

LiteraturForschung Bd.14
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und
Kulturforschung

Zaal Andronikashvili, Sigrid Weigel (Hg.)

Grundordnungen

Geographie, Religion und Gesetz

Mit Beiträgen von

Zaal Andronikashvili, Stephan Braese, Rodolphe Gasché,
Michael Kempe, Dimitrios Kisoudis, Nitzan Lebovic,
Thomas Macho, Giorgi Maisuradze, Tatjana Petzer,
Stefan Troebst, Giuseppe Veltri und Sigrid Weigel

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dem Band zugrundeliegende Forschungsprojekt wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 07GW04 gefördert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2013,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kv-kadmos.com

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Umschlagabbildung: Anu Tuominen, Caryatid (2001)

Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Druck: Spauda

Printed in EU

ISBN (10-stellig) 3-86599-152-1

ISBN (13-stellig) 978-3-86599-152-2



Die Stadt, die Regierung und der Rabbi

Venedig im jüdischen Denken zwischen
Renaissance und Aufklärung¹

GIUSEPPE VELTRI

Politische Philosophie und historische Kontingenz

Politische Philosophie ist ein Paradoxon. Denn Politik ist ihrer Natur nach kontingent, während die Philosophie für sich Anspruch auf das Allgemeine, Universelle und Metaphysische erhebt. Die politische Philosophie gründet sich per definitionem auf die praktisch-empirischen Wissenschaften, was dann mittels mehr oder weniger gelungener Abstraktionen in die Welt der reinen Spekulation führt. Zusammen mit der Ethik, oder sogar als Teil von ihr, ist das politische Denken von den

¹ Mein Beitrag basiert auf meinen Studien über Luzzatto, die ich in den letzten Jahren veröffentlicht habe: »La Venice de Simone Luzzatto«, in: *Les Cahiers du Judaïsme* 22 (2007), 96–102; »Streiflichter auf Simone Luzzatto oder von Nutzen und Nachteil der jüdischen Existenz in der Diaspora«, in: Wolfram Kinzig (Hg.), *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination: Ansätze zu einer neuen Beschreibung jüdisch-christlicher Beziehungen*, Stuttgart 2002, 97–115; auch in: Orientwissenschaftliches Zentrum (Hg.), *Städte und Monumente. Ringvorlesung des Orientwissenschaftlichen Zentrums*, Halle 2003, 91–112; »La dimensione politico-filosofica dei caeremonialia hebraeorum: Baruk Spinoza e Simone Luzzatto«, in: *Materia Giudaica* 13 (2008), 81–90; *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Jewish Thought on the Eve of Modernity*, Leiden, Boston 2009; »Economic and Social Arguments and the Doctrine of the Antiperistasis in Simone Luzzatto's Political Thought: Venetian Reverberations of Francis Bacon's Philosophy?«, in: *Frühneuzeit-Info* 23 (2011), 23–32; »The Last Will and Testament of Simone Luzzatto (1583?–1663) and the Only Known Manuscript of the Discorso (1638), Newly Discovered Manuscripts from the State Archive of Venice and the Marciana Library, Venice« (zusammen mit Gianfranco Miletto, Guido Bartolucci), in: *European Journal of Jewish Studies* 5 (2011), 125–146.

Institutionen geprägt, die ihm auf ihre Weise zur Geburt verhelfen. Diese Institutionen werden Quellen des politischen Systems genannt und sind von diesem untrennbare Teile, ohne die es gänzlich unverständlich ist. Das politische Denken Platons ist ohne die Entstehung der griechischen Polis undenkbar, und die scharfe Kritik am Königtum im *Deuteronomium* und in den Samuel-Büchern ist ohne den Verfall des sogenannten israelitischen Staates nicht zu verstehen, und das unabhängig davon, ob man der Monarchie von David und Salomon überhaupt einen historischen Kern zuerkennt. Jede politische Konzeption setzt eine praktische, konkrete oder auch nur gedachte Erfahrung voraus.

Das jüdische politische Denken ist in diesem Zusammenhang eine Kontingenz in der Kontingenz. Denn bekanntlich wurde erst 1948 unter schwierigen Umständen ein jüdischer Staat ins Leben gerufen, der im Prinzip das konkretisiert, was das Judentum als autonome politische Entität definiert. Zur Entstehung des Zionismus als Bewegung und Staatstheorie trug die realexistierende Situation der Juden – nicht nur in Osteuropa – entschieden bei. In dieser Hinsicht aber folgt das Judentum Israels *mutatis mutandis* der Entstehungslogik anderer Staaten, die aus Not oder Überzeugung ihre Grenzen zunächst militärisch und dann politisch verteidigt haben.² Wie verhält es sich aber mit den Juden in der Diaspora? Wie definiert sich die jüdische Gemeinde politisch zwischen ihrer Zugehörigkeit zu dem Land, in dem sie seit langer Zeit wohnt und lebt, und ihrer Identität als Volk/Nation bzw. ethnische Einheit? Hier liegt das Hauptinteresse der Politikwissenschaftler und Soziologen, die diese schwierige Identitätsfindung erörtern.

Das jüdische politische Denken in seiner geschichtlichen Entfaltung erfährt bei Ideenhistorikern besondere Aufmerksamkeit wegen des Status des jüdischen Volkes in der europäischen Geschichte als verhasste Minorität, die nicht selten gewaltsamen Übergriffen ausgesetzt ist. Dieses Element stellt sicherlich einen Faktor dar, der jedoch nicht selten überschätzt wird, weshalb die Geschichte der Juden immer als die einer leidenden Nation gezeichnet wird. Nicht ohne Ironie pflegte Cecil Roth dieses Charakteristikum mit dem Witz zu kommentieren, die Juden seien die Erfinder der Taschentücher gewesen, und Salo Baron warnte davor, die jüdische Geschichte mit einer »lachrimose story« (einer tränenreichen Seifenoper) zu verwechseln. Aber auch das Gegenteil, das Gute an der Situation der Juden in der europäischen

² Siehe dazu Yitzhak Fritz Baer, *Galut*, Berlin 1936; dann auch in englischer Übersetzung 1947 in New York von dem gleichem Verlag (Schocken) veröffentlicht. Siehe auch die französische Übersetzung: *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le Judaïsme*, [Paris] 2000, mit einem Vorwort von Yosef Hayim Yerushalmi.

Geschichte, zu suchen, indem man ihre Privilegien in der christlichen Gesellschaft hervorhebt, hat historische Nachteile, wenn der Historiker die von Nietzsche angekreidete Methode der Archäologie des Wissens parteiisch als Identitätsfaktor anwendet und so die jüdische Geschichte als Werkstatt der heutigen politischen Debatte dient.

Andererseits sollte gerade die jüdische Geschichte als historische Folie dessen dienen, was man heute Minderheitsansprüche und politische Toleranz, Akkulturation versus Assimilation nennt, ohne zu einer klaren Unterscheidung zwischen Herrschaft und Kultur, politischem Dasein/Wirken und vielfältigen Zugehörigkeiten, also zwischen Identitäten und Staatsbürgerschaft zu führen. Die leider zu wenig beachtete Debatte über die Globalisierung und die schleichende Homogenisierung der Gesellschaft hinterläßt *nolens volens* einen bitteren Nachgeschmack der Hilflosigkeit: Sind wir die Erfinder der Zukunft, oder werden wir schon jetzt als programmierte Klone des sogenannten Geistes unserer Zeit betrachtet?

Die naive Hoffnung auf eine allgemeingültige Weltkultur samt politischer Herrschaft wurde in der Spätrenaissance zu Grabe getragen, als die Konfessionen den europäischen Raum zerteilten und der Traum der auf einer bestimmten Religion begründeten Universalität ausgeträumt war. Der historische Wille zur eigenen Fürsten- und Stadt-Staats Herrschaft gegenüber den imperialen Herrschaftsansprüchen entstand schon viel früher, zur Trennung kam es aber eindeutig in der Folge der Religionskriege. Die Juden, die weder herrschaftliche Macht ausübten noch einer bestimmten Konfession angehörten, reagierten auf die neue Realität mit Theorien, die die Rolle und Stellung des Judentums innerhalb der europäischen Geschichte hätten verstärken und der damaligen Politik eine andere Dimension der Toleranz außerhalb der verhängnisvollen Grenzen der Religion(en) geben können – wenn die neuen Machthaber sie gelesen hätten. Das war ihre naive Hoffnung.

Ziel meines Beitrages ist es, einige Grundgedanken über politische Philosophie vorzuschicken und dann zwei Standpunkte zum politischen Denken vorzustellen, die wesentlich mit den Persönlichkeiten des sefardischen Staatsmannes und Philosophen Isaak Abravanel und des venezianischen Rabbiners und Philosophen Simone Luzzatto zu identifizieren sind.

Drei Erklärungsmodelle des politischen Denkens

Was ist politisches Denken, wenn nicht der philosophische Auftrag, die Gegenwart und die Zukunft zu beeinflussen? Die Revolutionäre des 19. und 20. Jahrhunderts sahen den Unterschied zwischen sich und den Philosophen vergangener und gegenwärtiger Zeiten als einen zwischen Weltverstehern und Weltveränderern. Dabei verrieten sie ihre allgemeine Unkenntnis des philosophischen Diskurses seit der Antike. Denn es war Platons und Aristoteles' Absicht, eine Form der Regierung zu entwickeln, die, dem philosophischen Diskurs angepasst, eine radikale Änderung der Gesellschaft und damit der Regierungen hätte herbeiführen können, indem der Kern des politischen Handelns vom Sein und vom Gesellschaftsziel abhängig gemacht wurde. Der philosophische Akzent lag weniger auf dem Verständnis zeitgenössischer Herrschaftsmodelle als vielmehr darauf, diese theoretisch so zu verändern, dass eine allgemeine Glückseligkeit erreichbar würde.

Und gerade in diesem Zusammenhang kann Michael Walzers Angriff auf die Vernachlässigung jüdischer politischer Tradition verstanden werden: Er bezichtigt die moderne Forschung der Privilegierung von Staats- und Herrschaftsmodellen, ohne die durchdringende (pervasive) Funktion der Politik einzubeziehen. Jüdische Politik stehe jenseits jeder Staatsherrschaft, wie die Geschichte des jüdischen Volkes beweise. Walzer meint – ohne sie ausdrücklich zu erwähnen – die politische Tradition (er vermeidet das Wort »Philosophie«) des Menschen im Kontext (*anthropos politikos*). Daher hat es ihm zufolge Sinn, von einer jüdischen politischen Tradition bei denjenigen Juden zu sprechen, die sich über Gemeinde, Steuer, Autorität, Identität und Verhältnis zur offiziellen Herrschaft Gedanken gemacht und Gebote und Verbote gesetzlich festgelegt haben.³ Politik umfasst Walzer zufolge mehr als Herrschaftssysteme. Ihm kann man nur bedingt Recht geben, weil Politik zwar mit Gesetz und Autorität zu tun hat, ohne die Kraft der Durchsetzung aber nur Theorie bleibt oder sich auf einige Gemeinden beschränkt, in denen nur der direkte Einfluss des Rabbinats als Zwangsgewalt gedient und der Hass oder die Abneigung der Umgebung als Identitätsfaktor fungiert hat. Die jüdische Tradition war, zumindest bis ins 17. Jahrhundert, weniger an der Theorie als vielmehr am praktischen Überleben interessiert. Zudem musste sie Modelle des philosophischen Diskurses entwickeln, die auch

³ Michael Walzer, Menachem Lorberbaum, Noam J. Zohar (Hg.), *The Jewish Political Tradition*, 2 Bde., New Haven 2000–2003; vgl. Julie E. Cooper, »Is There a Jewish Political Tradition?«, in: *Tikkun* (July/August 2001), <http://www.tikkun.org>.

ihre Stellung innerhalb einer nichtjüdischen Herrschaft vertretbar machen. Walzer tendiert eindeutig zur Politisierung allgemeiner Erfahrung in der jüdischen Gemeinde und zur Unterschätzung der eigentlichen jüdischen Theorie der allgemeinen Politik.

Meiner Meinung nach gibt es drei Haupttendenzen im politischen Denken: 1) die ideal-utopische, 2) die real-utopische, 3) die real-pragmatische.

Die *Idealutopie* ist von den Konzepten, die den ahistorischen Zustand einer Welt beschreiben, diejenige, die eine Idealharmonie der Gesellschaft als Voraussetzung annimmt und daher utopisch in diesem Sinne das Metahistorische, also die von der Erfahrung nicht erfassbare Welt, darstellt. Utopie ist in diesem Sinne jede apokalyptische, paradiesische Beschreibung, wie z. B. die *Sonnenstadt* von Campanella. Im Judentum findet der Forscher einen Widerhall politischer idealutopischer Vorstellungen in der Legende von den »zehn verlorenen Stämmen«⁴, eine Legende von einem nicht mehr (oder noch nicht) existierenden Judentum, das jenseits des Euphrats ein halakhatreues Leben führt und in dessen Gemeinwesen alles harmonisch, reich an Stärke und Gütern verlief oder verlaufen wird.

Realutopisch ist jede politische Vorstellung, die ideale Richtlinien für eine Gesellschaft entwirft, als Programm und Ziel. Die Vorstellung geht nicht immer davon aus, dass man einen Urzustand und ein Urgesetz nachzuahmen hat. Auf jeden Fall setzt sie durch, dass etwas erreicht werden muss, und das ist in der Regel die Glückseligkeit des Menschen und der Gesellschaft selbst. Real ist sie insofern, als ihre Ingredienzien ihren Ursprung in der existierenden Gesellschaft haben, utopisch deshalb, weil sie idealistische Kräfteverhältnisse zwischen den Mächten voraussetzt, die in der Regel nicht erfahren wurden und werden. Die zugrundeliegende politische Philosophie will normierend wirken, indem dem Intellekt bzw. dem Geist eine überaus starke Macht zugeschrieben wird, der Erziehung also. Was im Prinzip wohl richtig ist, lässt sich jedoch bald als aristokratisch und elitär abstempeln und wird daher in der modernen politischen Tradition als idealistisch-utopisch abgetan. Zu diesem Modell gehören fast alle politischen Philosophien und Theologien von Sokrates-Platon über Aristoteles bis zu Dantes *De monarchia* und den humanistischen Versuchen, antike Herrschaftsmythen im Zeitalter der Renaissance wiedererkennen zu wollen. Die Realutopie ist im Judentum mit den Werken von Abravanel und David de Pomis vertreten, die in

⁴ Giuseppe Veltri, »The East in the Story of the Lost Tribes: Creation of Geographical and Political Utopias«, in: Peter Schäfer, Rachel Elijor (Hg.), *Creation and Re-Creation in Jewish Thought*, Tübingen 2005, 249–269.

Venedig die ideale Stadt sehen, die das mosaische System widerspiegelt (dazu unten mehr).

Realpragmatisch ist hingegen gerade das, was Walzer als jüdische politische Tradition bezeichnet, also die mehr oder weniger realistische Beschreibung oder Normierung der politischen Machtverhältnisse innerhalb einer Gemeinde, einer Gesellschaft, eines Fürstentums bzw. eines Staates. Im humanistischen Kontext sind sicherlich Machiavelli und sein *Principe* dafür ein äußerst prägnantes Bild. Im Judentum hingegen – und das gegen die panpolitische Darstellung der Anthologie Walzers – muss man auf das italienische Judentum schauen, und zwar auf Simone Luzzatto.

Lex regia et republica: Realutopien und historische Mythen

Will man überhaupt von einem historischen Wesen des Judentums sprechen, so lässt es sich als skeptisch-pragmatische Haltung beschreiben, die mit Abstand zum Objekt immer alles vorzieht, was menschlich vertretbar ist. Die Abneigung gegen die eigene Monarchie zur Zeit Sauls und die Idealisierung der Herrschaft Davids, des Prototypen des Messias politischer Herkunft, ist nichts anderes als ein Kapitel historischer Reue angesichts einer geschichtlichen oder gedachten Erfahrung, die nur den Zerfall einer Einheit beschreibt, die sicherlich bloß eine theoretische war. So deutet auch der Historiker Josephus den Verlust der jüdischen Autonomie und die Zerstörung des Zweiten Tempels als Konsequenz aus der inneren Zerrissenheit. Der Rekurs auf die politische Maxime *dina de-malkhuta dina* (»das Gesetz des [fremden] Königs ist [gültiges] Gesetz«) ist keineswegs als Resignation zu deuten, sondern als Ausdruck eines politischen Daseins, der das Überleben des Judentums garantieren sollte.⁵

Das Lob der Republik Venedig, ihrer Statuten, ihrer Institutionen, ihrer Erfolge zu Land und zur See war Gegenstand reichhaltiger literarischer, politischer und philosophischer Traditionen; es war zum Topos geworden. Hier soll die Erwähnung des Humanisten Pier Paolo Vergerio (1370–1444), möglicherweise einer der Ersten, die den Mythos Venedig geschaffen und entwickelt haben, genügen. Er war der Auffassung, dass die Größe der Republik in ihrer geographischen Position und den ausgezeichneten Institutionen bestand. Zu erwähnen ist die

⁵ Zum Prinzip vgl. Shmuel Shilo, *Dina De-Malkhuta Dina (The Law of the State is Law)*, Jerusalem 1974.

Stellungnahme von Georg von Trapezunt⁶, der 1451 die *Gesetze Platons* übersetzte. Er schrieb an seinen Freund, den Humanisten Francesco Barbaro, die Gründer Venedigs hätten das Werk Platons zu Rate gezogen. So begeisterte er sein Publikum, indem er Venedig eine »antiqua nobilitas« verschaffte. Der »Consiglio Maggiore« (der Haupttrat) sei das demokratische Element, der Senat vertrete die Aristokratie, so Vergerio. Er identifizierte den Dogen mit dem Philosophenkönig Platons, der die Kontinuität der Politik verkörpern sollte. Der Humanist Poggio Bracciolini (1380–1459) schrieb einen Traktat mit dem Titel *De Laude Venetiarum*⁷, in dem er nicht nur die geographische Position, sondern auch die bürgerliche Kohäsion und die Institutionen der Serenissima lobte. Alle diese Apologien Venedigs gingen von der tatsächlichen Macht aus, die die Republik ausübte, sowie ihrer Orientierung nach Osten (Griechenland bzw. Orient), die etwas Neues im lateinischen, politisch romzentrierten Denken darstellte. Das paradigmatische Imperium war jetzt nicht mehr Rom und die Römer, wie es Machiavelli wollte, sondern Athen mit seiner Vorstellung einer philosophischen Regierung.

Im jüdischen Milieu ist der Staatsmann Yişhaq Abravanel⁸ der Erste, der das Lob der venezianischen Republik sang. Nach der Vertreibung aus Spanien 1492 und einer Periode, die er mit seinem Sohn Yehuda, besser bekannt als Leone Hebreo, verbrachte, fand er 1503 in Venedig Zuflucht, wo er das politische System der Lagunenstadt erstmals kennenlernte.⁹ Mit einem exegetischen Verfahren, das in vergleichbarer

⁶ Vgl. John Monfasani, *George of Trebizond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Leiden 1976, 128–134.

⁷ Poggio Bracciolini, *Opera omnia*, hg. v. R. Fubini, 4 Bde., Torino 1964–1969, Bd. 2, 925–937; engl. Übersetzung mit Kommentar in: Martin Davies, »Poggio Bracciolini«, in: Jill Krayer (Hg.), *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts*, Cambridge, New York 1997, Bd. 1, 134–145.

⁸ Vgl. Abraham Melamed, »The Myth of Venice in Italian Renaissance Jewish Thought«, in: *Italia Judaica*, Rom 1983, 401–413; Benjamin Ravid, »Between the Myth of Venice and the Lachrymose Conception of Jewish History. The Case of the Jews of Venice«, in: Bernard Cooperman, Barbara Garvin (Hg.), *The Jews of Italy. Memory and Identity*, Maryland 2000, 151–192.

⁹ Über Abravanel im Allgemeinen und über seine politische Theorie im Besonderen vgl. Jean-Christophe Attias, »Isaac Abravanel: Between Ethnic Memory and National Memory«, in: *Jewish Social Studies* 2 (1996), 137–155; Yitzhak Baer, »Don Isaac Abravanel and his Relation to Problems of History and Politics« (hebr.), in: *Tarbiz* 8 (1937), 241–259; Donatella di Cesare, »Das Rätsel von Babel. Sprache und Sprachen in der jüdischen Tradition«, in: Werner Stegmaier (Hg.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M. 2000, 62–77; Isaak Heinemann, »Abravanel's Lehre vom Niedergang der Menschheit«, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 82 (1938), 381–400; Reuven R. Kimelman, »Abravanel and the Jewish Republican Ethos«, in: Daniel H. Frank (Hg.), *Commandment and Community. New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*, Albany 1995, 195–216; Salomon Lévy, *La cité humaine d'après Isaac Abravanel*, Diss. Strassburg 1937; Rochelle L. Millen, »Isaac Abravanel's Concept of Monarchy«, in: *Shofar* 10.3 (1992),

Weise auch Georg von Trapezunt verwendet hatte, identifizierte er das Regierungssystem Venedigs mit den Direktiven, die Jitro seinem Schwiegersohn Moses in Exodus 18,17 ff. gegeben hat: »Du machst dich zu müde, dazu auch das Volk, das mit dir ist. [...] Vertritt du das Volk vor Gott und bringe ihre Anliegen vor Gott. [...] Sieh dich aber unter dem ganzen Volk um nach redlichen Leuten, die Gott fürchten, wahrhaftig sind und dem ungerechten Gewinn feind. Die setze über sie als Oberste über tausend, über hundert, über fünfzig und über zehn.«¹⁰ Der Kommentar Abravanel's zu dieser Stelle lautet:

Du solltest wissen, dass alle diese Regierungsarten heute noch in der großen Stadt Venedig gefunden werden können. Sie hat einen »Consiglio Maggiore«, der aus mehr als 1000 Leuten besteht. Sie hat einen Rat, der »Consiglio dei Pregadi« genannt wird und aus mehr als zweihundert Leuten besteht. Es gibt darüber hinaus einen Rat der vierzig, der »Quarantia« genannt wird, und einen der zehn, der »Consiglio dei dieci« genannt wird. Es besteht kein Zweifel daran, dass es sich um eine biblische Aussage handelt: Diese setze über sie als Oberste über tausend, über hundert, über fünfzig und über zehn. Das bedeutet Beamte, die dem Rat der Tausend, der Hunderte etc. angehören. Die Zahl tausend, hundert etc. bezieht sich nicht auf diejenigen, die beurteilt werden, sondern auf diejenigen, die beurteilen.¹¹

Abravanel liest offensichtlich die biblische Aussage unter dem Einfluss der Institutionen Venedigs und verändert den biblischen Text dementsprechend. Dort ist nur die Rede von der juristischen Tätigkeit, hauptsächlich von der Tätigkeit von Richtern; in der venezianischen Republik erfüllten die Räte vor allem eine legislative Tätigkeit. Abravanel verändert auch die Auslegung des biblischen Textes in Bezug auf die Konzeption einer platonischen Republik, wie sie sich im venezianischen Gemeinwesen widerspiegelt. Er deutet den Vers aus Exodus demokratisch und

47–61; Benzion Netanyahu, *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, Philadelphia 1953; U. Piperno, »Abravanel e le istituzioni politiche della Repubblica di Venezia«, in: *Rassegna mensile di Israel* 60.1/2 (1994), 154–170; Yehoshua Rash, »Immobilisme et dynamisme dans la culture d'Israël«, in: *Recherches de Science Religieuse* 77.3 (1989), 323–346; Aviezer Ravitzky, »Kings and Laws in Late Medieval Jewish Thought. Nissim of Gerona vs. Isaac Abrabanel«, in: Leo Landman (Hg.), *Scholar and Scholarship. The Interaction between Judaism and Other Cultures. The Bernard Revel Graduate School Conference*, New York 1990, 67–90; Leo Strauss, »On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching«, in: ders., *Isaac Abravanel. Six Lectures*, Cambridge 1937, 93–129; Ephraim E. Urbach, »Die Staatsauffassung des Don Isaak Abravanel«, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 81 (1937), 257–270; Hans-Georg von Mutius, *Der Kainiterstammbaum. Genesis 4/17–24 in der jüdischen und christlichen Exegese. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters nach dem Zeugnis des Don Isaak Ben Jehuda Abravanel*, Hildesheim/New York 1978.

¹⁰ Der Einfachheit wegen habe ich die Lutherübersetzung verwendet.

¹¹ *Perush al ha-tora* zu Ex. 18,13 (Ausgabe Jerusalem 1984, 157a); vgl. Netanyahu, *Abravanel*, (Anm. 9), 168 ff.

schreibt: »Jitro sagte zu Moses, er solle Leute auswählen, die zu Richtern ernannt werden sollten; Moses hingegen sagte dem Volk, es soll einige Leuten wählen, die zu ihrem Leiter werden sollten.«¹²

Dass Abravanel ein von anderen Humanisten nicht besonders hervorgehobenes demokratisches Prinzip in der venezianischen Republik akzentuiert, ist nicht zufällig: Er war realpolitisch ein Antimonarchist geworden. Das monarchische Prinzip wird von ihm kategorisch abgelehnt, weil es der Zäsur zwischen geistiger (*hanhaga ruhanit*) und weltlicher Macht (*hanhaga enoshit*) widerspricht. Die weltliche Macht bestehe aus Prinzipien demokratischer, aristokratischer und monarchischer Herkunft – und daher folgt er der sog. Mischtheorie des Polybios: Die Richter der Ortsräte werden gewählt, während der führende Rat aus der Aristokratie der Tugenden besteht. Abravanel zufolge fungiert der geistige Rat (Priester und Propheten) als eine Art Aufseher der weltlichen Macht, der König/Monarch wird vom aristokratischen und gewählten Rat in seiner Machtausübung begrenzt. Das Motiv der Abneigung dem König gegenüber hat seine Wurzeln zum einen in der Erfahrung – Abravanel wurde sowohl in Portugal als auch in Spanien von den Regierenden benutzt und fallengelassen –, zum anderen in einem religiös-biblischem Hintergrund. Das jüdische Denken in seiner Entwicklung hat immer eine antimonarchische Tendenz aufgewiesen, die auf die *Bücher Samuel* zurückgeht: Der einzige König ist Gott, der andere, weltliche König wurde vom Volk gewollt, das die Konsequenz tragen sollte und sich so der Gefahr der Idolatrie aussetzte. In seinem Kommentar zur Turmbau- und Sintflut-Erzählung entwickelt Abravanel diese Gedanken mit ihren extremen Konsequenzen weiter: Die Einheit, die die unten stehende Menschheit erzielen möchte, ist idolatrisch¹³; sie will Gott ersetzen und ihm ähnlich werden; daher wird das Menschengeschlecht der Turmbauer von Babel mit der Sprachverwirrung bestraft. Meines Wissens ist Abravanel der Erste, der einen Zusammenhang zwischen Götzendienst und Königtum gesehen hat. Die politische Macht eines Königs wird schon in der politischen Literatur des christlichen Mittelalters als Gegensatz zur religiösen Macht angesehen, die die Vollkommenheit des Regierens als eigenes Vorrecht betrachtete. Dantes Konzeption von »zwei Sonnen« im Himmel drückt aus, was Abravanel tadelt, nämlich die Tendenz der Gesellschaft zu einem harmonischen bipolaren Denken, das zwangsläufig auf Einheit hindeutet und daher dem Götzendienst des Turms zu Babel naheieffert.

¹² *Perush* zu Ex. 18,13 (fol. 31, col. 4); vgl. Netanyahu, *Abravanel* (Anm. 9), 168 ff.

¹³ Vgl. die in Anm. 9 erwähnten Studien von von Mutius und di Cesare.

Abraham Melammed ist der Meinung, Abravanel sei der einzige antimonarchische Gelehrte aus der Welt der jüdischen Renaissance gewesen. Diese Meinung ist zu einseitig. Abravanel ist der Einzige, der eine politische Theorie anbietet. Die anderen (bis Spinoza und Mendelssohn) bieten nur Beobachtungen über das Thema. Das Lob der Monarchie, das wir vom Mittelalter an immer häufiger finden, hat eine politisch-praktische Funktion. Die Juden wurden immer im Wechselspiel von weltlicher und religiöser Macht ausgenutzt. Insbesondere die Könige und die Fürsten, die der religiösen Macht und der Macht der Landeskammer widersprechen wollten, haben bestimmte Juden für ihre Geschäfte eingesetzt, um eine Minderheit, die die religiösen Gesetze nicht hielt, für bestimmte Funktionen zu benutzen, z. B. Geldverleih oder Steuereintreibung. Hayyim Yerushalmi hat diese jüdische Stellung zur Politik analysiert und dazu das kleine, wertvolle Buch *Diener von Königen und nicht Diener von Dienern* veröffentlicht.¹⁴ Dabei hat er sich mit der sogenannten *servitus judaeorum* beschäftigt, die z. B. in einigen Gebetssammlungen als Gebet für den König Ausdruck findet. Man muss aber hinzufügen, dass der Status als *servus* nicht mit dem als *captivus* zu verwechseln ist, der eher einem christlich-antijüdischen Klischee folgt: Denn *captivitas Judaeorum* bedeutet anfänglich nur die babylonische Gefangenschaft¹⁵, später beschreibt sie bei den Christen den Status der Juden nach der Zerstreuung.¹⁶

Das Lob des Königs dient also opportunistisch-apologetischen Zwecken, um den prekären Zustand zu entschuldigen, und darf nicht als

¹⁴ Yosef Hayyim Yerushalmi, *Diener von Königen und nicht Diener von Dienern. Einige Aspekte der politischen Geschichte der Juden* (Themen. Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, 58), München 1995.

¹⁵ Vgl. z. B. Flavius Iosephus, *transl. et retract. Hegesippi, Historiae libri V*, prol., § 1, 3; Hieronymus, *Commentarii in prophetas minores (Corpus Christianorum Latinorum, 76A)*: In Zachariam lib., 2, 6.

¹⁶ Zu verweisen ist auf einen Brief von Robert Grosseteste (Epistula 5: Eximiae dominae et in Christo carissimae, dominae Margaretae de Quinci), in dem er ausdrücklich die aktuelle Lage der Juden als *captivi* als Strafe für die »Ermordung« Christi deutet: »Interim autem dum idem populus Judaeorum in infidelitate permanens Christum mundi Salvatorem blasphematur, et ejus passionem subsannat, sub mundi principibus in justam poenam peccati sui tenebitur captivus. Debentque principes qui eos tenent captivos, ne occidantur defendere, et insimul, ne Christianos usuris opprimant, severissime prohibere; et ut de licitis manuum suarum laboribus victum sibi acquirant, provideant. Haec autem ultima Judaeorum captivitas: et tamen ne in hac captivitate occidi debeant, pluribus Scripturae locis prophetatur. Ad Cain namque qui gerit typum Judaeorum, cum occidisset fratrem suum Abel, qui gerit typum Christi, pro mundi salute a Judaeis occisi, dictum est: Nunc igitur maledictus eris super terram, [...]«. Der Text ist entnommen aus <http://www.grosseteste.com/Epistolae/5.htm>. Es handelt sich hierbei um eine virtuelle Edition der lateinischen Werke Robert Grossestes, die von James R. Ginther herausgegeben werden.

Ausdruck des politischen Denkens verstanden werden. Eine besondere Stellung dazu vertritt der Mantuaner Arzt Avraham Portaleone¹⁷, der die Gesellschaft in drei Kategorien bzw. Klassen unterteilt: Priester, Propheten und Volk. Der König wird auf die dritte Gruppe bezogen und gehört daher zu den niedrigsten Klassen überhaupt. Die Dreiteilung der Gesellschaft mag auf die typische Vorliebe für die Zahl Drei in der Renaissance verweisen, aber auch auf die mittelalterliche Unterteilung der Gesellschaft, die theologischen Prämissen folgte, wie Jacques Le Goff in *La naissance du Purgatoire* nahegelegt hat. Für Portaleone – wie früher auch für Abravanel – ist der Monarch eine sekundäre Figur, die sich der geistigen Welt unterstellen soll. Andere Akzente setzt der Rabbiner Simone, oder Simḥa, Luzzatto aus Venedig.

Simone Luzzatto: Identität im Kontext

Mehrmals muss der Rabbi Simon einen Blick auf die Basilica geworfen, mehrmals die Pferde der Quadriga von San Marco in Venedig beobachtet haben, die zunächst als Trophäe des Sieges gegen Konstantinopel, dann aber als triumphales Symbol der Macht Venedigs gedient hatte. Die Quadriga war das Werk des Phidias, eines der berühmtesten Bildhauer der griechischen Antike. Sie wurde 1204 nach Venedig transportiert. Napoleon schleppte sie 1797 nach Paris; sie wurde aber nach Napoleons Niederlage in Waterloo an Venedig zurückgegeben. Von daher pflegen die Venezianer zu sagen, dass sie das Symbol verfallender Reiche sei, erst Konstantinopel, dann Venedig und schließlich Paris.¹⁸

Ohne Zweifel hatte Rabbi Simon dabei an Titus' Triumph über die Juden Palästinas gedacht, bei dem die Menora als Zeichen des für immer gefallenen und politisch besiegt jüdischen Volkes gedient hatte.¹⁹ Venedig war zu Rabbi Simons Zeit nicht mehr die Furcht der Meere, die Unbesiegbare; Lepanto war deutlich erkennbar der letzte Sieg gegen den sogenannten Orient und leitete unwiderruflich den Verfall Venedigs ein. Die Stellung der Juden entsprach aber auch nicht der der Griechen,

¹⁷ Vgl. hierzu Alessandro Guetta, »Le mythe du politique chez les Juifs dans l'Italie des Cités«, in: Christoph Miething (Hg.), *Politik und Religion im Judentum (Romania Judaica, 4)*, Tübingen 1999, 119–131, und Gianfranco Miletto, »La rappresentazione dello Stato ideale negli Shilte ha-gibborim di Abraham ben David Portaleone«, in: *Annali di Studio dell'Esegesi* 18 (2001), 447–463.

¹⁸ Jan Morris, *The Venetian Empire*, New York 1980, 182–184.

¹⁹ Das Thema war hochbrisant in dieser Epoche. Es genügt, das Bild *Eroberung Jerusalems durch Kaiser Titus* (1638) von Nicolas Poussin (1594 [Les Andelys] – 1665 [Rom]) zu erwähnen, auf dem die Menora als Trophäe des Sieges deutlich in Erscheinung tritt.

die immer als venezianische Staatsbürger mit allen Ehren betrachtet wurden. Sie wurden vielmehr als Trophäe des christlichen Sieges über das Judentum herabgestuft und ins Ghetto eingeschlossen.

Dieser Geschichte des Leids zum Trotz schreibt Rabbi Simon Luzzatto im Geleitwort seines Werks *Discorso circa il Stato degl'Hebrei*:

[...] und wenn ein authentisches Fragment von einer veralteten Statue, falls von Phidias oder Lysippos geschaffen, vom neugierigen Antiquar nicht niedrig geschätzt wird, dann sollte man vor dem Fragment des antiken jüdischen Volkes keinen Abscheu haben, obwohl [das jüdische Volk jetzt] von Qualen verzehrt und vom langen Gefängnis verformt ist. Denn dieses Volk übernahm dem allgemeinen Dafürhalten zufolge vom höchsten Schöpfer die Regierungsform und die Lebensinstitutionen.²⁰

Die jüdische Identität ist bei Luzzatto eine geschichtliche Aufgabe der Erinnerung an die eigenen Wurzeln, aber auch die Suche nach der Stellung innerhalb der Gesellschaft. Sein Lob der jüdischen Wurzel ist nicht bloß einfache Apologie, sondern der Anfang des politischen Nachdenkens über die bittere Lage der Juden der Diaspora und die Voraussetzung für einen Vorschlag, sie zu verbessern. In dieser Hinsicht ist er Vorläufer von Menasse ben Israel und Moses Mendelssohn.

Simone Luzzatto lebte in Venedig und war 57 Jahre lang Rabbiner dieser Stadt.²¹ Er gehörte nicht zu den Gelehrten, die die ganze Halbinsel immer wieder bereisten und daher ihr Wissen in der Art eines »cross-pollination« propagierten.²² Sein Wissen war jedoch außerordentlich, wie sich aus direkten und indirekten Zitaten seiner Bücher eruieren lässt. Im Jahr 1638 veröffentlichte er ein 92 Seiten starkes, in Oktav gesetztes

²⁰ Simone Luzzatto, *Discorso circa il Stato de gl'Hebrei et in particolare dimoranti nell'inclita Città di Venetia*, Venedig 1638, 6v; Nachdr.: Bologna 1976 zusammen mit einem Artikel von R. Bachi über »La dottrina sulla dinamica delle città secondo Giovanni Bottero e secondo Simone Luzzatto« (1946).

²¹ Über Luzzatto und sein politisches Denken vgl. Abraham Melamed, »Simone Luzzatto on Tacitus. Apologetica and Ragione Di Stato«, in: Isadore Twersky (Hg.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Bd. 2, Cambridge, MA, London 1984, 143–170; ders., »English Travellers and Venetian Jewish Scholars. The Case of Simone Luzzatto and James Harrington«, in: Gaetano Cozzi, *Gli Ebrei e Venezia. Secoli XIV-XVIII. Atti del Convegno internazionale organizzato dall'Istituto di storia della società e dello stato veneziano della fondazione Giorgio Cini*, Milano 1987, 507–525; Benjamin Ravid, *Economics and Toleration in Seventeenth Century Venice. The Background and Context of the Discorso of Simone Luzzatto* (Monograph series. The American Academy for Jewish Research, 2), Jerusalem 1978; L. W. Roubey, »Simone Luzzatto's Discorso. An Early Contribution to Apologetic Literature«, in: *Journal of Reform Judaism* 28 (1981), 57–63; Bernard Septimus, »Biblical Religion and Political Rationality in Simone Luzzatto, Maimonides and Spinoza«, in: Isadore Twersky, Bernard Septimus (Hg.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, MA, London 1987, 257–283.

²² Vgl. Moshe Idel, »On Mobility, Individuals and Groups. Prolegomenon for a Sociological Approach to Sixteenth-Century Kabbalah«, in: *Kabbalah* 3 (1998), 145–173.

Buch mit dem italienischen Titel: *Discorso circa il Stato degl'Hebrei et in particular dimoranti nell'inclita città di Venezia* (»Rede über den Status der Juden und insbesondere derjenigen, die in der vortrefflichen Stadt Venedig wohnen«). Die Verwendung der italienischen Sprache verweist schon auf das Publikum, das er erreichen wollte. Er widmete sein Buch den »Amatori della Verità«, den Liebhabern der Wahrheit. Darin vergleicht er die Diaspora mit dem Säugling Moses, der, von der Tochter des Erzfeindes, des Pharaos, gerettet, zum Gesetzgeber wurde. Er wünscht sich, dass ein solcher Erfolg auch der »verlassenen Nachkommenschaft« (*derelitta prole*), die in Venedig ihre Geburt erleben konnte, beschert werden kann.

Der von einigen Historikern angeführte historische Grund, aus dem heraus Luzzatto seinen *Discorso* verfasst haben mag, ist die Gefahr einer unmittelbaren Vertreibung der Juden aus Venedig im Jahre 1635, nachdem sich einige Ghettabewohner an einem Raub von Waren inmitten von Venedig beteiligt hatten.²³ Das Buch erschien jedoch drei Jahre nach diesem Ereignis, weshalb es schwierig ist, es als unmittelbare Reaktion darauf zu deuten. Sicherlich spielt diese Episode darin auch eine Rolle, zumal Luzzatto sich auf die Tatsache bezieht, dass die Taten einiger jüdischer Krimineller auf keinen Fall als Zeichen der Haltung des gesamten Volkes gegenüber dem Fürst gedeutet werden dürfen.²⁴ Der venezianische Rabbiner möchte meines Erachtens diese Episode hinter sich lassen und stattdessen über den »Nutzen« des Judentums in der politischen Gesellschaft reden.

Der *Discorso* besteht aus achtzehn Beobachtungen. Im Vorwort des Buchs umreißt Luzzatto die Grundelemente seines politisch-empirischen Denkens und seine Vision der Lage der Juden in der Diaspora. Das jüdische Volk wird hier als integrierter Teil des Volks von Venedig bzw. der Welt definiert. Es sei wie die Atome von Demokrit, die die untere Welt bevölkern, die mit ihrem Dampf (*vapore*) die Sonne, den Mond und die anderen Gestirne ernähren. Alle zusammen bilden sie die *Via lactea*, die Milchstraße, »die uns als eine Zusammensetzung von winzig kleinen Sternen erscheint, jeder von ihnen unsichtbar, zusammen jedoch bilden sie einen Lichtstrahl«. Die Metapher, die er zur Beschreibung der Gesellschaft verwendet, hebt zwei Faktoren hervor: (1) Jeder Teil ist in

²³ Vgl. Moshe A. Shulvass, »A Story of the Misfortunes which Afflicted the Jews in Italy« (hebr.), *Hebrew Union College Annual* 22 (1949), 1–21. Vgl. hierzu aber Ravid, *Economics and Toleration* (Anm. 21), 10 ff.

²⁴ Luzzatto, *Discorso*, 5v–6r: »[...] & se conforme la condizione dell'humana fragilità si sonno trouati nella natione alcuni facinorosi, & scelerati, non perciò deue restare oscurato, & denigrato il candido affetto, che l'universale dell'hebrei tiene verso il suo Clementissimo Principe.«

die Gesellschaft integriert und nicht Fragment derselben; (2) jeder Teil trägt lediglich dann zum Allgemeinwohl bei, wenn er eine Aufforderung von außen erhält. Für das erste Prinzip hat er die Lage der Juden vor Augen, aber auch die der Ausländer, die, wie wir sehen werden, für ihn zur Zersetzung der Macht Venedigs beitragen. Das zweite Prinzip folgt der Logik der menschlichen Ernährung, mit der er die Logik der Öffnung der Märkte zu erklären versucht. Auf diese Weise leitet er in das Hauptthema seiner Abhandlung ein: die Stellung der Juden und ihre Notwendigkeit für ein Anwachsen der Staatsfinanzen. Seine Logik ist glasklar, wie aus dieser Metapher hervorgeht:

[...] So unser Magen: Wenn er unter Nahrungsmangel leidet, ernährt er sich zum Schmerzen und Leiden der anderen Körperteile von zugehörigen Körpersäften. Umgekehrt verhält er sich, wenn er von Essenmenge gefüllt wird: Nicht nur unterlässt er die Verwüstung, sondern auch das Verzehren anderer Teile. Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der Vielfalt von Zoll- und Frachtsätzen, die das Volk nicht nur von Steuern und Abgaben befreit – da es ja verpflichtet ist, die Verbindlichkeiten und Nöte des Fürsten zu begleichen –, sondern ihm aus der Fülle der öffentlichen Finanzen auch keinen geringen Nutzen verschafft.²⁵

Der Magen wird hier – nach damaligen medizinischen Erkenntnissen – als ein Organ betrachtet, das sich von seinen selbst produzierten Körpersäften ernährt, falls er zu wenig oder gar keine Nahrung zu sich nehmen kann. Auf diese Weise zerstört er sich selbst. Im Regelfall, wenn er ausreichend Nahrung bekommt, unterlässt er die eigene Verwüstung und die Zerstörung anderer nützlicher Körperteile (wie etwa der sogenannten Gefäße der Körpersäfte). So geschieht es auch mit der Gesellschaft: Die Fülle der öffentlichen Finanzen, die man mit Handeltreiben und nicht mit Steuererheben erreicht, kommt allen zugute, auch und insbesondere dem Volk, das sich nicht (mehr) verwüstet und andere Teile der Gesellschaft verzehrt. Die Gefahr einer Rebellion gegen die Autorität wird also auf diese Weise gebannt.

Die Metapher des Magens erinnert an das Gleichnis des Menenius Agrippa, der die *plebs romana*, das römische Volk, das sich gegen den Senat erhob, vom Nutzen des Zusammenlebens durch das Beispiel des Körpers überzeugen wollte, der nur lebt, wenn er zusammengehalten wird, und in dem jeder Körperteil seine Funktion erfüllt. In der Rezeption dieses politischen Topos des Titus Livius im 17. Jahrhundert wird der Akzent auf den Blutkreislauf verschoben und dieser als Beispiel eines wirtschaftlichen Austausches zwischen den verschiedenen Körperteilen

²⁵ Luzzatto, *Discorso*, 7v.

gedeutet. Im Jahr 1601 schrieb Francis Bacon seinen *Essay Of Empire*, in dem er folgende Ideen²⁶ vertritt: »For their *Merchants*; They are *Vena porta*²⁷; And if they flourish not, a Kingdome may have good Limmes, but will have empty Veins, and nourish little. Taxes, and Imposts upon them, doe seldom good to the *Kings* Revenew; For that that he winnes in the Hundred, he leeseth in the Shire; The particular Rates being increased, but the totall Bulke of Trading, rather decreased.«²⁸

Die Ein- und Ausfuhrzölle für die britischen Kaufleute erzielten Bacon zufolge selten etwas Gutes, denn obwohl sie momentan die Gier der Politiker befriedigen, weil diese sich über mehr Steuereinnahmen freuen können, reduziert sich auf Dauer das gesamte Volumen von Import und Export, und damit werden auch die Steuereinnahmen gemindert. Das ist eine allgemeine ökonomische Wahrheit, die auch die heutige Politik beschäftigt: Erhöhte und vermehrte Steuern kürzen das Investitionspotential und im Endeffekt auch den erhofften Steuerertrag. Anders verhält es sich mit Zollgebühren für ausländische Waren, die von den Importeuren gezahlt werden sollen: Diese vermehren die Steuermenge des Staates, was die gesamte Literatur dieser Periode und auch Luzzatto vertreten.

Dieser lehnt eine Staatsökonomie ab, die von Steuern und Abgaben lebt, auch wenn diese erforderlich sind, weil sie eine Republik nicht bereichern, wie auch ein Körper sich nicht davon ernähren kann, dass er sein eigenes Fleisch frisst: Die Nahrungsaufnahme gibt jedem Körperteil das Notwendige zum Leben und Gedeihen. Als Beispiel einer ethisch verwerflichen Staats- und Steuerauffassung erwähnt Luzzatto die Römer, die »sogar die Exkremete mit einer Steuer belegten« und bei denen des Weiteren »auch die schändlichen und obszönen Berufe ihren Beitrag zur Finanzierung des Staates leisteten, weshalb auch die Prostituierten und anderen Ehrlosen einen Teil ihres verwerflichen Gewinns abgaben«. Alle diese schändlichen Abgaben, darunter auch die Kopfsteuer, wurden von der Republik Venedig verworfen: »Sie pflegte das menschliche Tun zu besteuern und nicht sein Leben; Laster zu bestrafen und nicht davon zu profitieren«.

So haben wir alle Ingredienzien, die das politische Rezept Luzzattos beinhaltet: (1) Die Juden bilden einen integrierten Bestandteil der

²⁶ Die Nähe der Ideen Bacons zu Luzzatto ist so erstaunlich wie unerforscht. Für einen ersten Überblick vgl. meinen Aufsatz »Economic and Social Arguments« (vgl. oben Anm. 1).

²⁷ Die *vena porta* oder Pfortader ist eine Ader, die das venöse Blut aus dem Großteil der Verdauungsorgane sammelt und der Leber zuführt.

²⁸ Francis Bacon, *The Essayes or Counsels, Civill and Morall*, hg. v. Michael Kiernan, Oxford 2000, 62.

Republik Venedig und der anderen Staaten. (2) Die Marktwirtschaft, die sich am Import (und Export) ausländischer Waren orientiert, ist ein gesunder Magen der Gesellschaft. (3) Die Republik Venedig ist auf eine ethische Grundlage gebaut.

Auf diese Prämissen folgen bei Luzzatto einige Beobachtungen über die Nützlichkeit der Geschäfte; in Wirklichkeit behandelt er aber nur das Geschäft, das von Juden betrieben wird. Er definiert die Gesellschaft als »Verbindung von wechselseitigen Notwendigkeiten oder Gefälligkeiten und gegenseitigen Geschäften über Fülle oder Mangel« (»accoppiamento di reciproci bisogni, ouvero piaceri, & vicendeuole contrattatione di abbondantie, & penurie«), gemeint ist die gegenseitige Befriedigung gemeiner Nöte oder Gewährung von Gefälligkeiten und die Vermarktung aufgrund von Angebot und Nachfrage. Luzzatto beginnt seine Abhandlung mit einem Rückgriff auf Demokrits Lehre von den Atomen, die sich hier deutlich auf die aristotelische und stoische Lehre der Gesellschaft auf der Basis des gemeinen Wohles bezieht, hierin einer eudämonistischen These folgend. Die Befriedigung gegenseitiger Bedürfnisse impliziert zwangsläufig das freie Handeln. So wird die Gesellschaftslehre auf die Markterfordernisse angewendet. Es ist jedoch keine rein marktwirtschaftliche Theorie, die der Rabbiner aus Venedig entfaltet. Er sagt ausdrücklich, dass »mit der Überführung von Waren auch Sitten, Künste, Lehren und dasselbe Menschheitsverständnis getragen werden«. »Die griechische Kultur«, fährt er fort, »hat als Pädagogen die Kaufmänner von Tyrus gehabt.« Mit dieser Bemerkung schneidet er das Hauptthema seiner Abhandlung an: die Bedeutung der (jüdischen) Kultur. Eine Kultur kann sich aufgrund zweier Kräfte erhalten: der inneren kulturellen oder der eigenen politisch-militärischen Kraft. Für die letztgenannte ist Rom ein Beispiel, für die erstgenannte Griechenland. Israel hat sich bis zur Zerstörung des Tempels in beiden ausgezeichnet. Nach der Zerstörung des jüdischen Staates durch die Römer blieb den Juden lediglich der Weg kultureller Existenz. Jede Nation – hierin folgt er einem Interpretationsmuster Machiavellis – folgt einem Zyklus von Entstehung, Klimax und Vergehen. Für einige stellt die Zeit des Vergehens auch den ersten Augenblick der Wiedergeburt dar, wie bei der Asche des Phönix. Die jüdische Nation hat in der Diaspora die Kraft gefunden, die zur Existenz und Identität beigetragen hat, die ihrerseits ihren Überlebensgrund ausmacht. Hier interpretiert Luzzatto die jüdische Geschichte wieder mit einer Kategorie Machiavellis: der Notwendigkeit (*necessitas*):

Die Menschen klagen darüber, dass die Natur sie mehr als die anderen unvernünftigen Tiere mit Nöten und Bedürfnissen beladen hat. Allerdings klagen sie ohne Grund, weil das Elend (*indigenza*) und die Notwendigkeit die wahren Beweggründe und Anstöße zu den Entdeckungen ausgezeichnete Künste sind, die das Menschengeschlecht veredeln.

Was von der jüdischen Nation übrigbleibt, ist ihre Kultur, die die Juden verbreiten. Was die Politik anbelangt, so bildet sie nicht nur den Ursprung – hier übernimmt er die jüdische Apologetik von Abravanel –, sondern auch die Rettung vor der schon einsetzenden Dekadenz. Er sieht in Venedig weniger die Institutionen als Ursache seiner einstigen Größe als vielmehr die Logik der Marktwirtschaft. Nun hat sich das jüdische Volk in eben dieser Kunst ausgezeichnet. Seine Doppelnatur, als Bürger und gleichzeitig als Nicht-Christen, macht aus ihnen eine besondere Gattung an sich, der erlaubt war, Geschäfte mit orientalischen Partnern zu machen – daher wurden sie als *la Morea* bezeichnet –, das Kapital jedoch blieb immer in der Stadt Venedig.

Ausblick

Das Buch Luzzattos, das dem Dogen und seinen Ministern gewidmet wurde, erhielt keine offizielle und meines Wissens auch keine inoffizielle Antwort von den politischen Adressaten. Sein Werk wurde zunächst von der antijüdischen Polemik scharf angegriffen. Drei Jahre nach dem Erscheinen des *Discorso* veröffentlichte Melchiorre Palontrotti eine direkte Antwort mit dem Titel *Breve Risposta a Simone Luzzato* (Rom 1641).²⁹ Einige Jahre später veröffentlichte Giulio Morosini, der jüdische Konvertit Samuel Nahmias, weitere Argumente gegen Luzzatto in seiner *Vita della fede* (Rom 1683).³⁰ Menasse ben Israel übernahm Luzzattos Ideen in seinem *De fidelitate et utilitate Judaicae gentis libellus anglicus*. Menasse verwendet ähnliche, manchmal fast wörtlich übereinstimmende Argumentationen, ohne jedoch den Autor zu erwähnen.³¹ Der Amsterdamer plädiert mit

²⁹ Über Palontrotti als antijüdischen Polemiker vgl. Giulio Busi, »La Breve raccolta (Venezia, 1649) del polemista antiguidaico Melchiorre Palontrotti«, in: *Annali di Ca' Foscari* 24.3 (1985), 1–19; über die Antwort auf Luzzatto vgl. Benjamin Ravid, »Contra Judaeos in 17th Century Italy. Two Responses to the Discorso of Simone Luzzatto by Melchiorre Palontrotti and Giulio Morosini«, in: *Association for Jewish Studies Review* 7/8 (1983), 301–351.

³⁰ Vgl. hierzu Ravid, »Contra Judaeos« (Anm. 29), 328 ff.

³¹ Vgl. hierzu Ravid, »How Profitable the Nation of the Jews Are«. The »Humble Addresses« of Menasseh ben Israel and the »Discorso« of Simone Luzzatto«, in: Jehuda Reinharz, Daniel Swetschinski (Hg.), *Mystics, Philosophers, and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in Honor of A. Altman*, Durham, NC 1982, 159–180.

seiner *Petitio* dafür, dass die Juden nach mehr als drei Jahrhunderten wieder in England siedeln können. Luzzatto versuchte hingegen, einer möglichen Vertreibung aus Venedig entgegenzutreten. Der englische Deist John Toland erwähnt die Argumente Luzzattos und nennt ihn in seinem 1714 veröffentlichten Plädoyer für die *Naturalization of the Jews in Great Britain and Ireland* explizit beim Namen.³² Auch Johann Gottfried Herder scheint die Argumentation Luzzattos zu kennen.³³

Moses Mendelssohn hat zumindest durch Menasses *Libellus* die Ideen Luzzattos kennengelernt, denn er ließ Menasses *Petitio* 1782 ins Deutsche übertragen. Der Dessauer hat mit Luzzatto viel gemeinsam, zumindest was sein philosophisches Anliegen betrifft: Luzzatto veröffentlichte 1651 in Venedig sein philosophisches Hauptwerk *Socrate ovvero dell'humano sapere esercizio sergiocoso di Simone Luzzatto Hebreo Venetiano opera nella quale si dimostra quanto sia imbecile l'humano intendimento, mentre non è diretto dalla divina rivelatione*³⁴, ein in den nachfolgenden Generationen ziemlich unbekannt gebliebenes Buch, das rein philosophisch war, ohne auf die Natur der jüdischen Tradition einzugehen. Im Titel erwähnt er nur, dass der Autor venezianischer Jude ist. Der Kampf um die intellektuelle Anerkennung in der *respublica philosophica et christiana* findet hier seine erste tatkräftige Formulierung. Mendelssohn wird diese Aufgabe weiterführen.

Eine merkwürdige Rezeption erfuhren Luzzattos Ideen schließlich zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Im Jahre 1911 stellte Werner Sombart kategorisch fest, dass das Judentum und nicht der »Puritanismus« zur Gestaltung des modernen Kapitalismus beigetragen habe. Sein Buch, das sein Entstehen Max Webers Anregungen zum modernen Kapitalismus verdankt, soll dem Leser das Problem vor Augen stellen, dass, »[...]« Weber dem Puritanismus zuschreibt, schon lange vorher und später in erhöhtem Maße von dem Judentum geleistet sei; ja: ob das, was wir Puritanismus nennen, in seinen Wesenszügen nicht eigentlich Judentum

³² Vgl. hierzu Isaac E. Barzilay, »John Toland's Borrowings from Simone Luzzatto. Luzzatto's Discourse on the Jews of Venice (1638) the Major Source of Toland's Writing on the Naturalization of the Jews in Great Britain and Ireland (1714)«, in: *Jewish Social Studies* 31 (1969), 75–81.

³³ Vgl. Johann Gottfried Herder, »Bekehrung der Juden«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Stuttgart 1844, 680, erwähnt von Barzilay, »Toland« (Anm. 32), 52, Anm. 134.

³⁴ Vgl. hierzu David B. Ruderman, »Science and Scepticism. Simone Luzzatto on Perceiving the Natural World«, in: ders., *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven, London 1995, 161–184; Ariel Viterbo, »La mitzwàh di studiare le scienze nell'opera di Rav Simchah (Simone) Luzzatto«, in: *Segulat Israel* 4 (1997), 54–67; ders., »Socrate nel ghetto. Lo scetticismo mascherato di Simone Luzzatto«, in: *Studi Veneziani* 38 (1999), 79–128.

sei.«³⁵ Zur Untermauerung seiner These stützt sich Sombart weder auf die ausgedehnte jüdische Diskussion über die Legitimität von Zinsdarlehen bei Juden und Nichtjuden noch auf eine grundlegende Analyse historischer Fakten und ökonomischer Daten, vielmehr auf die »Natur der jüdischen Religion.«³⁶ In seinen Argumentationen folgt er indirekt den Ideen Luzzattos, den er namentlich kannte³⁷: Die Juden seien für den Markt und damit auch für den Kapitalismus geschaffen.

Dass Sombarts These von der Entstehung des modernen Kapitalismus aus dem »Geist der jüdischen Religion« nicht beweiskräftig genug sein konnte und einen bedenklichen Umgang mit den Quellen aufwies, braucht hier nicht eigens nachgewiesen und hervorgehoben zu werden. Widerspruch und harsche Kritik bekam er von der zeitgenössischen Wissenschaft³⁸, die sein Buch als unwissenschaftlich betrachtete und »voll von Frivolitäten« sah.³⁹ Die hier antisemitisch zu verstehende Vorstellung vom kapitalistischen Geist der Juden entstand aus dem logischen Fehlschluss, dem zufolge die Tatsache, dass die Juden Geld auf Zins zu verleihen pflegten, bedeutet, dass sie Geld verleihen wollten. Man unterstellt hier eine typologische Disposition des Charakters und argumentiert dann mit einem gefährlichen Zirkelschluss, den man leider auch bei der sogenannten Begabung des Judentums zur Medizin wiederfindet: Der Jude – man beachte den bestimmten Artikel – wird als Arzt, Physiker, Mathematiker, Botaniker oder Finanzmann historisch wahrgenommen und daraus auf das Wesen der jüdischen Kultur geschlossen, was schon allein vom Gebrauch des Wortes »Wesen« her als bedenklich gelten sollte. Gehört die naturwissenschaftliche Neigung und Begabung der Juden zu ihrer Wesenheit? So philosophisch oder kulturbezogen, oder auch an den Haaren herbeigezogen, diese Frage

³⁵ Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig 1911, 226.

³⁶ Zur einer Analyse von Sombarts Thesen vgl. Paul R. Mendes-Flohr, »Werner Sombart's *The Jews and Modern Capitalism*. An Analysis of its Ideological Premises«, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 21 (1976), 87–107; vgl. Herbert Frankel, *Modern Capitalism and the Jews. Lecture held at the Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies*, Oxford 1983; Stefan Rohrbacher, »Über das Fortwuchern von Stereotypvorstellungen in der Geschichtswissenschaft«, in: Johannes Heil, Bernd Wacker (Hg.), *Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition*, München 1997, 235–252; Hartmann Tyrell, »Kapitalismus, Zins und Religion bei Werner Sombart und Max Weber«, in: ebd., 189–216.

³⁷ Er erwähnt ihn in Kap. 6, Anm. 20: Er fügt hinzu, dass die von Luzzatto gelieferten Daten nicht allzu ernst zu nehmen seien.

³⁸ Vgl. Julius Guttman, »Die Juden und das Wirtschaftsleben«, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 36 (1913), 149–212; schon ders., »Die wirtschaftliche und soziale Bedeutung der Juden im Mittelalter«, in: *Monatsschrift zur Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 51 (1907), 257–290, hier 284 f.

³⁹ Lujo Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, München 1916, 159 f., erwähnt von Rohrbacher, »Stereotypvorstellungen«, 235, Anm. 2.

verstanden werden kann oder darf, manifestiert sie doch die immer wiederkehrende menschliche Tendenz, von der geschichtlichen Entwicklung – aus der Kontingenzt – auf einen angenommenen Charakter – also etwas Wesenhaftes – logisch fehlerhafte Schlussfolgerungen zu ziehen, was die Scholastiker in der Formel *post quod ergo propter quod* zusammengefasst haben.

Luzzatto bietet in seinem Lob der Stadt Venedig eine alternative Lesart der jüdischen Geschichte an. Die Ökonomie stellt einen Beweggrund der Gesellschaft dar, während der Friede eine Voraussetzung ist. Das hat weniger mit dem Wesen eines Volkes zu tun als vielmehr mit seiner praktisch-empirischen Einstellung, die sich aus der Notwendigkeit heraus ergibt: Da man aus der Not eine Tugend macht, oder besser: Da die Not zur *raison d'être* des Tuns wird.

SIGRID WEIGEL, Prof. Dr. Dr. h. c., seit 1999 Direktorin des *Zentrums für Literatur- und Kulturforschung* Berlin, Professorin an der TU Berlin. Sie hat in Hamburg, Zürich und Berlin gelehrt, war in der Leitung des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen und Direktorin des Einstein Forums. Forschungsprojekte zu: Dialektik der Säkularisierung; Genealogie, Erbe, Generation; Europäische Kulturgeschichte des Wissens; Publikationen u. a. zu Heine, Warburg, Benjamin, Arendt, Bachmann, Susan Taubes, Gedächtnistheorien, Bildwissenschaft. Jüngste Publikationen: *Genealogik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften* (2006), *Walter Benjamin: Die Kreatur, das Heilige, die Bilder* (2008), *Grammatologie der Bilder* (im Druck).

Bildnachweise:

Einführung und Cover Anu Tuominen, *Caryatid* (2001)

Andronikashvili: Anonymus, aus Camille Flammarion, *L'atmosphère: météorologie populaire 1888*. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Braese: Auf den französischen Schlachtfeldern des Krieges 1914/18. Joseph Roth an einer Bahntrasse. Fotografien, 1926, verschiedene Formate, zumeist 60 x 87 mm Leo Baeck Institute New York: J. Roth Coll. V. 2b (1840) 77, 85. Reproduktion, Originale. Serie von Fotografien, aufgenommen während einer Reise zu den Schlachtfeldern des 1. Weltkrieges an der Somme, Frankreich, 1926, in: Joseph Roth 1894-1939. Ein Katalog der Dokumentationsstelle für neuere österreichische Literatur zur Ausstellung des Jüdischen Museums der Stadt Wien 7. Oktober 1994 bis 12. Februar 1995, Wien 1994, S. 106.

Gasche: Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Erstausgabe. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Kisoudis: Patriarch Gennadios und Sultan Mehmet II. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Lebovic: Aïm Deüelle Lüski. *Sidney Ali's ruins, from the series: The Principle of the Least Action, pictures with 1kb*, Tel Aviv, 2006. Mit freundlicher Genehmigung des Künstlers. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Maisuradze: Irakli Toidze, *MutterHeimat ruft!* (1941). Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Petzer: Krim, *Schloss Schwalbennest*. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Kempe: *The Buccaneers of America: A True Account of the Most Remarkable Assaults Committed of Late Years Upon the Coasts of the West Indies by the Buccaneers* (1684) Titelseite

Tröbst: *Die Lage des Königreichs Polen im Jahr 1773*. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Veltri: *Venezia*, Georg Braun; Frans Hogenberg: *Civitates Orbis Terrarum*, 1572 Weigel (1), *Mittelmeer und Schwarzes Meer*, Karte. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Weigel (2): *Goethe-Schiller-Denkmal in Weimar*. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv