung gekommen. Aber der großen Mehrzahl ist es doch gelungen, im Judentum wieder festen Fuß zu fassen. Die spanische Judengemeinde im Amsterdam des mittleren 17. Jahrhunderts zeichnete sich dadurch aus, daß sie eine Menge recht bedeutender, in den weltlichen Wissenschaften gebildeter Gelehrter und Rabbinen von humanistischer Lebensart hervorgebracht hat. Ich nenne hier den Freund Rembrandts, Vossius' u.a. Manasseh ben Israel[3], den kabbalistisch orientierten Abraham Herera, Jehuda Leon Templo, den Leibarzt des Königs von Dänemark Benjamin Musaphia, den nach Hamburg verschlagenen Chacham David Cohen de Lara usw. In diese Reihe gehört auch Orobio de Castro, dessen Lebensschicksale aber weit bewegter sind als die aller anderen.

M. Kayserling: Bibliotheca Espanola — Portugueza — Judaica, Straßburg 1890, 81 ff. Bericht gibt. — Über ihn gibt es lediglich einen wesentlich biographisch orientierten Aufsatz von H. Graetz: Don Balthasar Isaak Orobio de Castro, MGWJ. 1867; ferner kurze Referate bei H. Zöckler: Der Dialog im Dienste der Apologie, Beweis des Glaubens 1893, 345 ff. und derselbe: Geschichte der Apologie des Christentums, Gütersloh 1907, 412 f.

[3] Über Manasseh ben Israel und David de Lara habe ich in dem Aufsatz „Schwedisches in der hebräischen Bibliographie", Nordisk Tidskrift för Bok och Biblioteksväsen 1946, 1 gehandelt.

Balthasar Orobio de Castro ist um 1620 in Braganza von Eltern geboren worden, die in aller Heimlichkeit noch den Versöhnungstag beobachteten, aber sonst kaum Kunde mehr vom Judentum zurückbehalten hatten. In Alcala de Henares studierte er scholastische Philosophie und wurde selber in Salamanca Hochschullehrer für Metaphysik, der Vorlesungen in diesem noch ganz in mittelalterlichem Stil betriebenen Fache abhielt, daneben aber Medizin studierte, um schließlich einer der gesuchtesten Ärzte von Sevilla und Leibarzt des Herzogs von Medina-Celi zu werden. Er lebte in Wohlstand, heiratete und wurde glücklicher Familienvater. Das Schicksal brach über ihn herein, als die Inquisition ein Auge auf ihn warf. In einem anderen Werk beschreibt Philipp van Limborch[4] auf Grund eines persönlichen Berichtes Orobios seine Geschichte:

Ein maurischer Sklave, den er wegen Diebstahls bestraft hatte, hatte ihn der Inquisition als Kryptojuden angezeigt. Er kam zur Untersuchung auf 3 Jahre (1655—1658) in einen engen düsteren Kerker der Inquisition, die ihm unter grausamen Foltern vergeblich ein Geständnis abzupressen suchte. Da er aber nur des Judaismus suspectus, nicht convictus war, entging er dem Scheiterhaufen und wurde dazu verurteilt, zwei Jahre lang öffentlich das Büßerhemd aus gelb bemalter Leinwand (sambenito) zu tragen, bis er schließlich auf Lebenszeit des Landes verwiesen wurde. Er ging nach Frankreich, wo ihm von Ludwig XIV. eine Professur als Arzt in Toulouse — einem Platz, an dem viele Marannen lebten — und der Titel eines königlichen Conseiller übertragen wurde. Ungefähr 8 Jahre später (1666?) war er so weit, daß er das Sündenbekenntnis der Marannen ablegte, er habe Idolatrie (sc. Katholizismus) getrieben und oft vor Baal das Knie beugen müssen. Mit dem öffentlichen Bekenntnis zum Judentum tauschte er den christlichen Vornamen Balthasar gegen den jüdischen Isaak aus. Er ging nach Amsterdam — Stadt der Freiheit, Eleutheropolis nannte man es damals —, wo er schon 1669 in der Liste der Parnassim (Gemeinde-

---

[4] Praemissis quatuor de Historia Inquisitionis libris, Amsterdam 1692, 158, 323 f.; dazu vgl. auch noch Le Clerc: Bibliothèque universelle et historique T. VII, 289. — Es wäre wichtig, nach den Prozeßakten im Inquisitionsarchiv von Sevilla Nachforschungen anzustellen.

vorsteher) erscheint. Als 1675 die portugiesische Synagoge neu eröffnet wird, widmet der Rabbiner David Zarfati Pina ihm die Festrede. Wie Konvertiten oft ist er gern als Verteidiger der Lehren des Judentums aufgetreten — so gegen den atheistischen Arzt Juan Prado[5] und gegen Spinoza, dessen Ethik er scharf angriff[6]. Aber schließlich auch gegen den Calvinisten Philipp van Limborch; ein Jahr nach der mit diesem geführten, ursprünglich nicht für die Öffentlichkeit bestimmten amica collatio ist er gestorben. Limborchs Publikation erschien, wie Le Clerc bezeugt, kurz vor seinem Tode, der am 7. XI. 1687 eingetreten ist.

Die uns hier interessierenden dogmatischen Auseinandersetzungen Orobios mit dem Christentum müßten eigentlich auch seine Prevenciones Divinas contra la Vana Ydolatria de las Gentes und seine Spezialauslegungen von Jesaja 53 und den 70 Jahreswochen Daniels heranziehen; aber diese nur handschriftlich vorliegenden Werke sind mir nicht erreichbar. — Das aus dem Spanischen ins Französische übersetzte Werk „Israel vengé ou exposition naturelle des prophéties que les chrétiens appliquent à Jesus leur prétendu Messie" (ed. Henriquez 1770; englisch ed. Grace Aguilar, London 1835) ist schwerlich originär und hat nach de Rossi (Bibl. judaica antichristiana, Parma 1800, 86 f.) nur Ideen Orobios verwertet. Wir bleiben also auf die Edition des Meinungsaustausches zwischen ihm und seinem Freund-Feind Philipp van Limborch angewiesen.

Das Werk „De veritate religionis christianae, amica collatio cum erudito Judaeo" — der Obertitel ist übrigens dem bekannten

---

[5] Die aus dem Studium der Profanwissenschaften stammende Neigung seiner Zeitgenossen zum Atheismus hat er in der in mehreren Hss. vorliegenden Epistola invectiva contra Prado, un Philosopho medico gegeißelt. C. Gebhardt (Uriel da Costa, Amsterdam 1922, Einl. XX f.) hat eine instruktive Partie aus diesem Schreiben abgedruckt.

[6] Es handelt sich um das „Certamen philosophicum" (Amsterdam 1684), das gegen Joh. Bredenburg gerichtet war. Er stand aber auch mit Spinoza im direkten Briefwechsel. — Über Orobios Auseinandersetzung mit dem Spinozismus ist während des Krieges in Portugal ein Buch erschienen, das mir noch nicht vorlag, Joaquin de Carvalho: Orobio de Castro, e. o. espinosismo, 1940.

Werke Hugo Grotius' nachgebildet — enthält nach einer Praefatio ad Lectorem drei Schreiben Orobios — das erste hat eine Länge von 2, das zweite von 11, das dritte von 99 Seiten — und drei Antworten von Limborch — 3, 31 und 197 Seiten lang. Angehängt ist dann noch das bekannte Exemplar vitae humanae von Uriel d'Acosta mit einer Stellungnahme Limborchs. Der zweite Teil hat mit dem ersten nichts zu tun. Die Anlage des Buches muß unglücklich genannt werden. Von einer systematisch geordneten Darstellung ist nicht die Rede; störend ist auch die so ungleiche Länge der drei Schreiben. Der Anteil der beiden Disputanten ist mehr als 2:1 zugunsten Limborchs. Doch gehen wir nun zur inhaltlichen Darstellung über:

Die Praefatio ad Lectorem zeigt, daß Limborch sich bewußt ist, was das heißt, einem Juden, d. h. dem Vertreter eines positiven Offenbarungsglaubens gegenüberzustehen [7]. Als Intention Orobios, dessen Verstand und Gelehrtheit er über alle Maßen rühmt, gibt er an, dieser wolle zeigen, daß es für die Juden keine Gründe zu einem Religionswechsel gäbe, vielmehr vieles dagegen spräche. Limborch seinerseits will wohl den Glauben an die Göttlichkeit der Sendung Mosis und seiner Wunder zugeben, doch verlangt er von Orobio denselben Glauben für die neutestamentlichen Berichte über Jesus. Im übrigen wolle er aber seinen jüdischen Gegner nur mit biblischen Gründen widerlegen, nur Christi und der Apostel eigene Lehren ins Feld führen unter Absehung von kirchlichen Lehrsätzen.

Die beiden ersten Briefe, die gewechselt werden, tasten nur das Feld der Auseinandersetzung ab. Die vier Fragen, um die sich die Debatte hauptsächlich drehen soll, formuliert Orobio gleich eingangs dahin:

1. Wo steht geschrieben, daß der Glaube an den Messias heilsnotwendig für die ganze Menschheit sei, so daß wer nicht an ihn glaube, verdammt werde?

---

[7] In der Vorrede zu da Costas Biographie (Am. Coll. 343) unterscheidet er daher auch ausdrücklich einen Juden wie Orobio von einem „Atheisten" wie da Costa, der sich nicht nur gegen die Lehren des Christentums, sondern auch gegen die des Judentums wende.

2. Wo steht geschrieben, daß Israels einziges Rettungsmittel für sein Heil und den Wiedergewinn der göttlichen Gnade der Glaube an einen bereits erschienenen Messias sei?

3. Wo steht geschrieben, daß Israel aus seiner Stellung und Würde als Gottesvolk verstoßen wurde und unter die Völker zur Strafe dafür zerstreut sei, weil es dem erschienenen Messias nicht geglaubt habe?

4. Wo steht geschrieben, daß alle Gesetzesvorschriften — ausgenommen die ethischen — nur als Schatten und Weissagungen auf das künftige Kommen des Messias zu verstehen seien?

Wir sehen, diese vier Fragen greifen geschickt die zentralen Argumente auf, die in der kirchlichen Literatur adversus Judaeos seit 1½ Jahrtausend immer wieder vorgetragen wurden. In der Tat muß auch jedes jüdisch-christliche Gespräch auf diese Fragestellungen kommen, die bei Orobio nur ihre Pointe dadurch erhalten, daß er als absolut an die Bibel gebundener Jude den atl. Schriftbeweis für die christlichen Behauptungen verlangt. Und diese Forderung treibt den christlichen Partner in die Enge, denn Limborch muß natürlich zugeben, daß es keine wörtlichen Schriftbelege dafür gibt, sondern nur einzelne Bibelstellen, meist aus den Propheten, die sich vom Neuen Testament her in diesem Sinne deuten ließen.

Diese vier Fragen, die den Christen dazu auffordern, die von Paulus und den apostolischen Vätern gegebenen Lösungen zu überprüfen, kreisen um das messianische Problem, das Orobio am Ende seines zweiten Schreibens dahin definiert: Der Glaube an einen messianischen Erlöser sei verursacht worden durch Adams Fall. Aber nur die Juden hätten davon gehört und ihre Erwartung sei nach dem wörtlichen Verstand der Schrift eine fleischliche, denn sie harrt der konkreten Erfüllung der prophetischen Weissagungen. Jesus könne der messianische Erlöser schon darum nicht gewesen sein, weil dieser Messias ja Israel nicht von seinen Feinden befreit und die zehn Stämme in ihr Vaterland zurückgeführt habe. Was die Christen vom Messias glaubten, sei etwas ganz anderes als der jüdische Glaube und habe in der Thora keine Wurzel,

sondern sei Inhalt der von ihnen behaupteten neuen Offenbarung des Neuen Testaments.

In seinem langen dritten Schreiben diskutiert Orobio nun im einzelnen die von ihm selber aufgestellten vier Fragen, doch springen die Argumente immer wieder von einer Frage zur anderen über, so daß ein systematisches Referat nicht recht möglich wird. Doch münden ihm alle Fragestellungen immer wieder in das messianische Problem ein, an dessen Erörterung wir uns hier hauptsächlich halten wollen. So führt er 1, 6 aus, daß Gott im A. T. von den Juden immer nur den Glauben an sich, nicht an den Messias gefordert habe, daß erst das N. T. neue Dogmen über den Messias gebracht habe, die nicht den Erwartungen der Juden entsprachen. Unter den Christen seiner Gegenwart hätten nur Chiliasten und Quintomonarchisten — neque pauci, necque indocti, necque Christo infideles — den richtigen atl. Lehrbegriff, weil sie mit den Juden die prophetischen Vorhersagen über das künftige irdische Reich Israels resp. seine Wiederherstellung als von Christus noch nicht erfüllt ansehen (1, 6) [8]. Überhaupt sei das Wort Gottes durch das Evangelium nicht klarer geworden als es zuvor war. Die innere Uneinigkeit der vielen christlichen Kirchen und Sekten über die Hauptpunkte der neuen Verkündigung beweise, daß Christus das unter den Buchstaben Verborgene nicht klargelegt habe, sondern eher das Gegenteil der Fall sei (1, 7). Christus habe nicht den geistigen Sinn des Buchstabens expliziert. Doch habe er auch nicht wie später die Kirchenväter das Gesetz mystifiziert. Ebenso hielten sich die Apostel meist an das buchstäbliche Gesetz, wie das Beispiel des Paulus zeige, der den Timotheus beschnitten habe, oder die Entscheidung des Aposteldekrets gegen den Antinomismus der Heidenchristen (1, 9).

Auch wenn man davon ausgehe, daß das Gesetz typisch zu verstehen sei, könne Gott doch unmöglich gewollt haben, daß das

---

[8] Diese Bezugnahmen Orobios sind berechtigt, wie das für die jüdische Denkweise der Chiliasten und Mystiker des 17. Jahrhunderts von mir zusammengebrachte Material ergeben wird, das ich in meiner noch ungedruckten Arbeit „Zur Geschichte des Philosemitismus im 17. Jahrhundert" vorlegen werde.

Wissen, was die Juden vor der Ankunft des Messias von diesem gehabt haben, nur eine Irreführung gewesen sei. Man dürfe auch nicht Inhalte und Ideen einer späteren Epoche beispielsweise das christologische Dogma ins Alte Testament zurückprojizieren, als ob sie keimhaft und in statu nascendi schon damals vorhanden gewesen wären. Jede nachträgliche Interpretation sei unangemessen, tendenziös und vergewaltige die ursprüngliche Meinung der biblischen Texte (1, 11).

Eine solche tendenziöse Deutung sei auch, daß die Juden trotz ihrer Treue zum Gesetz und geradezu wegen ihres Festhaltens an den Erwartungen ihrer Propheten von Gott mit Zerstreuung und Ruin bestraft worden seien. Israel habe Christus bestimmt nicht aus Haß oder Böswilligkeit verworfen. Auch wenn man auf christlichem Boden stehe, könne man nur ignorantia annehmen, wie auch Paulus zugesteht und Christus mit dem „Vater vergib ihnen..." ausgesprochen habe (1, 12). Aber die Christen sollten den Sachverhalt auch nicht vereinfachen und die jüdische Messiaserwartung zugunsten ihres Schemas entstellen: Die Juden erwarten den Messias nicht propter carnalem affectum — für das Seelenheil der einzelnen Menschen sei sein Kommen nicht notwendig! —, sed omnino propter Dei gloriam. Das Heil sei an das Gesetz bereits geknüpft, der Messias solle lediglich den Zustand dieser Welt mit ihrem Zwang und Unterdrückung der Juden verwandeln. Dieser äußeren Verwandlung der Welt werde dann freilich auch eine innere Verwandlung, die Erneuerung der Herzen korrespondieren (1,17).

In diesem besonders wichtigen 17. Kapitel fällt Orobio nun den entscheidenden Urteilsschluß vom jüdisch-messianischen Denken her: Soweit er sehen könne, habe der christliche Messias die Menschen nicht anders gemacht, daß sie nun ihre Nächsten mehr lieben können als zuvor. Er sagt: Weder in den Lebensläufen noch in den Herzensgesinnungen, noch in dem Vertreten der himmlischen Dinge sehe ich, daß sich die Christen einer größeren Spiritualität erfreuen als andere Völker, wiewohl sie sich dessen dauernd rühmen (S. 67). Wir haben hier also bei diesem Manne, der von den Christen viel Böses erduldet hatte, eine Vorwegnahme der Voltaireschen Religionskritik und des Nietzscheschen Motivs: „Die

Christen müßten erlöster aussehen, wenn ich ihnen ihre Erlöstheit glauben soll". Nur hatte Orobio ein größeres subjektives Recht zu seinem Urteil als Nietzsche oder gar Voltaire.

Orobio fährt fort: Statt eines Zustandes der Erlösung herrschen auf Erden Krieg, Aberglauben, Götzendienst, Sektiererei schlimmer als je zuvor. Aber das alles sei nicht dem Christentum als solchem zur Last zu legen, es sei sogar gegen seinen Geist. Aber was das Christentum ethisch (nova lex) als ein Plus zum jüdischen Gesetz hinzufügen wollte, erweise sich als unrealisierbar für die Menschen, denn kein Christ lebe nach der Bergpredigt. „Wenn ich sähe, daß alle Christen Kapuzinermönche geworden wären, würde ich gern diese evangelische Vollkommenheit anerkennen in Verachtung der ganzen Welt und des Irdischen" (S. 67). Jedenfalls rechtfertige der faktische Zustand der Christen nur die futurische Messiaserwartung der Juden, die nicht ersehen könnten, daß der heilige Geist bereits auf die Menschen ausgegossen worden sei.

Nach diesen grundsätzlichen Ausführungen, die auch das religiöse Judentum des 20. Jahrhunderts nicht anders ansehen könnte, kommt er in 1, 18 noch auf die christologische Prophetendeutung zu sprechen. Er meint: Die atl. Propheten hätten weder den Ort noch den Zeitpunkt der Geburt des Messias vorausgesagt, auch nicht seine Eltern, sondern nur die davidische Abstammung. Und gerade in dieser seien die Evangelien unstimmig, wofür er die Bemerkungen Calvins über die Schwierigkeiten im Stammbaum Josephs zitiert. Jesus von Nazareth könne höchstens der nicht in der Bibel vorkommende, aber vom Talmud erwartete Messias ben Joseph gewesen sein (1, 18) [9].

Noch wichtiger aber sei: Nichts von dem, was die Propheten über den Messias geweissagt haben, sei wirklich erfüllt worden. Kein Zeichen des angebrochenen Himmelreiches sei bisher gesehen worden, weder bei den Völkern, noch bei den Juden, noch in der christ-

[9] Für die talmudische Lehre von der messianischen Doppelgestalt beruft er sich auf die Ausführungen R. Lombrozos in seinem Propugnaculum Judaismi, das gegen Angriffe des Hugo Grotius im 5. Band seines in der nächsten Anmerkung zitierten Werkes gerichtet ist. Dieses spanisch geschriebene Sendschreiben ist nicht gedruckt, sondern nur in Hss. vorhanden.

lichen Kirche. Noch immer werde Gott von der Mehrzahl der Erdbewohner nicht gekannt. Die Völker verharren im Götzendienst. Israel sei in derselben, ja in einer noch viel größeren Zerstreuung als vor der Zeit Jesu. Das Christentum sei in zahlreiche Sekten zerspalten und götzendienerisch. Die Laster regieren die Menschheit nicht weniger post als ante Christum natum. In der Papstkirche, die das Gottesreich auf Erden sein wolle, könne Israel es nicht erkennen. Die Reformatoren gelten der Papstkirche nicht viel besser als die Juden, die ihrerseits nicht den Beruf dazu hätten, die internen christlichen Zwistigkeiten zu entscheiden. Aber Israel selber fühle sich unter einer speziellen Providenz stehend und erkenne, daß es vom unsichtbaren Gotte regiert werde. In der wunderbaren Erhaltung Israels bis auf den heutigen Tag habe auch ein berühmter Glaubensbruder Limborchs ein göttliches Zeugnis für den Zusammenhang Israels mit Gott zugegeben[10]. Im übrigen wisse er sich aber mit den christlichen Chiliasten in der messianischen Zukunftserwartung einig, wofür er eine Auslegung des Coccejus von Ezechiel cap. 37 zitiert.

In secundum et tertium Quaesitum Orobios finden sich des weiteren längere Ausführungen über die futura redemptio Israels, die wir hier nicht im einzelnen referieren können. Dann führt er aus, daß die christlichen Auslegungen der Propheten mißbräuchlich seien. Den Gottesknecht von Jesaja cap. 53 bezieht er auf das ganze Volk Israel in seiner Gefangenschaft, in der es viel Leid erdulden müsse[11]. Grundsätzlich aber stellt er fest, daß die Thora für den jüdischen Glauben die Prärogative vor den Propheten habe. Und im Gesetz habe Gott die Israeliten vermahnt, nicht vom Gesetz abzufallen, denn dieses sei die Willenskundgebung Gottes für sein Bundesvolk Israel. Wegen dieses Gesetzes dürfe Israel auch nicht an die Inkarnation Gottes glauben, den die Thora als für irdische Augen unsichtbar bezeugt habe. Das Christentum aber,

---

[10] Er meint Ausführungen von Hugo Grotius in seinem Werk De veritate Religionis christianae, Leiden 1622, 1. V, cap. 14—16.

[11] Die Auslegung von Jesaja 53 steht auch ganz im Mittelpunkt des auf Orobios Gedanken zurückgehenden Buches „Israel vengé" (vgl. oben), dessen 1. Kapitel ausführlich auch den Rangunterschied zwischen Gesetz und Propheten nach der jüdischen Lehre darlegt.

das seinen Glauben auf eine stattgehabte Inkarnation aufbaue, müsse es für eine Form der Idolatrie ansehen [12]. Die Sünde Adams werde nach jüdischem Glauben anders als durch Inkarnation eines Gottmenschen gesühnt. Der jüdische Glaube hätte seine Heilsgewißheit, nach der Limborch gefragt hatte, in den Offenbarungswundern der Thora und in der wunderbaren Erhaltung Israels bis auf den heutigen Tag.

Im einzelnen trifft Orobio noch folgende Feststellungen: Das Kommen des Messias sei von Gott nicht darum verheißen worden, daß er Israel etwas ganz Neues offenbare oder neue Gesetze gebe, sondern vielmehr als ein König, der es vom Druck der Völker in der Galuth befreien werde (11, 1). Ein solcher Messiaskönig sei Christus nicht gewesen, womit auch die Behauptung hinfällig würde, daß Israel wegen Christi Tod irgendwelcher Benefizien beraubt worden sei (11, 4). Die Strafleiden Israels erklären sich vielmehr aus seiner mangelnden Beobachtung des Gesetzes und seinem Ungehorsam gegen Gott (11,7). Niemals hätte weder der Messias noch ein Prophet etwas gegen das göttliche Gesetz sagen können (111, 1). Auch erwarte man vom Messias nicht die Schaffung eines neuen Kults, da der alte „äußerliche" — da von Gott eingesetzt — bereits vollkommen sei (111, 10).

Zur vierten Fragestellung führt Orobio noch aus, daß es zwar neben dem sensus literalis auch einen sensus mysticus gebe (IV,1); doch hebe dieser niemals den Wortsinn auf, auch sei er niemals von den Gelehrten zum Dogma erhoben worden (IV, 2). Die Wunder Mosis seien unvergleichbar (IV, 3), die jüdische Tradition infallibilis (IV, 5), das mündliche Gesetz stamme von Gott entgegen den christlichen Bestreitungen (IV, 6). Darum habe der Traditionsgang der Thora auch eine höhere Gewißheit als der des Evangeliums (IV, 8). Die Gesetze der Thora seien also nicht allegorisch oder typologisch zu verstehen, am allerwenigsten als Präfigurationen. Gott habe durch sie seinen Willen der Wüstengeneration

[12] Dazu ist zu bemerken, daß Idolatria im marannischen Schrifttum der terminus technicus für die katholische Religion darstellt. Limborch entrüstet sich natürlich über diesen Ausdruck und weist auf die Götzendienerei des Volkes Israel gerade nach den Berichten der Thora hin (278).

und durch diese allen jüdischen Generationen offenbart. Der Gesetzeswille Gottes sei ein Concretum, und müsse konkret befolgt werden (IV, 9 ff.).

Wir haben Orobios Darlegungen relativ ausführlich referiert, weil es seit dem Dialog Justins mit dem Juden Trypho vor mehr als 1500 Jahren das erste Mal ist, daß in einem jüdisch-christlichen Streitgespräch ein Jude in voller Freiheit ohne kirchliche Zensur das Wort ergreifen konnte. Und so knüpft sich alles Interesse daran zu erfahren, was der Jude dem Christen zu sagen hat. Limborchs Antworten brauchen wir hier nicht ausführlich wiederzugeben[13], weil sie keine wirklichen Antworten sind, sondern Variationen über das christliche Dogma in Monologform, für die er sich vom Gegner lediglich die Stichworte hatte liefern lassen. Wenn wir seine wichtigsten Stellungnahmen zu den vier Eingangsfragen zusammenziehen, die Orobio in den drei Briefen im jüdischen Sinne beantwortet hatte, so ist sein Standpunkt folgender:

ad 1: Der Glaube an Jesus Christus sei entgegen Orobios Bestreitungen heilsnotwendig für jedes Individuum. Der Heiland, auf den die prophetischen Verheißungen des Alten Bundes gehen, stamme einerseits aus Davids Hause, andererseits sei er ein himmlischer König mit einem Reiche „nicht von dieser Welt"; beides sei in Jesus Christus und nur in ihm erfüllt.

ad 2: Auf Jesum als den bereits gekommenen Messias und seine Passion weise das richtige Verständnis solcher Weissagungen wie Jesaja 53, Daniel 9, 24—27 und anderer Stellen des A. T. hin.

ad 3: Nur Israels an Jesus begangener Mord könne die wirkliche Ursache seiner Bestrafung durch das gegenwärtige, schon so lang andauernde Verbannungselend sein.

ad 4: Der Sinn von Mosis Satzungen sei ein über die Gegenwart hinausweisender, was das A. T. selber ausspreche. Die buchstäbliche Fassung der Gesetze als äußerlicher Zeremoniendienst sei

---

[13] Es sei auf das kritische Referat in den Acta Eruditorum Leipzig 1688, 212—222 verwiesen; ferner ist die Darstellung von Zöckler 1893, 346 zu vergleichen.

Gott mißfällig. Die Gesetze seien typisch und mystisch zu verstehen. Die Propheten hätten geweissagt, daß ein neuer — sc. der Christi — Gottesdienst an die Stelle des mosaischen Kultus treten werde.

Diesen Stellungnahmen zu Orobios vier Fragen hatte Limborch eine Parallelisierung von Moses und Christus vorausgeschickt (144—189), die zeigen soll, daß 1. Christi Wunder die Mosis übertreffen und zuverlässiger bezeugt seien, 2. daß die Geschichtsbeweise für das Christentum stärker seien als die Traditionsbeweise des Judentums, 3. daß die ntl. Schriften unverderbter seien und einen höheren Grad der Inspiration aufwiesen, als die des A. T. Aber es genüge schon, wenn Orobio nur das eine zugeben wolle, daß im N. T. wirklich eine göttliche Offenbarung vorläge. Denn dann könne auch leicht ihre Übereinstimmung mit dem A. T. in allen wesentlichen Punkten nachgewiesen werden. Limborchs Darlegungen sind nämlich samt und sonders Beschreibungen des heilsgeschichtlichen Aufrisses nach christlichem Glauben, daß die Weissagungen der atl. Propheten in Jesus erfüllt worden seien. Für die Auseinandersetzung mit Orobio stellt er sich daher unter Verzicht auf eigene Originalität ganz in die Tradition des altkirchlichen Schriftbeweises[14], dessen Recht er bereits in seinem dogmatischen Hauptwerk „Institutiones Theologiae Christianae" (Amsterdam 1686, l. III, cap. 27) ausführlich behandelt hatte. Hinsichtlich seines Glaubens an einen Stufengang der Offenbarung zeigt er coccejanische Betrachtungsweise.

In diesen Ausführungen dürfte — trotz des summarischen Referates — Limborchs eigene Theologie wenigstens angedeutet worden sein. Sie baut sich auf seiner Argumentation auf, daß Jesus größer als Moses sei, weil er nicht nur Prophet wie dieser war, sondern auch Messias. Nur das meine der Titel „Gottes Sohn"; hingegen war er nicht, wie der Jude argwöhne, daß die Christen meinten, Gott selbst. Hierfür beruft er sich bezeichnenderweise auf

---

[14] Dies ist auch John Locke aufgefallen, der darin die Rechtgläubigkeit der Limborchschen Beweisführungen gegenüber der orthodoxen Kritik gewährleistet sieht (vgl. Brief v. 22. VI. 1688 — Works Vol. X, London 1801, 17).

Erasmus und die Kronzeugen seiner Religionspartei Episkopius und Hugo Grotius (198, 218, 243).

Neben dieser starken Betonung der messianischen Würde Jesu muß auch seine Beschränkung der heilsnotwendigen Wahrheiten auf die Gedanken des N. T. als spezifisch arminianisch angesehen werden, daß ein Christ nur zu glauben brauche, was im N. T. speziell den Evangelien geschrieben sei. Diese Abgrenzung des ntl. Christentums von der folgenden Dogmenperiode ist übrigens auch bei dem Limborch sachlich nahestehenden und persönlich befreundeten englischen Philosophen John Locke zu finden, der in theologischer Hinsicht einen rationalistischen Supranaturalismus vertrat[15]. Insofern Locke die christlich motivierten Toleranzideen der Cromwellschen Revolutionsperiode verfocht, hat er das Unternehmen einer jüdisch-christlichen amica collatio als solcher nur begrüßen können[16]. — Lockes Epistola der Tolerantia ist Philipp van Limborch zugeeignet!

An diese Kennzeichnung der Glaubenspositionen beider Gesprächspartner sollen nun zum Abschluß noch einige Einzelbeobachtungen und mehr allgemeine Bemerkungen angeschlossen werden: So fällt zunächst auf, daß der Jude Orobio fast niemals auf talmudische und rabbinische Belege zurückgreift, was auf seine mangelnde Vertrautheit mit der hebräischen Sprache zurückzuführen sein wird. Seine Argumentation ist rein biblisch und wird nur dann und wann mit Beispielen aus der Geschichte Spaniens und der spanischen Juden unterstützt[17]. Auch mit der Geschichte des Christentums —

---

[15] Vgl. L. Zscharnack: Einleitung LII zu seiner Ausgabe von John Locke: Reasonableness of Christianity, Giessen 1914.

[16] Locke hat die amica collatio schon vor dem Druck im Manuskript gelesen, wie sich aus seinen Briefen an Limborch vom 24. XI. 1686 und 31. III. 1687 ergibt, ediert von Ollion-de Boer a. a. O. 169, 172. — Im Briefe vom 11. IX. 1687 (Works X, 12) schreibt er: Laudo ego istam tuam erga Judaeum comitatem.

[17] 11, 5 (S. 89) bringt Orobio Beispiele wie jüdische Apostaten zu Principes duces, comites, marchiones, inquisitores, clerici, Canonices, Monachi et Moniales wurden — und als solche grimmige Verfolger der Juden. So gebe es (111, 4 — S. 102) noch heute in Spanien höchste kirchliche Würdenträger, deren Eltern, Brüder und Schwestern sich in anderen Ländern frei

zumal seiner Häresien — zeigt er eine oft erstaunliche Vertrautheit. — Auf der anderen Seite besitzt aber auch Philipp van Limborch erstaunlich gute Kenntnisse der Geschichte des spanischen Judentums, die sich bei ihm aus seinem Studium der Inquisitionsgeschichte erklärten. Er ist auch über das zeitgenössische sephardische Judentum Hollands gut im Bilde und zitiert mehrfach seinen gefeiertsten Wortführer Manasseh ben Israel (154, 221 u. ö.). Auch das Auftreten Sabbatai Zewis, den er „Messiam ridiculum" nennt (163), wird von ihm erwähnt. Ebenfalls die klassischen Bibelkommentare der Rabbinen sind ihm zugänglich; auf Ibn Esra, Maimonides, Raschi greift er wiederholt zurück. Doch geht auch sein Bestreben laut der programmatischen Vorrede darauf hinaus, eine rein biblische Argumentation zu führen.

Zu einem wirklich dialogischen Eingehen auf die Ausführungen Orobios hat Limborch es trotz seiner langatmigen Erörterungen vieler Detailfragen nicht gebracht. Zu einem echten Glaubensgespräch war die Zeit noch nicht reif. In dieser amica collatio wurden nur zwei Glaubenswirklichkeiten in monologischer Darstellung nebeneinander hingestellt. Wie wir in unserem Buche zeigten, sind Glaubensgespräche aus der Existenz erst eine späte Frucht des 20. Jahrhunderts. Auch in Holland, dem klassischen Lande der Religionsfreiheit und an der Schwelle zum Toleranzzeitalter, war eben nur eine amica collatio möglich, ein einmaliges Ereignis ohne Folgen.

Isaak Orobio de Castro war in seiner Weise ein guter Vertreter der jüdischen Glaubenslehren gewesen, zumal wenn man ihm zugutehält, daß er nicht aus der vollen jüdischen Wirklichkeit heraus sprechen konnte, sondern nur aus der verkürzten des marannischen Rückkehrers. In vielem berühren sich seine Ausführungen — speziell in seiner Kritik des N. T. und der ntl. Wunder, die wir in dieser Darstellung als weniger wesentlich übergangen haben — stark mit dem, was 100 Jahre vor ihm schon der polnische Karäer

---

zum Judentum bekennen, ja als Juden bei christlichen Monarchen bereits wieder zu hohen weltlichen Ämtern aufgestiegen seien. Und im Orient träten sie lieber zum Islam über als weiter die katholische Idolatria bekennen zu müssen.

Abraham ben Isaak Troki gegen das Christentum vorgebracht hat, dessen „Chissuq Emunah" ihm aber kaum bekannt geworden sein kann[18].

Das wesentliche Verdienst Orobios, das ihm seinen Platz in der Geschichte der jüdisch-christlichen Religionsgespräche sichert, sehe ich darin, daß er als ein frühmoderner Mensch die ersten schüchternen Standortsreflektionen angestellt hat. Die eigentliche Quintessenz seiner apologetischen und polemischen Ausführungen liegt — scheint mir — darin, daß er klar sah und aussprach: Wenn Juden und Christen auch die gleichen Begriffe und Termini haben wie Offenbarung, Erlösung, Messias, Wiederherstellung usw., so sind doch meist verschiedene Inhaltlichkeiten gemeint, weil die jüdischen Glaubensvoraussetzungen andere sind als die christlichen. Die jüdischen ruhen im Bunde und in der Erwählung des einen Volkes, die Geltung und Bestand haben über alle Stürme der Weltgeschichte hinweg; die christlichen in der Erlösungstat des einen Menschen, der nach christlicher Lehre zugleich Gott gewesen ist. Diesen Unterschied hat Philipp von Limborch nicht verstanden und zu seiner Zeit auch nicht verstehen können. Gleichwohl ist ihm nachzurühmen, daß er sich um die in dieser Art Disputationen nicht allzu häufige Objektivität und Leidenschaftslosigkeit bemüht hat.

Auch die in seiner Dogmatik entwickelten arminianischen Sonderlehren[19] hat Limborch für diesen Anlaß hinter die allgemein christlichen zurücktreten lassen, um den Glauben an Christus als den gottgesandten Erlöser auf biblischer Grundlage darzustellen und auf die polemischen Fragen des Juden die gemein christlichen Antworten geben zu können. Und dennoch ist ihm vorgeworfen worden, daß er die arminianischen Grundsätze noch immer nicht genügend zurückgestellt hätte und sich versteckte Ausfälle gegen die Rechtgläubigkeit habe zuschulden kommen lassen[20]. Aber ge-

---

[18] Für Isaak Troki ist mein „Jüdisch-christliches Religionsgespräch" a. a. O. 78 ff. zu vergleichen.

[19] Über diese vgl. O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus III. (Göttingen 1927), 364 ff.; IV (1928), 287 f.

[20] Vgl. für die Kritik von orthodoxer Seite Acta Eruditorum April 1688, 212 ff. und Grousset: De ternione Controversiarum adv. Judaeos, Dord-

rade weil Limborch Arminianer war, der in seinen Grundsätzen weit mehr als die Orthodoxen den Postulaten der Religionstoleranz aufgeschlossen war, hat er ja diesen Disput überhaupt nur führen können.

Für Orobio möchte ich abschließend urteilen, daß der Realismus seiner messianischen Erwartung und sein Protest gegen die christliche Ausdeutung des A. T. legitim jüdisch gewesen ist. Denn er hatte ja gegen das protestiert, was Friedrich Nietzsche[21] ein „unerhörtes Possenspiel" genannt hat: das „Alte Testament den Juden unter dem Leibe wegzuziehen mit der Behauptung, es enthalte nichts als christliche Lehre". Im übrigen gilt für Orobio, dessen „fleischliche" Auslegungen der prophetischen Weissagungen nicht zufällig den begeisterten Beifall der christlichen Chiliasten gefunden haben[22], durchaus das Urteil M. Kayserlings[23]: „... Keiner seiner Zeitgenossen hat die Grunddogmen des Christentums mit mehr Schärfe angegriffen als er". — Darüber, daß auch der folgende Satz berechtigt ist: „Von wenigen wurden dieselben mit solcher Gelehrsamkeit und Präzision widerlegt", wird man allerdings verschiedener Meinung sein können.

---

recht 1688. — Weitere Stimmen sind bei M. Difenbach: Judaeus convertendus, Frankfurt 1696, 52 f. aufgeführt.

[21] Morgenröte — Werke (Gesamtausgabe) IV, 273.

[22] Vgl. J. W. Petersen: Nubes testium veritatis de regno Christi, Frankfurt 1696, 11, 119, der über die Rollenverteilung in unserem Dialog meint, daß Orobio im prophetischen Lichte erstrahle, weil er sich an den Buchstaben und an die klaren Verheißungen für das jüdische Volk halte, die noch unerfüllt seien und die man nicht allegorisch verdrehen dürfe.

[23] Die Juden in Portugal, Leipzig 1867, 304.