

Der Nazarener als Universalgelehrter: Sebastian Münsters *Messiasdialog* im Spannungsfeld von humanistischer Wissenschaft und antijüdischer Rhetorik des 16. Jahrhunderts

Andreas Gehringer

The Nazarene as a Polymath: Sebastian Münster's *Messiahs of the Christians and the Jews* in the tense interplay between humanistic scholarship and anti-Jewish rhetoric of the 16th century

In 1529, and again in 1539, Sebastian Münster published his *Messiahs of the Christians and the Jews*, a fictional dispute between a Christian and a Jew. It elaborates theological questions, including why Jews would not acknowledge Jesus as the true Messiah. Historians have commonly interpreted the dialogue as another early modern anti-Jewish polemic, as well as an apologetic response on Münster's part to distance himself from accusations that he relied too heavily on Jewish texts. This article, however, proposes a new interpretation, as Münster depicts his Christian protagonist (the Nazarene) as a rational humanist with a particular understanding of knowledge. His approach to Judaism, as well as his critique of his Jewish adversary, is thus guided by ideas of scientific thought and Renaissance humanism. Münster establishes the dialogue, and his critique, in accordance with his own intellect and interests, including astronomy, Hebraism, and cosmography. Whereas Münster embraces and often praises the works of Jewish scholars and thinkers including David Kimchi, Abraham ibn Ezra, and Nachmanides, in his published work he uses the dialogue to address aspects of Jewish knowledge that he considers incorrect or even ridiculous. His *Messiahs* can thus be understood as a dispute over knowledge rather than over religious doctrines. Münster's critique is not specifically addressed at Judaism, but at what he considers an incorrect concept of knowledge.

Einleitung¹

1529 publizierte Sebastian Münster unter dem Titel *ha-vikuah* (*Der Disput*) ein fiktives Streitgespräch zwischen einem Nazarener und einem Juden in hebräischer Sprache.² Zehn Jahre später legte er eine überarbeitete und erweiterte Version nach, neu begleitet von einer lateinischen Übersetzung.³ Als Vertreter ihrer

1 Für den vorliegenden Beitrag möchte ich Seraina Berger, Alfred Bodenheimer, Lucas Burkart, Stephen G. Burnett, Tamar Menashe, Katharina Schäublin und Irene Senti für ihre zahlreichen und überaus wertvollen Hinweise danken.

2 Sebastian Münster, הויכוח. Christiani Hominis cum Iudaeo pertinaciter prodigiosis suis opinionibus, & scripturae uiolentis interpretationibus addicto, colloquium: per Sebastianum Munsterum, Basel: Johannes Froben 1529.

3 Sebastian Münster, משיח. Messias Christianorum et Iudaeorum Hebraicè & Latinè. Sebast. Munsterus. Describitur in hoc libro ex prophetis Christus totius mundi uerus saluator: et item larua-

jeweiligen Religion debattieren die beiden Protagonisten über unterschiedliche Auslegungen biblischer Überlieferungen und erklären diese entlang ihrer jeweiligen Glaubensdoktrin. Im Zentrum des Disputs stehen die Weigerung der Juden, Jesus als Messias anzuerkennen, und die Frage danach, wann das Judentum diesen vermeintlichen Irrtum erkennen und sich dem Christentum anschliessen werde.⁴ Damit adressiert und verarbeitet Münster ein überaus brisantes und die zeitgenössische Gesellschaft bewegendes Thema. Besonders die 1520er Jahre waren gekennzeichnet von einem ausgeprägten Messiasdiskurs, dessen Eigentümlichkeit und Bedeutung sich in seiner Gleichzeitigkeit artikulierten: auf christlicher Seite in der Gestalt der Parusie Christi und auf jüdischer Seite in der Hoffnung auf die baldige Ankunft ihres eigenen Heilsbringers.⁵ Ungeachtet der religiösen Brisanz der Thematik, handelt es sich beim *Messiasdialog* jedoch nicht um eine reine Fortführung primär theologischer Debatten. Vielmehr lässt Münster den Nazarener als humanistischen Gelehrten auftreten, dessen Auseinandersetzung mit dem Judentum im Sinne einer humanistischen Universalwissenschaft geschieht, die das Judentum nicht gesondert, sondern explizit als Teil eines umfassenden Erfahrungs- und Wissensschatzes begreift. Das hat zur Folge, dass sich der Dialog entlang Münsters erweitertem Wirkungs- und Interessenskontext entfaltet, womit sich der Zugang zum Judentum nicht nur religiös oder theologisch, sondern als Ausdruck eines Wissensdiskurses artikuliert. Daraus folgt, dass anstelle von Glaubensdoktrin und Schriftverständnis insbesondere unterschiedliche Fragen zu Dialektik und Wissenschaftsverständnis verhandelt werden; die im Dialog geäußerte Kritik am Judentum richtet sich weniger an dessen Glaubensinhalte als an ein vermeintlich falsches Wissen, das in einem falschen Wissenschaftsverständnis begründet ist.

«Rabbi Münster»

Fokussierte sich die Geschichtswissenschaft in den vergangenen Jahrzehnten in ihrer Auseinandersetzung mit Münster vor allem auf seine kosmographischen Werke und damit verknüpfte Arbeiten, wurden seine Verdienste als Hebraist hauptsächlich in Zwischenbemerkungen und Fussnoten behandelt. Entspre-

tus ille Iudaeorum Meschias, qui à gente illa in hunc useque diem frustra expectatur [...], Basel: Heinrich Petri 1539.

⁴ Auf eine eingehende quellenkritische Beschreibung des *Messiasdialog* wird an dieser Stelle verzichtet und stattdessen auf die wegweisenden Arbeiten von Stephen G. Burnett und Jerome Friedman verwiesen: Stephen G. Burnett, A Dialogue of the Deaf: Hebrew Pedagogy and Anti-Jewish Polemic in Sebastian Münster's *Messias of the Christians and the Jews* (1529/39), in: *Archive for Reformation History* 91 (2000), S. 168–190; Jerome Friedman, Sebastian Münster, The Jewish Mission, and Protestant Antisemitism, in: *Archiv für Reformations-Geschichte* 70 (1979), S. 238–259.

⁵ Vgl. dazu Rebekka Voss, *Umstrittene Erlöser: Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland, 1500–1600*, Göttingen 2011.

chend überschaubar ist die bisherige Auseinandersetzung mit dem *Messiasdialog*, wobei sich besonders Jerome Friedman und Stephen Burnett hervorgetan haben. Beide verstehen den Dialog unter anderem als Teil der antijüdischen Agitation des 16. Jahrhunderts, entweder in der Tradition damaliger Missionierungsschriften⁶ oder aber als didaktisches beziehungsweise pädagogisches Werk im Sinne einer Anleitung für (theologische) Disputationen.⁷ Eine solche Lesart rückt den Dialog jedoch näher an zeitgenössische theologische und religiöse Debatten, als dies Münster unter Umständen beabsichtigt haben mag. Münster verstand sich selbst nie als Theologe und interpretierte seine eigene Religionszugehörigkeit eher als ökonomisches Gut und weniger als Ausdruck seines persönlichen Selbstverständnisses.⁸ Zu Fragen der Reformation und zur religiösen Toleranz – wie sie im reformierten Basel bereits unter Erasmus und danach besonders unter Figuren wie Sebastian Castellio heftig diskutiert wurden – hielt er sich stets zurück, was eine mögliche Erklärung für Alfred Bodenheimers Beobachtung sein mag, dass Münster im Hinblick auf die Reformation in der Forschung bisher kaum als «Mitspieler religiöser [...] Umwälzungen» wahrgenommen worden ist.⁹ Gleichzeitig befasste er sich aber umso intensiver mit der jüdischen Wissenskultur und rabbinischen Überlieferungen. Während er gemäss eigener Aussagen kein einziges theologisches Werk besass,¹⁰ fanden sich in seiner Bibliothek sämtliche *Perushim*, also sämtliche rabbinischen Kommentare,

6 Friedman, Sebastian Münster; Jerome Friedman, *The Most Ancient Testimony: Sixteenth Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia*, Athens 1983.

7 Burnett, *Dialogue of the Deaf*; Stephen G. Burnett, Einleitung zu Sebastian Münster, *Der Messias der Christen und Juden* (1539), in: Alfred Bodenheimer, Sebastian Münster: *Der Messias-Dialog. Der hebräische Text von 1539 in deutscher Übersetzung*, Basel 2017, S. 15–24, bes. S. 22; Zu theologischen Disputationen in Basel s. Amy N. Burnett, *Teaching the Reformation: Ministers and Their Message in Basel, 1529–1629*, Oxford, New York 2006. Von den 600 überlieferten Basler Disputationen in der zweiten Hälfte des 16. Jh. definiert Burnett 120–200 als polemisch gegenüber der katholischen und protestantischen Theologie. Das Judentum als solches wird mit wenigen Ausnahmen kaum thematisiert, womit sich die Dringlichkeit einer hebräischen Anleitung für Disputationen zur jüdischen Theologie in Frage stellen lässt.

8 Am 9. März 1526 schrieb er bspw. an Beatus Rheanus: «[M]it zehn Gulden, wenn man sie nicht durch Räuber verliert, kann man einen weiten Raum durchstreifen. Ich seufze nur wegen meiner Kutte. Sie ist in diesem Unternehmen durchaus hinderlich. [...] Auch ist es bis jetzt nicht ohne Nachteil möglich, das Mönchtum aufzugeben [...] Was soll ich denn jetzt machen? Ich möchte aus dem Orden austreten und so sein wie die andern guten Christen, aber es ist nicht erlaubt oder wenigstens bis jetzt nicht förderlich, wo ich auf der Erde bekannter bin als mir lieb ist.» Die Bauernunruhen machten das Reisen auch für Mönche nicht ungefährlich, weshalb Münster sich in seinem Gewand auf den Reisen, die er für die Kosmographie unternehmen musste, nicht recht wohl fühlte. Die Kutte abzulegen und gar zu konvertieren schien aber keine Alternative. Die Konversion erfolgte erst mit seiner Berufung nach Basel. Karl H. Burmeister (Hg.), *Briefe Sebastian Münsters. Lateinisch und Deutsch*, Ingelheim am Rhein 1964, S. 20.

9 Alfred Bodenheimer, Vorwort des Herausgebers, in: ders. (Hg.), Sebastian Münster: *Der Messias-Dialog. Der hebräische Text von 1539 in deutscher Übersetzung*, Basel 2017, S. 7–13, S. 8.

10 Burmeister, *Briefe*, S. 48.

die seinerzeit in Venedig gedruckt wurden.¹¹ Und während er in hoher Frequenz und Regelmässigkeit jüdisch-theologische Werke edierte und publizierte, dienten ihm die rabbinischen und jüdischen Überlieferungen für seine eigenen christlich-theologischen Überlegungen. So griff er nicht selten auf Terminologien aus der jüdischen Theologie oder auf Maimonides' mystische Lehren zurück, um christliche Konzepte wie zum Beispiel die Dreifaltigkeit oder die Verbindung zwischen Seele, Taufe und Einigkeit mit Gott zu erläutern.¹² Dieser explizit humanistische, jedoch offenkundig vom Hebraismus und den jüdischen Lehren geprägte Zugang zu theologischen Fragen führte denn auch regelmässig zu geharnischter Kritik. Von Johannes Eck als «Rabbi Münster» gewürdigt und zugleich verspottet,¹³ bezichtigte ihn auch Martin Luther regelmässig des «Rabbinisierens» und «Judaisierens».¹⁴ Während er Münster in seiner gehässigen, antijüdischen Hetzschrift *Von den Juden vnd iren Lügen* (1543)¹⁵ noch nicht beim Namen nennt – weswegen sich die Forschung noch nicht einig ist, ob die Schrift tatsächlich als Reaktion auf den *Messiasdialog* zu deuten sei –,¹⁶ schimpft Luther bereits in der nur wenige Monate später erscheinenden Polemik *Vom Schem Hamphoras: Vnnd vom Geschlecht Christi* (1543) namentlich über Münster.¹⁷

Daraus lässt sich schliessen, dass Münsters antijüdische Schriften und Agitationen in seinem zeitgenössischen Umfeld nicht per se als solche interpretiert und gehandelt wurden. In der Forschung wurde in der Vergangenheit nicht zuletzt deshalb dahingehend spekuliert, dass sich Münsters antijüdische Schriften sowieso nicht an ein jüdisches Publikum richteten, sondern dass sie viel eher seine christlichen Kollegen vom Vorwurf des Judaisierens abbringen oder bes-

11 Brief an Andreas Masius vom 7. November 1544: «Et ne mittas aliquid, quod antea mihi est, noveris me habere omnia fere פרושים, quae superioribus diebus Venetiis sunt impressa.» (*Und damit Du nicht etwas schickst, was ich schon selbst besitze, sollst Du wissen, dass ich fast über alle hebräischen Kommentare [perushim] verfüge, die kürzlich in Venedig gedruckt worden sind.*) Burmeister identifiziert darin die bei Daniel Bomberg gedruckte rabbinische Bibel von 1524/25. Burmeister, Briefe, S. 88–91.

12 Vgl. Friedman, *Most Ancient Testimony*, 216–217.

13 «Ecce hic vester Rabi Munsterus, qui plurimum doctus lingua sancta apud nos famatur, religiosus ex divi Francisci ordine, unde reputatior apud vos Nazarenos habetur.» Johannes Eck, *Svper Aggaeo Propheta Io. Eckii commentarius. Textum habes Hebraeum, Graecum, & Latinum: Commentarius ex ecclesiasticis Patribus, ex Iudaeorum rabinis, ex nouatoribus quibusdam decerptus*, Solingen: Johannes Soter 1538. [n. pag.]

14 Vgl. u. a. Martin Luther, *Weimarer Ausgabe, Tischreden (WA TR)*, 4, 4764, Weimar 1916, S. 478; ebd., 5003, S. 608.

15 Martin Luther, *Von den Juden vnd iren Lügen*, Wittenberg: Hans Luft 1543.

16 Siehe u. a. Stephen G. Burnett, *Reassessing the «Basel-Wittenberg-Conflict»: Dimension of the Reformation-Era Discussion of Hebrew Scholarship*, in: Allison P. Coudert, Jeffrey S. Shoulson (Hg.), *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia 2004, S. 181–200, S. 193.

17 Martin Luther, *Vom Schem Hamphoras: Vnnd vom Geschlecht Christi*, Wittenberg: Georg Rhau 1543. [n. pag.; namentliche Erwähnung Münsters auf der vorletzten Seite]

tenfalls als Lehrstücke für die Judenmission fungieren sollten.¹⁸ Zur Beweisführung wird hierfür nebst dem *Messiasdialog* oft auch Münsters hebräische Übersetzung des Matthäusevangeliums (1537) zitiert, deren Einleitung eine überaus polemische Auseinandersetzung mit dem jüdischen Glauben beinhaltet. Dabei finden sich just darin zahlreiche und wichtige Hinweise auf den Entstehungs- und Deutungskontext Münsters antijüdischer Schriften, die eine Lesart erlauben, welche mit einer gewissen Distanz zu theologischen Debatten stattfindet und stattdessen Münsters Wirken, sein Verständnis von Humanismus und Wissenskultur sowie seinen Zugang zum Judentum stärker berücksichtigt.

Der Nazarener als Kosmograph

1533, also vier Jahre bevor Münster seine vollständige hebräische Übersetzung des Matthäusevangeliums druckte, publizierte Antonius Margaritha den *Psalter Hebraicum*, dem er eine hebräische Übersetzung der ersten beiden Kapitel des Matthäusevangeliums beifügte.¹⁹ Diese Kapitel dienten Münster vier Jahre später – nebst zahlreichen anderen Manuskripten – als Vorlage für seine eigene, weiter oben erwähnte hebräische Übersetzung des Matthäusevangeliums.²⁰ Daneben erinnert aber auch das dazugehörige lateinische Vorwort, das sich mit dem jüdischen Glauben auseinandersetzt, in Bezug auf Inhalt, Struktur und Themenwahl an eine andere Schrift Margarithas: *Der gantz Jüdisch glaub* von 1530.²¹ Dass Münster für seine Matthäus-Übersetzung mehrfach Margarithas Texte zur Vorlage nahm, scheint auf den ersten Blick nicht sonderlich zu erstaunen, zumal Stephen Burnett bereits aufgezeigt hat, dass es sich auch beim *Messiasdialog* mehrheitlich um eine Kompilation fremder Werke handelt.²² Margaritha ist jedoch

18 Diese Interpretation findet sich bereits im 19. Jh. und wird, zumindest in Ansätzen, bis heute noch vertreten: Ludwig Geiger, *Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des XV. bis zur Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Breslau 1870, S. 78; Friedman, *Most Ancient Testimony*; Burnett, *Einleitung Sebastian Münster*, S. 22. Dass sich Münster nicht ausschliesslich an ein jüdisches Publikum richtet zeigt sich u. a. daran, dass der hebräische Text vokalisiert ist.

19 Antonius Margaritha, ספר תהלים, *Psalterium Hebraicum: cum radicibus in margine. Cui accesserunt aliquot capita ex Evangelio Matthei versa, veluti progymnasmata. Ab obre condito an. 5293 mense Majo die III. Lipsiae in aedibus Melchioris Lottheri, per Anton, Margaritam, genere Israëlitam*, Leipzig: Melchior Lotter 1533.

20 Siehe Michael T. Walton, *Anthonius Margaritha and the Jewish Faith: Jewish Life and Conversion in Sixteenth-Century Germany*, Detroit 2012, S. 197.

21 Antonius Margaritha, *Der gantz Jüdisch glaub mit sampt ainer gründtlichen vnd warhafften anzaungunge, Aller Satzungen, Ceremonien, Gebetten, Haymliche vnd öffentliche Gebreüch, deren sich dye Juden halten, durch das gantz Jar [...]*, Augsburg: Heinrich Steiner 1530. – Zu den inhaltlichen Parallelen vgl. Friedman, *Sebastian Münster*, S. 247.

22 Burnett, *Dialogue of the Deaf*, S. 168–190. Mindestens drei Viertel des *Messiasdialog* stammen aus Werken wie dem *Sefer Amana* bzw. *Liber Fidei* (erstmal 1542 von Paul Fagius publiziert; Münster besass offensichtlich bereits in den 1520er Jahren ein Manuskript davon), dem *Sefer Nizzahon*

gerade im Hinblick auf die Argumentationsmuster, wie sie der Nazarener im Messiasdialog verfolgt, eine Schlüsselfigur. So handelt es sich bei der erwähnten Schrift *Der gantz Jüdisch glaub* um «die erste systematische Darstellung des Judentums und des jüdischen Lebens [...] die zum Vorbild für eine Welle von Ethnographien wurde.»²³ Der Begriff der Ethnographie bezeichnet hierbei ein literarisches Genre, das seinen Ursprung im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts hat und sich der realistischen und authentischen Beschreibung des jüdischen Lebens und Brauchtums von der Geburt bis hin zum Tod widmet.²⁴ In diesem Wandel kommt eine markante Verschiebung in der christlichen Auseinandersetzung mit dem Judentum zum Ausdruck: Lag das bisherige Interesse in der Widerlegung der jüdischen Bibelauslegung und Glaubensdoktrin, richtete sich der Fokus neu zunehmend auf Praktiken der Juden und deren (beschreibende) Beobachtung: «Die Kenntnis der Juden und ihrer Religion basierte damit nicht mehr wie im Mittelalter auf literarischen Stereotypen, sondern auf einem – wenn auch gefärbten – Wissen aus erster Hand.»²⁵ Auch wenn Yaacov Deutsch und Elisheva Carlebach das Phänomen der ethnographischen Schrift zum Judentum völlig berechtigt unter anderem mit innerjüdischen Entwicklungen erklären, täuscht dies nicht darüber hinweg, dass diese Schriften denselben inhaltlichen und charakterlichen Ansprüchen folgten, wie andere ethnographische Berichte jener Zeit: die objektive und authentische Beschreibung fremder Völker und Kulturen im Sinne eines modernen Verständnisses von Wissen als akkumulierbares und erfahrbares Gut. Dies zeigt sich deutlich, wenn wir den Rezeptions- und Entstehungscharakter solcher Ethnographien zum Judentum berücksichtigen. So wurde beispielsweise eine Übersetzung Victor von Carbens *Juden Büchlein* (1508) in Ricoldus de Monte Crucis *Türckenbüchlein* (1511) – ein Bericht über die Sitten und Gebräuche des osmanischen Reiches – beigefügt, zusammen mit

sowie David Kimchis Bibelkommentaren. Ferner zitiert Münster u. a. zahlreiche Passagen aus Nachmanides' Bericht über die Disputation von Barcelona von 1263.

²³ Voss, *Umstrittene Erlöser*, S. 26.

²⁴ Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit den ethnographischen Schriften zum Judentum siehe Ronnie Po-Chia Hsia, *Christian Ethnographics of Jews in Early Modern Germany*, in: Raymond B. Waddington, Arthur H. Williamson (Hg.), *The Expulsion of the Jews: 1492 and After*, New York 1994, S. 223–235; Maria Diemling, «Christliche Ethnographien» über Juden und Judentum in der Frühen Neuzeit: die Konvertiten Victor von Carben und Anthonius Margaritha und ihre Darstellung jüdischen Lebens und jüdischer Religion, Wien 1999; Elisheva Carlebach, *Divided Souls. Converts from Judaism in German, 1500–1750*, New Haven 2001; Yaacov Deutsch, *Judaism in Christian Eyes. Ethnographic Descriptions of Jews and Judaism in Early Modern Europe*, Transl. From Hebrew by Avi Aronsky, Oxford 2012; Yaacov Deutsch, *The Reception History of Ethnographic Literature About the Jews*, in: Jonathan Adams, Cordelia Hess (Hg.), *Revealing the Secrets of the Jews: Johannes Pfefferkorn and Christian Writings About Jewish Life and Literature in Early Modern Europe*, Berlin 2017.

²⁵ Voss, *Umstrittene Erlöser*, S. 26.

Georgius von Ungarns *Tractatus de moribus* (1480).²⁶ Paulus Staffelsteiner indes beschreibt in seiner ethnographischen Schrift zum Judentum *Von den zwelff Monaten* (1562) ein angeblich jüdisches Ritual, demgemäss nach der Geburt eines Knaben über dessen Wiege eine Armbrust angebracht wird. Damit soll sein kämpferisches Gemüt bekräftigt werden, so dass er eines Tages die Feinde der Juden – gemeint sind die Christen – niederschlagen möge.²⁷ Deutsch hält fest, dass sich weder im jüdischen Brauchtum noch in zeitgenössischen jüdischen Schriften ein solches Ritual nachweisen lässt. Hingegen finden sich im *Codex Mendoza* Darstellungen, die exakt den Schilderungen Staffelsteiners entsprechen.²⁸ Staffelsteiner bediente sich also für sein angeblich jüdisches Ritual aztekischer Überlieferungen. Das lässt darauf schliessen, dass ethnographische Schriften zum Judentum nicht nur im selben Kontext wie andere Ethnographien behandelt wurden, sondern dass sie auch im selben Kontext entstanden.

Wie bereits erwähnt, ist diese Entwicklung nicht zufällig, sondern Teil eines Wandels innerhalb der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Wissenskultur. Eng mit der Renaissance verknüpft ist ein Verständnis von Wissen und Wissenschaft, das auf den Prinzipien der Beobachtung und Beschreibung sowie des Sammelns und der Imitation und damit im Grunde auf dem Konzept der Erfahrung beruht. Es ist die akribische Beobachtung von Natur und Umwelt, welche durch die Imitation gleichermassen vereinnahmt und kultiviert werden.²⁹ Mit dem Sammeln von Wissen geht auch die Akkumulation von erfahrbarem Wissen einher, was sich in Bibliotheken, Sammlungen und Kabinetten niederschlägt und somit die Vorstellung von Wissen als Schatz im Sinne eines akkumulierbaren und erfahrbaren Guts prägt. Münsters Lebenswerk, seine Kosmographie, ist ein Musterbeispiel eines solchen Wissensverständnisses, wonach Wissen einerseits gesammelt und zugänglich gemacht werden soll, andererseits aber auch als etwas Endliches interpretiert wird. Sein spezifisches Interesse an einer gesamtgesellschaftlichen Darstellung der Geschichte der Welt im Sinne eines Ptolemäus oder Strabo, fördert denn auch sowohl seine eigenen ethnographischen Studien als auch sein historiographisches Bewusstsein.

Dieses historiographische Bewusstsein umspann aber auch explizit das Judentum: Gleichzeitig mit dem Wandel zu einem ethnographischen Interesse am Judentum entwickelte sich im 16. Jahrhundert ein ausgeprägtes Verständnis für eine jüdische Historiographie. Bereits 1476 erschien in Mantua bei Abraham

26 Ricoldus de Monte Crucis, *Contra sectam Mahumeticam libellus*, Paris: Henricus Stephanus 1511.

27 Paulus Staffelsteiner, *Von den zwelff Monaten, Fasten, vier newen Jarn, Beschneidung der Kneblin: vnnd wie die Mutter die erste Geburt lösen müs bei den Juden*, Heidelberg: Johann Koln Wittiben 1562, S. B4r.

28 Yaacov Deutsch, *Judaism in Christian Eyes*, S. 142; Frances F. Berdan, Patricia R. Anawalt (Hg.), *The Essential Codex Mendoza*, Berkeley 1997, S. 146, 148; Kelly Thoele, *Children of the Aztecs*, in: *Historia* [Eastern Illinois University] 14 (2015), S. 93–100, S. 95.

29 Jacob Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, Basel 1860.

Conat die erste Druckversion des *Sefer Yosippon*, das 1510 in Konstantinopel in einer überarbeiteten und erweiterten Version nachgepresst wurde.³⁰ Ebenfalls in Mantua erschien 1513 in der Offizin des Samuel ben Mari Latif die erste gedruckte Fassung des *Seder Olam Rabba*. Diesem Druck beigefügt wurden unter anderem auch das *Seder Olam Zuta*, die *Megillat Ta'anit* und Auszüge aus Abraham Ibn Dauds *Sefer ha-Kabbala*, bei denen es sich allesamt um zentrale Werke der jüdischen Chronologie und Historiographie handelt. Sowohl das *Sefer Yosippon* als auch die Mantuaner Ausgabe des *Seder Olam Rabba* – oder zumindest ein Manuskript davon – muss sich in den 1520er Jahren in Münsters Besitz befunden haben. Mehr oder weniger zur selben Zeit nämlich, als Münster am *Messiasdialog* arbeitete, war er an einem Druck mehrerer Auszüge aus dem *Sefer Yosippon* in Hebräisch samt einer lateinischen Übersetzung beschäftigt. Diese fügte er als Appendix seiner Übersetzung von Maimonides' *Tredecim articuli fidei iudaeorum* bei.³¹ Obwohl Münsters Hauptaugenmerk offensichtlich auf den dreizehn Glaubenssätzen des Maimonides lag, machen die Auszüge aus dem *Sefer Yosippon* mehr als Dreiviertel des gesamten Drucks aus. Zwölf Jahre später, 1541, legte Münster dann auch eine vollständige Übersetzung des *Sefer Yosippon* nach.³²

Bereits im Einstieg in den *Messiasdialog* begegnen wir just dem *Sefer Yosippon* sowie Münsters ethnographischem Zugang zum Judentum. An die Leserschaft gerichtet schildert der Nazarener, wie ihm ein Jude entgegenkommt, was er aufgrund dessen Aussehens erkenne. Er grüsst ihn in hebräischer Sprache, woraufhin der Jude zurückgrüsst und sich überrascht erkundigt, ob sie sich bekannt wären und ob es sich beim Nazarener ebenfalls um einen Juden handle. Dieser verneint beides und behauptet, dass ihn die Gestalt seines Gesichts als hebräischen Mann verraten hätte. Es folgt eine nach heutigem Empfinden eher unfreundliche Unterhaltung über das Erscheinungsbild von Jüdinnen und Juden, das der Nazarener als hässlich beschreibt. Zwei Aspekte dieser Unterhaltung sind besonders bemerkenswert. Zum einen entspricht der Fokus des Nazareners auf Kategorien wie Haut- und Haarfarbe oder Einflüsse der Lebensumstände auf das Aussehen einer Bevölkerungsgruppe exakt jenen Kategorien, die Münster in seiner Kosmographie verwendet und die dem zeitgenössischen Interesse an fremden Völkern und Kulturen entsprechen. So beschreibt Münster in seiner

30 Für eine ausführliche Untersuchung zum *Sefer Yosippon* siehe Saskia Dönitz, Überlieferung und Rezeption des *Sefer Yossipon*, Tübingen 2013. Ferner: David Flusser, *The Jossipon*, 2 Bde., Jerusalem 1978–80. [Hebräisch] – Sela Shulamit, *Sefer Yosef ben Guryon ha-'Arvi*, 2 Bde., Jerusalem, Tel Aviv 2009. [Hebräisch] – Eine deutsche Übersetzung des *Sefer Yosippon* findet sich bei Dagmar Börner-Klein, Beat Zuber (Hg.), *Josippon: Jüdische Geschichte vom Anfang der Welt bis zum Ende des Aufstands gegen Rom*. Hebräisch-Deutsche Textausgabe, Wiesbaden 2010.

31 Sebastian Münster, *Tredecim articuli fidei iudaeorum*, Worms: Peter Schoeffer 1529.

32 Sebastian Münster, *Iosephus Hebraicus Diu desideratus, et nunc ex Constantinopolitano exemplari iuxta Hebraismum opera Sebastiani Munsteri versus, & annotationibus atque collationibus illustrates*, Basel: Heinrich Petri 1541.

Kosmographie beispielweise die Tartaren als Menschen mittelmässiger Grösse und mit weiter Brust, deren Antlitz ebenso breit und die Nase schwarz sei.³³ Die Lappländer hingegen schildert er als ein starkes Volk, die zwar etwas kleiner «aber wol gesetzt» seien.³⁴ Zum anderen lässt Münster seinen fiktiven Juden direkt aus dem bereits erwähnten *Sefer Yosippon* zitieren. Auf die Behauptung des Nazareners, wonach die Juden ein hässliches Volk seien, entgegnet ihm dieser mit einem Verweis auf Pompeius, der angeblich ob der Schönheit des jüdischen Volkes verückt gewesen sei: «Und im Buch des Josef ben Gorion steht auch geschrieben, dass Pompeius sich wunderte und sprach: ‘Wol diesem Volke, wie schön sie sind’».³⁵

Der Nazarener als Astronom

Es zeigt sich an dieser Szene, die den Einstieg in den gesamten Dialog markiert, bereits ein erstes Mal, wie Werke und Textausschnitte, an denen Münster zeitgleich zum *Messiasdialog* arbeitete, unmittelbar in den Dialog miteinflussen. Dabei handelt es sich nicht um einen Einzelfall, sondern vielmehr um ein offensichtliches Muster. Was Latifs weiter oben erwähnte Ausgabe des *Seder Olam Rabba* betrifft, so finden wir Auszüge davon in Münsters *Kalendarium Hebraica*, das er 1527 drucken liess, also kurz bevor er vermutlich seine Arbeit am *Messiasdialog* aufnahm. Der *Kalendarium Hebraicum* befasst sich hauptsächlich mit Fragen der jüdischen Zeitrechnung und des Kalenderwesens und setzt sich entsprechend mit jüdischer wie aber auch mit christlicher Astronomie auseinander. Dem Werk beigefügt sind unter anderem Auszüge aus dem *Seder Olam Rabba*, dem *Seder Olam Zuta* und Abraham ibn Dauds *Seder ha-Kabbala*. Die letzten beiden Kapitel des *Kalendarium Hebraicum* widmen sich zudem Anleitungen zur Berechnung von Mondläufen und Mondfinsternissen, die als Ausgangslage für weitere Publikationen zur Astronomie dienen. So publiziert Münster mehr oder minder gleichzeitig zum *Messiasdialog* eine ausführliche Auseinandersetzung mit astronomischen Berechnungen und Darstellungen rund um Mondlaufbahnen, Mondfinsternissen und Mondphasen: Ein Instrumentarium über den Mondlauf³⁶ inklusive einer Erläuterung zum Instrumentarium, das «allen so zur

33 Sebastian Münster, *Cosmographia: Beschreibung aller Lender / durch Sebastianum Munsterum, in wölcher begriffen aller Völcker Herrschafften, Stetten [...] Härkommen, Sitten, Gebreuch [...] fürnemlich teütscher Nation; alles mit Figuren und schönen Landttafeln erklärt [...] durch gemelten Sebast. Munst. allenthalben fast seer gemeret und gebessert [...]*, Basel: Heinrich Petri 1545, S. dccxlyi.

34 Münster *Cosmographia*, S. dccxxii.

35 Alfred Bodenheimer (Hg.), Sebastian Münster: Der Messias-Dialog. Der hebräische Text von 1539 in deutscher Übersetzung, Basel 2017, S. 38; Vgl. auch Flusser, Jossipon, Bd. 1, S. 154.

36 Sebastian Münster, *Instrument vber den Monslauff*, durch Sebastianum Mönster, allen liebhabern der artlichen kunst Matematic, zugfallen an tag bracht, darbey eyn büchlin mit seiner erklärüng, Worms: Peter Schöffner 1529.

Matimatic lust habenn / zunutz vnd gebreuchlicher uebung» dienen sollte.³⁷ Im Mittelpunkt steht ein ästhetisches und aufwändig gestaltetes Flugblatt (das Instrument, s. Abb. 1), das mit verschiedenen Zirkeltabellen zur Bestimmung des Mondlaufs, der Mondphasen, des Mondalters und der Mondsichel sowie zur Berechnung der Mondfinsternisse und der Uhrzeit während der Nacht diente. Wie das Instrument gelesen werden muss und wie die einzelnen Angaben zu Mondlauf oder Mondfinsternissen berechnet werden können, wird in dem 46-seitigen Büchlein *Erklerung des newen Instruments* erläutert, das zusammen mit dem Einblattdruck publiziert und vermutlich auch gemeinsam verkauft wurde.³⁸ Im Büchlein findet sich nebst Hinweisen auf die unterschiedlichen Grössen der Gestirne, wonach die Sonne grösser ist als die Erde und der Mond, auch ein Kapitel zur Mondfinsternis und ihrer Entstehung – wie von Münster bereits im *Kalendarium Hebraicum* zwei Jahre zuvor ein erstes Mal behandelt.

Auch im *Messiasdialog* spielt der Mond eine wichtige Rolle. Nur wenig später im Anschluss an die Debatte über das Aussehen von Jüdinnen und Juden, spricht der Nazarener eine jüdische Legende an, wonach der Mond ein grösseres Licht sein wollte und stattdessen zur Strafe von Gott verkleinert wurde. In Anlehnung an die Mischna und das dritte Traktat des *Qodaschim* (*Chullin*) führt der Jude die Geschichte wie folgt aus: Ursprünglich soll Gott Sonne und Mond ebenbürtig geschaffen haben.³⁹ Darüber erwies sich der Mond jedoch wenig glücklich, weswegen er sich an Gott wandte und sich erkundigte, inwiefern es angängig sei, dass sich zwei Könige nur einer Krone bedienen müssen. Gott verstand die Frage als Ausdruck ungerechtfertigter Unzufriedenheit und befahl dem Mond kurzerhand, sich zu verkleinern. Darüber zeigt sich der Nazarener sichtlich empört und er erwidert, dass die Legende als Gleichnis und keineswegs wörtlich zu verstehen sei. Der Mond besitze weder Leben noch Seele und verfüge auch über kein eigenes Licht. In schulmeisterlicher Manier erklärt der Nazarener, wie der Mond von der Sonne beleuchtet wird, das Sonnenlicht

³⁷ Sebastian Münster, *Erklerung des newen Instruments*, durch Sebastianum Mönster, über den Mon, gemacht imm Jar Christi. M.D.XXIX, Worms: Peter Schöffler 1529. [n. pag., Zitat auf erster Seite nach Umschlag] Es handelt sich beim Mondinstrument um die Fortsetzung seines im Vorjahr publizierten Sonneninstruments, ebenfalls mit ausführlicher Erläuterung. Beide funktionierten nach demselben, im *Kalendarium Hebraicum* bereits zur Anwendung kommenden Prinzip und wurden 1533 im bekannten *Canones svper novvm* zu einem Ganzen kombiniert.

³⁸ Sowohl das Sonnen- als auch das Mondinstrument wurden erst vor etwas mehr als hundert Jahren entdeckt, weswegen die beiden Erklärungen zur Lesart der Instrumente in der Forschung lange Zeit unberücksichtigt blieben; die Erläuterung war ohne das dazugehörige Instrument nur schwer zugänglich und nachvollziehbar. Während das Sonneninstrument seither vorwiegend wegen der im Zentrum des Zirkels dargestellten Karte Deutschlands auf Interesse stiess, blieb eine detailliertere Untersuchung Münsters Instrumente bisher aus. Vgl. dazu Martin Knapp, *Zu Sebastian Münsters astronomischen Instrumenten*, Basel 1920; Hans Koegler, Hans Holbeins d.J. Holzschnitte für Sebastian Münsters «Instrument über die zwei Lichter», in: *Jahrbuch der Königlich Preussischen Kunstsammlungen* 31 (1910), S. 247–268.

³⁹ *Chullin* 60b.; Siehe auch Genesis 1,16.

vom Mond reflektiert wird und wie all dies anhand der Mondfinsternis beweisbar ist. Zur Bestätigung seiner Ausführung fügt er einen kurzen Vortrag zur Entstehung der Mondfinsternis an, woraufhin er das Thema für beschlossen erachtet:

Denn der Mond hat ja Licht nicht von sich selbst, sondern dadurch, dass die Sonne ihn erleuchtet. In der Monatsmitte stehen einander stets gegenüber, aber aufgrund der Neigung der Mondsphäre nach Norden und Süden trennt der Schatten der Erde sie nicht voneinander. Wenn es jedoch geschieht, dass sie einander im Punkt des Drachens oder dem Drachen um 12 Grad nahe gegenüber stehen, verfinstert sich der Mond bisweilen ganz und bisweilen zum Teil, je nachdem wie nahe oder fern er dem Drachen ist. Doch lasst uns diesen Gegenstand verlassen und zu einem anderen Gegenstand kommen.⁴⁰

Auch wenn sich der deutschsprachige Abschnitt zur Mondfinsternis aus dem Büchlein *Erklärung des neuen Instruments* nicht wortwörtlich mit dem ursprünglich lateinischen und hebräischen Text und den Erläuterungen des Nazareners im *Messiasdialog* deckt, so ist die sprachliche Nähe dennoch frappant. Es ist offensichtlich, dass Münster den Nazarener aus seinem eigenen Mondinstrument zitieren lässt. Während sich Münster auch im erwähnten *Canones syper novvm* (1533), im *Organum vranicum* (1536) oder im *Sphaera mvndi* (1546) an der sprachlichen Formulierung des Instruments orientiert und sich regelmässig selbst paraphrasiert, verdeutlicht die Szene im *Messiasdialog* jedoch, dass Münsters Selbstreferenz genreübergreifend ist und sich nicht auf einzelne Textgattungen beschränkt.⁴¹

Die Selbstreferenz bestimmt, zumindest punktuell, allerdings nicht nur den sprachlichen Inhalt, sondern darüber hinaus auch den thematischen Inhalt beziehungsweise den Aufbau und die Struktur des Disputs. Das zeigt sich an einer weiteren Szene, die ebenfalls im Zusammenhang mit dem Mondinstrument steht, und im direkten Anschluss an die Debatte über den Mond stattfindet

⁴⁰ Bodenheimer, *Messias-Dialog*, S. 44–45.

⁴¹ Eine vergleichbare Verschmelzung von Überlegungen zum Mond mit sachfremden Angelegenheiten findet sich u. a. bei Johannes Kepler. Noch während seiner Arbeit an *Epitome Astronomiae Copernicae* (1617–1621) wurde seine Mutter in Leonberg der Hexerei bezichtigt. Das darauffolgende gerichtliche Verfahren wurde über mehrere Jahre verschleppt. 1621 brachte Kepler seinen Frust und seine Verzweiflung über den Prozess und das politische System im Rahmen eines Gedichts zum Ausdruck, welches er zum Anlass der Erlangung der Doktorwürde von Johannes Leonhard Breitschwert verfasste. Darin benutzte er die unterschiedlichen Mondphasen und andere Beobachtungen zum Mond als (negative) Analogien für den Prozessverlauf, die involvierten Protagonisten und den zentralistischen Rechtsapparat. Im Gedicht verschmilzt somit ein akademisch-freundschaftlicher Anlass mit Poesie, politischer Kritik, familiären Angelegenheiten, Überlegungen zum Rechtssystem und persönlicher Wut auf der Schablone seiner aktuellen astronomischen Arbeiten. Johannes Kepler, *Gesammelte Werke: Theologica, Hexenprozess, Tacitus-Übersetzung, Gedichte*, München 1990, S. 250–252, S. 413–415; Ferner: Ulinka Rublack, *The Astronomer and the Witch. Johannes Kepler's Fight for his Mother*, Oxford 2015, S. 226 f.

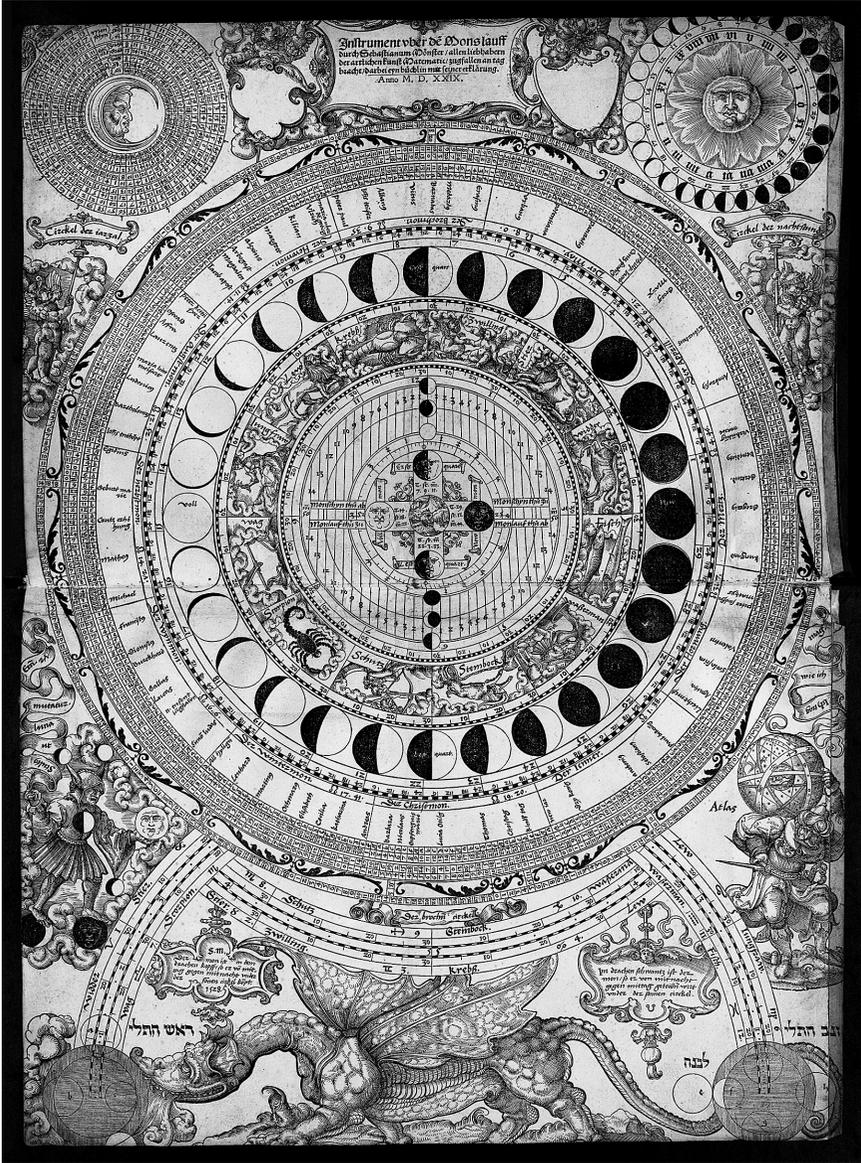


Abb. 1: Sebastian Münsters *Instrument vber den Monatslauff* (1529).

Quelle: Universitätsbibliothek der LMU München, W 2 Math. 336#2.

det. Werfen wir dazu nochmals einen detaillierten Blick auf das Mondinstrument.

Im Zentrum des Instruments befindet sich eine grosse Scheibe mit zahlreichen Zirkeltabellen zur Berechnung des Mondlaufes und der Mondphasen. Die Scheibe wird links und rechts oberhalb der horizontalen Mitte von Schildträgern flankiert: links vom *Circkel der iarzal* (Zirkel in der linken Ecke des Flugblatts, oberhalb Schildträger) und rechts vom *Circkel der nachtstund* (Zirkel in der rechten Ecke des Flugblatts, oberhalb Schildträger). Der Zirkel der Jahrzahl beginnt 1528 und endet 1580, was die Laufzeit des Instruments preisgibt. Unterhalb der Schildträger finden wir am linken Rand einen Narren und am rechten Rand Atlas, der die Weltkugel auf seinen Schultern trägt. Atlas und die Weltkugel sind mit einem Spruchband geschmückt (*ich trag wie ich mag*). Das satirische Spruchband zum Narren verrät hingegen *stultus ut luna mutatur* und verweist auf Sirach 27,12: «Ein Gottesfürchtiger redet allezeit, was heilsam ist, ein Narr aber ist wandelbar, wie der Mond.» Die Konnotation des Mondes mit einem Narren in Verbindung mit Jesus Sirach findet sich bereits in Johannes Stöfflers *Calendarium Romanum magnum* (1518); es handelt sich also nicht um eine Schöpfung Münsters.⁴² Die Scheibe im Zentrum wird von drei Kreisbogenstücken gestützt, die zusammengesetzt einen Halbkreis darstellen (*Der brochen circkel*). Diese Zirkeltabelle dient zur Berechnung der bevorstehenden Mondfinsternisse. Direkt unterhalb dieser Tabelle, am unteren Rand des Flugblattes, ist ein feuerspeiender Drache im Profil abgebildet, zu dessen Kopf und Schwanz sich jeweils die einzige Lesehilfe des Instruments befindet. Beim Drachenschwanz steht ferner in hebräischer Schrift זנב התלי (*znav ha-teli*) was so viel wie der Schwanz des *Teli* bedeutet. Direkt daneben lesen wir לבנה (*levana*, Mond) während beim Kopf des Drachen ראש התלי (*rosh ha-teli*), also Kopf des *Teli* geschrieben steht. Der Drache symbolisiert das korrespondierende Sternbild, wobei der Drachenkopf und der Drachenschwanz die jeweiligen Mondknoten bezeichnen; jene Schnittpunkte zwischen der Mondbahn und der Ekliptikebene, an denen die Mond- und Sonnenfinsternis stattfinden.

In der jüdischen Überlieferung besitzt die Bezeichnung *Teli* unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten, steht aber in der jüdischen Astronomie meist analog zu Münsters Verwendung für den Drachen und das entsprechende Sternbild. So wie Münster mit dem Zitat von Jesus Sirach möglicherweise seinen Freund und ehemaligen Lehrer Stöffler und dessen Beitrag zur Astronomie würdigt, könnten die hebräischen Schriftzeichen daher als Verweis auf die wissenschaftliche Bedeutung der jüdischen Astronomie interpretiert werden. Auffällig ist jedoch, dass das hebräische Wort *Teli* zwar in einigen zeitgenössischen astronomischen Schriften Verwendung findet, seinen Ursprung aber im *Sefer Jezira* (*Buch der Schöpfung*) hat und ansonsten weder in der Bibel noch im Talmud

42 «Stultus sicut luna mutatur.» Johannes Stöffler, *Calendarium Romanum magnum* [...], Oppenheim: Jacob Köbel 1518 [n. pag., Propositio Septima]. In der späteren deutschsprachigen Ausgabe des Werks fehlt die Stelle.

erscheint.⁴³ Das *Sefer Jezira* ist ein zentrales Werk der Kabbala und behandelt in Anlehnung an das Buch Genesis, losgelöst von theologischen Überlieferungen und Zugängen, zahlreiche Aspekte der Schöpfungsgeschichte. In Basel erschien es 1587 ein erstes Mal in gedruckter Form in der Offizin Heinrich Petris, Münsters Stiefsohn. Es ist nicht auszuschliessen, dass Münster während seiner Arbeit am *Messiasdialog* bereits ein Manuskript davon besass.⁴⁴

Mit Bezug auf Jesaja 27,1 wird in der jüdischen Überlieferung der *Teli* auch mit Leviathan gleichgesetzt: «An jenem Tag wird der HERR mit seinem schweren, grossen und starken Schwert den Leviatan heimsuchen, die flüchtige Schlange, den Leviatan, die gewundene Schlange, und er wird das Ungeheuer umbringen, das im Meer ist.» Und es ist denn auch tatsächlich die Kreatur des Leviathans, auf die Münster beziehungsweise der Nazarener das Thema im unmittelbaren Anschluss an seine Ausführungen zur Mondfinsternis lenkt. Vom Nazarener dazu aufgefordert, erzählt der Jude in Anlehnung an den Talmud, wie Gott einst zwei Walfische (*tanninim*) schuf: Leviathan und dessen Weibchen. Er kastrierte Leviathan allerdings umgehend und tötete das Weibchen, so dass sich die beiden Kreaturen nicht vermehren. Das getötete Weibchen pökelte er, damit es nicht verderbe und dereinst im Rahmen eines grossen Festmahls verspeist werden könne.⁴⁵ Deshalb, so der Jude, stehe im Talmud denn auch geschrieben תנינא (*tanninim*) und nicht תנינים (*tanninim*). Letztere Form beinhaltet die Pluralendung ים (-im), während bei der überlieferten, ersten Schreibweise das *Jod* und somit eine korrekte Pluralendung fehlt;⁴⁶ gemäss rabbinischer Auslegung ein Hinweis darauf, dass der Walfisch nur im Singular existiert und das Weibchen des Leviathans bereits seit der Schöpfungsgeschichte fehlt.⁴⁷ Auch über diese Überlieferung kann der Nazarener nur lachen und erneut beharrt er darauf, dass die Geschichte parabolisch und nicht wörtlich zu deuten sei. So beweise bereits die Erzählung um Jona, dass weitere Walfische über die Schöpfungsge-

43 Für den Hinweis auf das *Sefer Jezira* gilt mein Dank Tamar Menashe, derzeit Doktorandin am Department Geschichte an der Columbia University, New York. – Zum Ursprung und der Bedeutung des Begriffs *Teli* vgl. Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah. The Book of Creation: In Theory and Practice*, York Beach 1990, S. 231 f.

44 Johannes Pistorius d.J. fügte 1587 eine lateinische Übersetzung des *Sefer Jezira* seiner *Ars Cabalistica* bei. Bereits in den 1550er Jahren bemühte sich Johannes Oporinus darum, Arbeiten des Pariser Kabbalisten Guillaume Postel in Basel zu publizieren. Postel hatte zwischen 1543 und 1555 als einer der frühesten Figuren das *Sefer Jezira* ins Lateinische übersetzt und publiziert (Paris 1552). Es ist aber auch nicht undenkbar, dass Münster bereits selbst ein hebräisches Manuskript des *Sefer Jezira* besass. Dass Oporinus die Werke Postels letztlich nicht druckte deutet Schmidt-Biggemann im Zusammenhang mit der postumen Verbrennung David Joris' und der dazumal theologisch vergifteten Atmosphäre in Basel. Siehe dazu Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Geschichte der christlichen Kabbala*. Band 1, 15. und 16. Jahrhundert, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012, S. 572.

45 Münster bezieht sich hierfür auf Hiob 40,30.

46 Bava Batra 73a–75a [74b].

47 Vgl. auch Bodenheimer, *Messias-Dialog*, S. 45.

schichte hinaus existieren müssen und auch ein Blick ins Meer würde reichen, um zu erkennen, dass es dort von Walen und grossen Fischen wimmelt.

Fazit

Aus diesen untersuchten Beispielen lassen sich zwei Schlüsse ziehen: Erstens stellt uns Münster den jüdischen Gesprächspartner gleich zu Beginn nicht bloss als Vertreter einer fremden Religion dar, sondern darüber hinaus auch als Vertreter einer fremden Kultur und somit als Träger eines fremden Wissensschatzes und mit einer spezifischen Wissenskultur. Auch wenn die eingangs geführte Debatte über die vermeintliche Hässlichkeit von Juden mit zahlreichen Verweisen auf biblische Passagen und Überlieferungen geschieht, so ist sie weniger eine theologische als eine ethnographische und kosmographische Auseinandersetzung, die ganz dem Zugang und Interesse Münsters als Kosmograph entsprach. Dies macht er endgültig deutlich, als er den Nazarener während der Debatte um das jüdische Aussehen den Juden fragen lässt, weshalb denn Jüdinnen so viel schöner als Juden seien. Darauf antwortet der Jude prompt, weil die Christen diese nicht schmähen würden.⁴⁸ Damit entzieht der Jude – stellvertretend für Münster – der Debatte jegliche theologische Dimension und lässt die Frage nach Aussehen und Erscheinungsbild zu einer fremdkonstitutiven Angelegenheit werden, die sich einzig in der subjektiven Fremdwahrnehmung äussert und wie sie für zeitgenössische Reiseberichte, Kosmographien und Darstellungen über exotische Völkern in der Neuen Welt typisch ist.

Münsters Zugang unterscheidet sich insofern von demjenigen zeitgenössischer Theologen und ihren Nachfolgern. Noch im 15. Jahrhundert aber auch nach Münsters Ableben waren antijüdische Disputationen und Polemiken noch immer stark vom Synagoga-Ecclesia-Motiv geprägt sowie von Debatten um die neue und die alte *ē*. Wenngleich der ethnographische Zugang zum Judentum und zur jüdischen Kultur sich langsam durchzusetzen begann, so waren gerade Vertreter eines christlichen Humanismus dennoch – oder gerade deswegen – darum bemüht, die Auseinandersetzung wieder auf eine theologische Ebene zurückzuführen.⁴⁹ Selbst Johannes Buxtorf, der mit seiner *Synagoga Judaica* (1603) die wichtigste ethnographische Abhandlung zum Judentum der Frühen Neuzeit publizierte, brachte mit der unveröffentlichten und überaus polemischen

⁴⁸ Ebd., S. 39.

⁴⁹ In der Forschung wird gelegentlich darauf hingewiesen, dass die Unterscheidung zwischen einem christlichen Humanismus und einem säkularen Humanismus nicht ganz unproblematisch ist, zumal zahlreiche Humanisten eine Zwischenstellung einnehmen. Die Unterscheidung soll an dieser Stelle dennoch verwendet werden, um auf die unterschiedlichen Ziele zwischen Vertretern eines theologischen und eines säkularen Zugangs zur Wissenschaft aufmerksam zu machen. Zur Diskussion des Begriffs siehe u. a. Jan-Hendryk de Boer, *Die Gelehrtenwelt ordnen. Zur Genese des hegemonialen Humanismus um 1500*, Tübingen 2017, S. 35.

Schrift *Aus was ursachen die Juden andere völker alzeit gehasset unnd veracht haben* (1603–1606)⁵⁰ zum Ausdruck, dass die Auseinandersetzung mit dem Judentum nach wie vor in erster Linie eine theologische Angelegenheit war. Münster war an einer solchen Debatte jedoch sichtlich wenig interessiert. Als Humanist und Gelehrter der Renaissance und mit seinem ungeteilten Fokus auf den Hebraismus, die Astronomie und die Kosmographie interessierte er sich in erster Linie für Wissen und so liest sich der *Messiasdialog* weniger als eine zeitgenössisch typische antijüdische Polemik und viel mehr als eine Debatte um Wissenskultur und Dialektik. Auf eine der zentralen Fragen des Disput, weshalb der vermeintliche jüdische Messias denn so lange auf sich warten lasse und die Juden nicht endlich aus ihrem Elend befreie und sie stattdessen wie Schafe ohne Hirte hin und her wandern müssten, lässt Münster den Jude erwidern, dass es darauf keine Antwort gebe, denn «[w]ir kennen seine [Gottes] Weisheiten und seinen Verstand nicht und können sie nicht begreifen oder erforschen und erkennen. Er aber weiss, was er tut.»⁵¹ Über diese Haltung mokiert sich der Nazarener bereits einige Szenen zuvor, als er im Rahmen der Debatte um die Grösse des Mondes die Juden mit Verweis auf Jeremias 10,2 mit den Ungläubigen gleichstellt und sie als Vertreter eines überholten Wissensverständnisses skizziert. Demnach fürchten sich einzig die Heiden vor den Zeichen des Himmels. Als unwissendes Volk seien sie nicht in der Lage, Gott und dessen Wirken zu verstehen: «Siehe, die Heiden glaubten dergleichen, welche den lebendigen Gott nicht kannten.»⁵² Hier wird noch einmal deutlich: Im Zentrum von Münsters Kritik stehen nicht unmittelbar das Judentum und die jüdische Religion, sondern Auswüchse einer – nach seinem Verständnis – absurden Bibelauslegung und (teilweise damit verknüpft) ein fehlgeleitetes Wissensverständnis gewisser jüdischer Vertreter.

Einer jener Vertreter ist zweifelsfrei der jüdische Exeget und Gelehrte David Kimchi. Mehr als die Hälfte des *Messiasdialog* widmet sich Fragen rund um die jüdische Eschatologie und in nahezu sämtlichen dieser Passagen lässt Münster seinen fiktiven Juden aus Kimchis Bibelkommentaren zitieren, wie dies schon Burnett nachgewiesen hat.⁵³ Letzterer folgert daraus, dass der Dialog unter anderem auch als eine polemische Antwort auf Kimchis Kommentare gelesen werden müsse.⁵⁴ Obwohl Burnett nicht weiter auf diese nebenbei gemachte Bemerkung eingeht, deutet auch er damit an, dass der Dialog mitunter als Teil eines zeitgenössischen Wissensdiskurses verstanden werden muss. Direkt im Anschluss an die erste Ausgabe des *Messiasdialog* von 1529 publizierte Münster Kimchis

50 Basel UB, Handschriften, A IX 78.

51 Bodenheimer, *Messias-Dialog*, S. 49.

52 Ebd., S. 44.

53 Insgesamt stammen mehr als ein Drittel der Passagen des Juden aus Kimchis Bibelkommentaren: Burnett, *Dialogue of the Deaf*, S. 172.

54 Ebd., S. 184.

Bibelkommentare zu Joel und Maleachi (1530)⁵⁵ und zu Amos (1531).⁵⁶ Wenig später druckte er das Buch Jesaja, dem er Kimchis Kommentar zu Jesaja beifügte (um 1535),⁵⁷ sowie drei Hebräisch-Wörterbücher, basierend auf den grammatikalischen Werken Kimchis.⁵⁸ In seiner lateinischen Übersetzung der Bibel (1534/35) betont Münster ausdrücklich Kimchis Bedeutung und Relevanz für die christliche Theologie und lässt die Lehren von Gelehrten wie Ibn Ezra, Nachmanides und Levi ben Gershon gleichermaßen in den exegetischen Teil miteinfließen.⁵⁹ Und auch in seiner Neuauflage der Bibelübersetzung von 1546 nahm er unter dem Titel *Haebreorum commentarji non contemnendi* nochmals in aller Deutlichkeit Stellung für das Studium rabbinischer Schriften und jüdischer Wissenskultur – wohl nicht zuletzt als Reaktion auf Vorwürfe Luthers und anderer Theologen, wonach sich Münster zu eng an jüdischen Exegeten orientiere. Münsters Bewunderung für den jüdischen Gelehrten Kimchi und sein Interesse an dessen Werken und theologischen Zugängen ist insofern offenkundig; er maskierte weder den Einfluss Kimchis auf sein eigenes theologisches Denken noch die Bedeutung jüdischer Schriften auf sein Wirken als Humanist. Dennoch schreckte Münster aber auch vor zensierenden Eingriffen nicht zurück. So richtet sich die erwähnte Jesaja-Ausgabe von 1535 offenbar an Studenten, wie die griechische und lateinische Übersetzung, welche dem Originaltext beigefügt wurde, verrät. Wie Burnett und vor ihm schon Erwin Rosenthal festgestellt haben, fehlen in den ebenfalls beigefügten Kommentaren Kimchis jedoch sämtliche Passagen, die Ausführungen zum Messias beinhalten. Dies ganz im Unterschied zu Münsters Bibelübersetzung, bei welcher der Kommentar Kimchis zu Jesaja keinen vergleichbaren Eingriff erfuhr.⁶⁰ Burnett folgert daraus, dass Münster in seinen pädagogischen Schriften bewusst jene Textstellen übergang, deren Nutzen

55 Sebastian Münster, יואל ומלאכי עם פירוש רי דויד קמחי תרופה רחנית, *Joel et Malachias. Cum Commentario rabi Daud Kimhi. Item medicina spiritualis. Haec Sebastianvs Munsterus ex officina Henrici Petri Hebraica studiosis quam castigatissima impartitur*, Basel: Heinrich Petri 1530.

56 Sebastian Münster, פירוש רבי דוד קמחי על צמוס הנביא, *Commentarium Rabi Daud Kimhi in Amos prophetam. Eepistola Eliae Levitae ad Sebastianum Munsterum, eruditione non vacans*, Basel: Heinrich Petri 1531.

57 Sebastian Münster, ישעיה, *Isaias Propheta, Hebraice, Graece et Latine. Addita Est Autem Duplex Latina interpretatio, Hieronymi & Munsteri. Accessit & succincta difficiliorum Hebraicorum vocabulorum expositio collecta per Sebastianum Munsterum ex Davidis Kimhi commentario*. Basel: Heinrich Petri [1535?].

58 Siehe Karl H. Burmeister, Sebastian Münster. Eine Bibliographie mit 22 Abbildungen, Wiesbaden 1964, 19–21.

59 Für eine ausführliche Analyse von Münsters Bibelübersetzung siehe Erwin I. J. Rosenthal, Sebastian Muenster's Knowledge and Use of Jewish Exegesis, in: Isidore Epstein, Levine Ephraim, Cecil Roth (Hg.), *Essays in Honour of the Very Rev. Dr. J. H. Hertz, Chief Rabbi of the United Hebrew Congregations of the British Empire, on the Occasion of his Seventieth Birthday*, London 1942, S. 351–369.

60 Ebd., S. 360; Burnett, *Dialogue of the Deaf*, S. 180.

er für seine Studenten und für eine sinnvolle Exegese in Frage stellte.⁶¹ Damit wird deutlich, dass Münster für sich beanspruchte, zwischen richtigem und falschem Wissen unterscheiden zu können. Es zeigt dies auch, dass er sich nicht davor scheute, vermeintlich falsches oder gefährliches Wissen⁶² zu übergehen und beispielsweise Kimchi dann zu zensieren, wenn er es für nötig hielt. Im *Messiasdialog* – und somit gewissermassen im Schutz der polemischen Disputationsliteratur – fand er hingegen den geeigneten Ort, um sich öffentlich auch mit den unliebsamen Aspekten jüdischen Wissens auseinanderzusetzen.

All dies zeigt, wie Münster als Humanist einem Verständnis folgte, wonach sich Wissen als akkumulierbares und erfahrbares Gut artikuliert. Dies schliesst jüdisches Gelehrtenwissen in seiner Gesamtheit explizit mit ein. Münsters ethnographischer und historiographischer Zugang sowie seine Auseinandersetzung mit jüdischem Wissen und jüdischen Gelehrten bringt insofern zum Ausdruck, wie er das Judentum im Sinne einer humanistischen Universalwissenschaft nicht gesondert, sondern ausdrücklich als Teil eines umfassenden Erfahrungs- und Wissensschatzes begreift.

Zweitens bieten besonders die Szene über die Grösse des Mondes und die nachfolgende Diskussion um Leviathan einen wertvollen Einblick in den Entstehungskontext des fiktiven Streitgesprächs. Burnetts wertvolle und richtungweisende Auseinandersetzung mit dem *Messiasdialog* hat uns bereits gezeigt, dass es sich beim Disput um eine Kompilation früherer Werke handelt. Dabei handelt es sich allerdings um keine Ausnahme innerhalb der Gattung der Disputationsliteratur.⁶³ Indem Münster den Nazarener direkt aus dem Mondinstrument paraphrasieren lässt und im direkten Anschluss daran eine Diskussion um den *Teli* beziehungsweise um Leviathan anreissen lässt, zeigt sich jedoch, dass sich Münsters Dialog nicht nur in Bezug auf den textlichen Inhalt, sondern auch in Bezug auf Aufbau und Struktur an anderen Werken orientierte und dass diese Referenz unabhängig vom jeweiligen Genre geschah: Münster verlässt sich für seine Polemik nicht nur auf theologische Ressourcen, sondern debattiert ebenso Aspekte der Astronomie und der Kosmographie. Dies verdeutlicht einmal mehr, dass der *Messiasdialog* unbedingt mit Rücksicht auf Münsters weitere Publikationen und Manuskripte, die sich in seinem Besitz befanden und im entsprechenden Zeitraum in Basel zirkulierten, gelesen und gedeutet und dass sein Wirkungskreis als

61 Burnett, *Dialogue of the Deaf*, S. 180. – Ähnliches lässt sich auch aus Münsters ablehnender Haltung gegenüber der lateinischen Übersetzung des Korans herauslesen. Siehe dazu: Georg Christ, *Das Fremde verstehen. Biblianders Apologie zur Koran Ausgabe im Spiegel des Basler Koranstreites von 1542*, in: Christine Christ-von Wedel (Hg.): *Theodor Bibliander (1505–1564): Ein Thurgauer im gelehrten Zürich der Reformationszeit*, Zürich 2005, S. 107–124.

62 Vgl. dazu Martin Mulsow, *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 2012.

63 Vgl. z.B. Gaby Knoch-Mund, *Disputationsliteratur als Instrument antijüdischer Polemik. Leben und Werk des Marcus Lombardus, eines Grenzgängers zwischen Judentum und Christentum im Zeitalter des deutschen Humanismus*, Tübingen, Basel 1997.

Astronom und Kosmograph gleichermaßen berücksichtigt werden muss. Es illustriert darüber hinaus aber auch, dass Münsters Disputation offensichtlich nicht bloss eine willkürliche, geschickte Kompilation von Schriften darstellt, die sich für eine antijüdische Polemik besonders anbieten. Vielmehr verarbeitet Münster in seinem *Messiasdialog* nahezu ausnahmslos Themen, Ideen und Aspekte unterschiedlicher theologischer und wissenschaftlicher Bereiche, mit denen er sich zu dieser Zeit in seinen eigenen Studien intensiv auseinandersetzt und die sich nahezu ausnahmslos in der einen oder anderen Form auch in zahlreichen seiner weiteren Drucke wiederfinden. Ein Zugang, der den *Messiasdialog* unmittelbar in Münsters Wirkungs- und Schaffenskontext setzt und somit nicht nur den Ursprung der Quellen, sondern auch Münsters unmittelbare Autorschaft explizit berücksichtigt, bietet nicht nur fruchtbare Erkenntnisse zur Gelehrtenpraxis und frühneuzeitlicher Wissensordnung, sondern darüber hinaus auch wichtige Einblicke in die Funktion und Bedeutung antijüdischer Polemik und Agitation jenseits einer traditionellen Lesart.

Andreas Gehringer, Departement Geschichte, Universität Basel, Hirschgässlein 21, 4051 Basel, Schweiz, andreas.gehringer@unibas.ch.