



LOEWE

Exzellente Forschung für
Hessens Zukunft

www.konfliktloesung.eu

**LOEWE-SCHWERPUNKT
„Außergerichtliche und gerichtliche Konfliktlösung“**

**LOEWE Research Focus
"Extrajudicial and Judicial Conflict Resolution"**

Arbeitspapier/Working Paper

15 (2014)

**Das Ideal des alttestamentlichen Gemeinwesens im politischen
Denken der Frühen Neuzeit:
konfessionelle und transkonfessionelle Aspekte**

urn:nbn:de:hebis:30:3-329000

Markus M. Totzeck

Markus M. Totzeck
Universität Heidelberg
Theologische Fakultät
markus.totzeck@wts.uni-heidelberg.de

Das Ideal des alttestamentlichen Gemeinwesens im politischen Denken der Frühen Neuzeit: konfessionelle und transkonfessionelle Aspekte

In der Geschichtsforschung ist zuletzt betont worden, dass das 17. Jahrhundert als „das biblischste aller europäischen Jahrhunderte“¹ gelten könne. Verschiedene Tendenzen in der Frühneuzeit-Forschung der letzten Jahre und Jahrzehnte ließen dann auch auf unterschiedliche Weise die kulturmächtige Bedeutung der Bibel im politischen Denken des 16. und 17. Jahrhunderts in den Mittelpunkt treten.² Dass dabei für das Alte Testament eine gewichtigere Rolle gegenüber dem zweiten Teil der christlichen Bibel, dem Neuen Testament, festgestellt wurde, liegt zunächst auf der Hand. In nicht immer reflektierter Weise wird dabei oft allgemein von einem Theokratie-Denken gesprochen.³ Mit dem umfangreichen Gesetzkorpus aus den ersten fünf Büchern Moses, dem Pentateuch, und daneben vor allem seinen Geschichtswerken bietet das Alte Testament zunächst einmal weit mehr geschichtliche und rechtliche Bezüge für das politische Denken als das Neue Testament. Doch sind auch hier Differenzierungen in der Forschung getroffen worden: In ihrer Einleitung zur Aufsatzsammlung *Das jüdische Erbe Europas* (2005) beschreiben die Herausgeberinnen Eveline Goodman-Thau und Fania Oz-Salzberger, zu welchen entscheidenden Veränderungen es in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gekommen sei:

„Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, als die Puritaner anfangen, neue politische Ideen aus der Bibel herauszulesen, bis ungefähr 1710, als die frühe Aufklärung ihren Angriff gegen den neuen Dämon des ‚frommen Aberglaubens‘ begann, spielte das Alte Testament eine gewisse Rolle in den meisten Diskussionen um den guten Staat, um die ideale Regierungsform und um die richtigen Beziehungen zwischen Regierenden und Subjekten [...]. Die Politisierung der Hebräischen Bibel und ihre Anwendung auf das moderne Freiheitsgedankengut war ein Projekt der Protestanten der zweiten und dritten Generation und insbesondere der Calvinisten.“⁴

Die Einschätzungen Goodman-Thaus und Oz-Salzbergers stimmen mit einigen Erträgen der Erforschung des sog. politischen Hebraismus überein, die vor allem die Bedeutung jüdischer

¹ Eveline Goodman-Thau/Fania Oz-Salzberger, Tradition und Säkularisierung im Zeitalter der Kulturkritik. Zur Frage der Mosaischen Entscheidung, in: dies. (Hg.), *Das jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität*, Berlin/Wien 2005, 13-39, hier zit.: 36.

² Vgl. zuletzt insbesondere Andreas Pečar/Kai Trampedach, *Der „Bibilizismus“ – eine politische Sprache der Vormoderne?*, in: dies. (Hg.), *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne* (Historische Zeitschrift. Beih. N.F., Bd. 43), München 2007, 1-18 und die Auswahl an Aufsätzen in diesem Band. Einen Überblick bietet ebenfalls Lea Campos Boralevi/Diego Quaglioni (Hg.), *Politeia Biblica*, Florenz 2003. Einen anderen Ansatz, der sich vor allem auf die Auslegungsgeschichte der Bibel und einzelne Akteure im politischen Denken konzentriert, entwickelt Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 4 Bde., München 1990-2001.

³ Der eigentliche Begriff Theokratie (θεοκρατία) geht auf Josephus (um 94 n.Chr.) zurück und taucht nach den eingehenden Untersuchungen Wolfgang Hübners in der Frühen Neuzeit wieder 1614 in der Schrift *De republica Hebraeorum libri III. Petrus Cunaeus'* auf, die weiter unten behandelt wird (vgl. Wolfgang Hübner, Dossier: Texte zur Theokratie, in: Jacob Taubes [Hg.], *Religionstheorie und politische Theologie*, 3 Bde., Bd. 3: Theokratie, München u.a. 1987, 78-126, hier: 79). Vgl. auch die übrigen Beiträge in diesem Band und die neueren Arbeiten in: Kai Trampedach/Andreas Pečar (Hg.), *Theokratie und theokratischer Diskurs. Die Rede von der Gottesherrschaft und ihre politisch-sozialen Auswirkungen im interkulturellen Vergleich* (Colloquia historica et theologica, Bd. 1), Tübingen 2013.

⁴ Goodman-Thau/Fania Oz-Salzberger, Tradition und Säkularisierung, 35f.

Quellen auf dem Weg in die Moderne und hin zur modernen Staatlichkeit festhalten.⁵ Auch hier spielt das Ideal des alttestamentlichen Gemeinwesens eine wesentliche Rolle. Im Vordergrund steht eine stärkere Erarbeitung des jüdischen Erbes, wobei auch konfessionelle Bezüge in der Frühen Neuzeit, wie im obigen Zitat zu sehen, nicht ausgeblendet werden.

Im Folgenden werde ich mich dem Thema der Idealisierung des alttestamentlichen Gemeinwesens auf einem anderen Weg annähern: Ich schlage dazu einen bibelhermeneutischen Ansatz vor, um zu hinterfragen, auf welche Weise Autoren der Frühen Neuzeit auf das Ideal des alttestamentlichen Gemeinwesens zu sprechen kamen. Um die Diskurse bzw. die betreffenden Quellen eingrenzen zu können, werde ich mich auf Texte beschränken, die bereits in ihren Titeln und Paratexten auf eine Idealisierung des alttestamentlichen Gemeinwesens hinweisen. Hierzu kann nur ein kurzer Überblick erfolgen (Teil II.). Ein vorhergehender kürzerer Abschnitt (Teil I.) soll auf den größeren Rahmen dieser Diskurse verweisen sowie Voraussetzungen und Veränderungen der biblischen Orientierung im politischen Denken des 16. und 17. Jahrhunderts skizzieren. Der eigentliche Schwerpunkt wird im Folgenden aber auf den konfessionellen und transkonfessionellen Aspekten liegen. Die Frage nach der Bedeutung der Konfessionen bei der Formierung des frühmodernen Staates ist in der Frühneuzeit-Forschung seit längerem verbunden mit dem viel diskutierten Konfessionalisierungsparadigma.⁶ Dieses ist in den letzten Jahren bewusst neben der vorgebrachten Kritik auch um Fragestellungen erweitert worden.⁷ Für die vorliegende Untersuchung kommen dabei vor allem folgende Fragen in Betracht: Welche Rolle spielen die Konfessionen, welche Einflüsse überschreiten gerade die Konfessionen

⁵ Vgl. Adam Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment (Ideas in Context, Bd. 66)*, Cambridge/New York u.a. 2004 (Neudr. d. Ausg. 2003), 42-57; Kalman Neuman, *Political Hebraism and the Early Modern 'Respublica Hebraeorum': On Defining the Field*, in: *Hebraic Political Studies* 1,1 (2005), 57-70; François Laplanche, *Christian Erudition in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Hebrew State*, in: *Hebraic Political Studies* 3,1 (2008), 5-18. Die zuletzt genannte Zeitschrift *Hebraic Political Studies* hat sich seit 2005 zum führenden Publikationsorgan dieses Forschungsstrangs entwickelt. Vgl. ebenfalls die weiteren Beiträge in Gordon Schochet/Fania Oz-Salzberger u.a. (Hg.), *Political Hebraism. Judaic Sources in Early Modern Political Thought*, Jerusalem 2008 sowie Sina Rauschenbach, „De Republica Hebraeorum“. Geschichtsschreibung zwischen „hebraica veritas“ und Utopie, in: *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte* 26,1-2 (2004), 9-35.

Die Grundlagen für eine Erforschung der historischen Idealvorstellungen vom jüdischen Gemeinwesen im politischen Denken der Frühen Neuzeit wurden vor allem durch Lea Campos Boralevi gelegt (vgl. dies., *Per una storia della Respublica Hebraeorum come modello politico*, in: Vittorio Ivo Comparato/Eluggero Pii [Hg.], *Dalle 'Repubbliche' elzeviriane alle ideologie del '900. Studi di storia delle idee in età moderna e contemporanea*, Florenz 1997, 17-33). Ihr Ansatz unterscheidet sich letztlich doch von der Forschung zum politischen Hebraismus, weil der politische Modellcharakter des historischen jüdischen Gemeinwesens mehr in den Mittelpunkt rückt als das konkrete Verhältnis zum Judentum oder den jüdischen Quellen. Vgl. außerdem Guido Bartolucci, *La repubblica ebraica di Carlo Sigonio. Modelli politici dell'età moderna (Istituto nazionale di studi sul rinascimento. Studi e testi, Bd. 47)*, Bologna 2007.

⁶ Heinz Schilling definiert Konfessionalisierung wie folgt: „Konfessionalisierung‘ meint einen gesellschaftlichen Fundamentalvorgang, der das öffentliche und private Leben in Europa tiefgreifend umpflügte, und zwar in meist gleichlaufender, bisweilen auch gegenläufiger Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates und mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft, die anders als die mittelalterliche Gesellschaft nicht personal und fragmentiert, sondern institutionell und flächenmäßig organisiert war“ (Heinz Schilling, *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: *Historische Zeitschrift* 246 (1988), 1-45, hier zit.: 6. Vgl. ebenfalls Wolfgang Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977), 226-252; ders., *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 10 (1983), 257-277.

⁷ Vgl. hierzu die Beiträge in Kaspar von Greyerz/Manfred Jakobowski-Tiessen u.a. (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 201)*, Heidelberg 2003. Zum Phänomen der Transkonfessionalität vgl. die Einleitung zu dem Band von Thomas Kaufmann, aaO., 11f.

(z.B. Verhältnis von Judentum und Christentum, fehlende konfessionalisierende Tendenzen in humanistischen Kreisen) bei der Idealisierung des alttestamentlichen Gemeinwesens? Um die Bedeutung dieser Fragen einleitend noch einmal vor dem Hintergrund gegenwärtiger Forschungen zu unterstreichen, seien zwei Beispiele angeführt:

In der deutschen Politikforschung hat sich gerade in Bezug auf die biblisch-christliche Orientierung in der Frühen Neuzeit die sog. *politica Christiana* als ein Schlüsselbegriff etabliert.⁸ Damit gemeint ist eine *traditionale* Orientierung an „ethisch gutem Handeln, d.h. einem Handeln im Sinne der Schöpfungsordnung“, die als ein „gesamteuropäischer Wissensbestand“ *unterschiedslos* der Konfessionen existiert habe.⁹ Vor dem Hintergrund der *politica Christiana* läge es nahe, das Ideal des alttestamentlichen Gemeinwesens im politischen Denken der Frühen Neuzeit mit einem in der christlichen Tradition verhafteten Ordnungsdenken in Verbindung zu bringen, das noch selbst in der Frühen Neuzeit Ab- und Auflösungserscheinungen zeitigte.¹⁰ Dabei stünde die transkonfessionelle, nämlich christliche, Orientierung eindeutig im Vordergrund.

Dem gegenüber stehen Forscher, die dafür plädieren, dass gerade *mit* der Bibel der Weg in die Moderne im politischen Denken beschritten wurde. Dies ist zuletzt vor allem in dem schon genannten Forschungsbereich des politischen Hebraismus für die Frühe Neuzeit betont worden. Viel diskutiert wurde dabei die 2010 erschienene Monographie *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought* Eric Nelsons.¹¹ Wie bereits der Titel andeutet, ist das Buch breit angelegt und fordert seinen Beitrag für die *gesamte* Geschichte des frühmodernen politischen Denkens ein.¹² Widerlegen will Nelson den traditionellen Narrativ in der Geschichte des politischen Denkens, dass das Aufkommen moderner Staaten im Westen als ein Prozess der Säkularisierung, genauer einer Loslösung vom Zeitalter der „politischen Theologie“ im 17. Jahrhundert, zu gelten habe.¹³ Gerade nicht gegenüber, sondern *mit* der Hebräischen Bibel bzw. den Bezügen zum alttestamentlich-jüdischen Gemeinwesen sei es zu den entscheidenden Veränderungen im

⁸ Vgl. Horst Dreitzel, *Monarchiebegriff in der Fürstengesellschaft. Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz*, 2 Bde., Bd. 2: *Theorie der Monarchie*, Köln u.a. 2001, hier: 484; ders., §14. Das christliche Gemeinwesen, in: Helmut Holzhey u.a. (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 4, Tlbd. 1: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Basel 2001, 673-693; Luise Schorn-Schütte, *Obrigkeitskritik und Widerstandsrecht. Die *politica christiana* als Legitimitätsgrundlage*, in: dies. (Hg.), *Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16./17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res Publica-Verständnis – konsensgestützte Herrschaft*, München 2004, 195-232; Matthias Weiß, „...weltliche handel werden geistlich.“ *Zur *politica christiana* des 16. Jahrhunderts*, in: Lutz Raphael/Heinz-Elmar Tenorth (Hg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneuerte Geistesgeschichte (Ordnungssysteme. Studien zur Ideengeschichte der Neuzeit, Bd. 20)*, München 2006, 109-124.

⁹ Luise Schorn-Schütte, *Kommunikation über Herrschaft: Obrigkeitskritik im 16. Jahrhundert*, in: Lutz Raphael/Heinz-Elmar Tenorth (Hg.), *Ideen*, 71-108, hier: 107f.

¹⁰ Robert von Friedeburg/Michael Seidler, *The Holy Roman Empire of the German Nation*, in: Howell A. Lloyd/Glenn Burgess u.a. (Hg.), *European Political Thought 1450-1700. Religion, Law, and Philosophy*, New Haven/London 2007, 102-172, hier: 146-148. „[T]he monopoly of the *politica Christiana* was breached as early as 1590 in Lutheran Germany through the emergence and success of the decidedly secular and universal *politica* of Aristotelianism in its various manifestations“ (aaO., 146).

¹¹ Vgl. u.a. die Rezensionen von David Sorkin in *The Journal of Modern History* 83,3 (2011), 622-624 und Peter N. Miller in *Renaissance Quarterly* 64,1 (2011), 271-273 sowie die ausführliche Besprechung von Eric Gregory, *The Jewish Roots of the Modern Republic*, in: *Harvard Theological Review* 105,3 (2012), 372-380.

¹² Vgl. Eric Nelson, *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge, MA/London 2010, 6f.

¹³ Vgl. aaO., 1f. 5. Er beruft sich beim traditionellen Narrativ der Säkularisierung auf die einflussreichen Werke Carl Schmitts, aber auch Hans Blumenbergs, Leo Strauss', Crawford B. Macphersons, Michael Oakeshotts und John Rawls (vgl. aaO., 141 Anm. 1f).

politischen Denken hin zum modernen Staat bzw. der „modernen Welt“ gekommen – in einer Zeit, die wesentlich durch das Aufblühen der hebräischen Sprache und den Zugang zu rabbinischen Quellen gekennzeichnet war.¹⁴ Nelson macht die entscheidenden Veränderungen vor allem an drei Entwicklungslinien¹⁵ deutlich: die Zurückdrängung der Monarchie durch republikanische Verfassungsformen, die Entstehung eines am Wohlfahrtsstaat orientierten Eigentumsbegriffs und schließlich religiöser Toleranz. In diesen Entwicklungen aber sieht Nelson den modernen Staat bereits vorgezeichnet.¹⁶ Zu fragen bleibt jedoch, ob Nelson nicht damit, ohne dass ein markanter Einfluss jüdischer Quellen zu bestreiten wäre, wiederum in „konventionelle“ Traditionslinien auf dem Weg in die Moderne zurückfällt, die – mit Adam Sutcliffes Worten – von der Entstehung hebraistischer Gelehrtheit über den politisierten Biblizismus im England des 17. Jahrhunderts und den Niederlanden bis zu den Bundesvorstellungen des frühen Amerikas führen.¹⁷ Auffällig ist dabei, dass Nelson neben dem transkonfessionellen Fokus bei den jüdischen Quellen auch konfessionelle Aspekte anspricht, indem die übergreifende Bedeutung des Protestantismus unterstrichen wird.¹⁸

Diese zwei Beispiele sollen genügen, um darauf hinzuweisen, dass der Rückgriff auf das Alte Testament im politischen Denken der Frühen Neuzeit durchaus unterschiedlich von der Forschung beurteilt wird. Zudem haben sich bisher noch keine konsensfähigen Ergebnisse ergeben, die die konfessionellen und eben auch transkonfessionellen Einflüsse hierbei hinreichend berücksichtigen. Im Folgenden wird deswegen zunächst von einem bibelhermeneutischen Ansatz ausgegangen, der es zumindest ermöglicht, die unterschiedlichen Zugänge zum Alten Testament bei den betreffenden Autoren herauszuarbeiten. Auf dieser Basis soll gezeigt werden, dass die Idealisierung des alttestamentlichen Gemeinwesens als Phänomen in allen größeren Konfessionen, wenn auch in unterschiedlicher Breite, in der Frühen Neuzeit feststellbar ist, es dabei aber nicht automatisch ein *konfessionelles* Phänomen war. Konfessionelle und transkonfessionelle Einflüsse sind dabei, so die These, selbst bis auf die Ebene einzelner Werke und ihrer Geschichte nachzuweisen und erschweren letztlich ein einheitliches Bild für die Frühe Neuzeit.

I. Biblische Orientierung im politischen Denken der Frühen Neuzeit

Natürlich hatte die Bibel schon vorher von der Antike über das Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit eine wichtige – in vielen Fällen die wichtigste – Rolle in der politischen Argumentation gespielt: Heilige Beispiele (*sacra exempla*) oder die heilige Geschichte (*sacra*

¹⁴ Vgl. aaO., 1-22.

¹⁵ Vgl. genauer aaO., 3f. 23ff. 57ff. 88ff.

¹⁶ „Once we are talking about a world in which a republican constitution is seen as a requirement of legitimacy, in which the state uses its coercive power to redistribute wealth, and in which broad toleration is the rule, we are recognizably talking about the modern world“ (aaO., 5).

¹⁷ Sutcliffe spricht von einer parallelen Linie zu der Entwicklungslinie, die bereits John G.A. Pocock in seinem einflussreichen Werk *The Machiavellian Moment* ausgehend von der politischen Theorie Machiavellis beschrieb: „A loosely parallel lineage of Hebraic scholarship and identification is readily apparent, from the roots of this scholarly endeavor in Renaissance Italy, via the politicized biblicism of seventeenth-century England, through to the covenantal language of early America. Hebraism also [...] permeated seventeenth-century Dutch political culture [...]“ (Adam Sutcliffe, *The Philosemitic Moment? Judaism and Republicanism in Seventeenth-Century European Thought*, in: Jonathan Karp/Adam Sutcliffe [Hg.], *Philosemitism in History*, Cambridge/New York u.a. 2011, 67-89; hier: 70).

¹⁸ „For roughly 100 years – from the time of Bertram until the time of Spinoza – European Protestants made the Hebrew Bible the measure of their politics“ (Eric Nelson, *The Hebrew Republic*, 139).

historia) der Bibel bildeten eine Basis, um Herrschaft zu legitimieren und zu beurteilen. Die biblische Prophetie und apokalyptische Bilder boten Ansätze, um politische Verhältnisse zu deuten und in den Geschichtsverlauf einzuordnen. Systematiken des göttlichen Rechts (*ius divinum*) fanden in der mittelalterlichen Scholastik ihre hohen Ausdrucksformen und banden die Diskussion um die politische Herrschaft mit ein. In Pamphleten und Polemiken unterschiedlichen politischen Inhalts griff man auf biblische Motive und Vorbilder zurück, um nur einige Beispiele zu nennen. Die politischen Diskurse, in denen auf die Bibel zurückgegriffen wurde, waren dementsprechend vielfältig, wie die prominenten Beispiele des Widerstandsrechts oder der Fürstenspiegel und Policey-Ordnungen in der Frühen Neuzeit¹⁹ zeigen. Doch lässt sich mit guten Gründen argumentieren, dass gerade im 16. Jahrhundert seit dem Ausgang der Reformation Transformationen im Umgang mit der Bibel einsetzten, die in bisher unerreichter Weise auch Auswirkungen auf das politische Denken haben sollten. Dies sei zumindest in drei Punkten ausgeführt:

Erstens, die volkssprachlichen Übersetzungen der Bibel im Rahmen der Reformation, die es bis dahin nicht gegeben hatte und die unmittelbar mit dem reformatorischen Anliegen zusammenhingen, dass jeder und jede Einzelne seinen christlichen Glauben allein auf der Schrift (*sola scriptura*) gründen sollte, führten insgesamt zu einem breiteren öffentlichen Zugang zur Bibel. „Wo immer die Reformation erfolgreich war, brachte sie volkssprachliche Bibelübersetzungen, zum Teil als erste nationale Literaturdokumente überhaupt, hervor.“²⁰ Die eindrucksvolle Zahl von 430 Teil- und Gesamtausgaben der „Lutherbibel“, die zwischen 1522 und 1546 gedruckt wurden (ca. eine halbe Million Exemplare insgesamt), mag dies ansatzweise belegen.²¹

Zweitens, für die Verbreitung der Bibel bildete die Verzahnung des christlichen Humanismus mit der Reformation ein wesentliches Element. Darüber hinaus können dem christlichen Humanismus bzw. Bibelhumanismus aber auch ganz eigene Einflüsse im Umgang mit dem Bibeltext zugeschrieben werden. Eine Schlüsselrolle kam hierbei der Unterweisung in den sogenannten *tres linguae sacrae* (Latein, Altgriechisch, Hebräisch) zu. Neuere Studien verweisen dabei auf die Bedeutung der Etablierung der Hebraistik im 16. Jahrhundert.²² Hinzu kam, dass der christliche Hebraismus im weiteren Sinne auch den Zugang zu außerbiblischen antiken und mittelalterlichen jüdischen Quellen ermöglichte.²³ Damit aber wandelten sich auch die Wahrnehmung und das Studium des Bibeltextes, nicht zuletzt in politischen Fragestellungen. Beide bereits genannten Punkte führten schließlich dazu, dass sich auch das Feld der Akteure im biblisch-orientierten politischen Denken verändern sollte. In wissenschaftlicher Hinsicht traten neben Theologen auch vermehrt Juristen, Historiker, Philosophen, Orientalisten, Universalgelehrte und Gelehrte anderer Provenienz. Zu Unrecht wird bisweilen der Streit um die Deutungshoheit, der sich dabei ergeben konnte, von der Forschung vernachlässigt. Einen Hinweis darauf liefern z.B. die gelegentlichen

¹⁹ Vgl. zuletzt Thomas Simon, „Gute Policey“. Ordnungsleitbilder und Zielvorstellungen politischen Handelns in der Frühen Neuzeit (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte Frankfurt am Main, Bd. 170), Frankfurt a.M. 2004.

²⁰ Thomas Kaufmann, Martin Luther, 2. Aufl., München 2010, 70.

²¹ Vgl. aaO., 72.

²² Die umfangreichste Studie zum christlichen Hebraismus der Frühen Neuzeit der letzten Jahre stellt Stephen G. Burnett, Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660). Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning (Library of the Written Word, Bd. 19 = The Handpress World, Bd. 13), Leiden u.a. 2012 dar.

²³ Einen der besten Überblicke bietet immer noch Frank Edward Manuel, The Broken Staff. Judaism through Christian Eyes, Cambridge, MA/London 1992. Allerdings wird in dem Werk weitgehend auf Literatur- und Quellenverweise verzichtet. Vgl. ebenfalls Abraham Melamed, The Revival of Christian Hebraism in Early Modern Europe, in: Jonathan Karp/Adam Sutcliffe (Hg.), Philosemitism in History, Cambridge/New York u.a. 2011, 49-66.

Abgrenzungen zu Theologen und zur Theologie, die sich in der politischen Literatur von Nicht-Theologen in der Frühen Neuzeit nachweisen lassen.

Drittens, zu einem verstärkten Rückgriff auf die Bibel kam es auch und gerade, weil sich in der Folge der Reformation die Formierung und Ausbildung der Konfessionen und Staatlichkeit eng miteinander verbanden. Diese These, die die Rolle der Bibel im Rahmen der Konfessionalisierung stärker betont, scheint freilich in der bisherigen Forschung noch nicht hinreichend belegt und in vielerlei Hinsicht ließe sich sogar behaupten, dass erst ein Anfang in der Aufarbeitung der betreffenden Diskurse gemacht ist, wie jüngst Andreas Pečars umfangreiche Studie zum politischen Biblizismus in England und Schottland zwischen Reformation und Bürgerkrieg 1534-1642 erwiesen hat.²⁴

Insgesamt allerdings sollten diese drei Punkte deutlich machen, dass durch die mediale Reichweite, die damit zusammenhängende Auffächerung und Spezialisierung der Beteiligten und die Zusammenhänge, die sich mit der Formierung des frühmodernen Staates und der Konfessionen ergaben, die Orientierung an der Bibel und damit auch am Alten Testament im politischen Denken des 16. Jahrhunderts tiefgreifenden Veränderungen unterlag.

II. Unterschiedliche Zugänge zum Alten Testament im politischen Denken

Der Rückgriff auf das Alte Testament in der politischen Literatur der Frühen Neuzeit bedeutete natürlich nicht automatisch, dass damit eine Idealisierung des alttestamentlichen Gemeinwesens verbunden sein musste. So können z.B. einzelne Prinzipien aus dem Alten Testament herausgelesen werden, um sie für den politischen Bereich geltend zu machen, oder alttestamentliche Verse zitiert werden, ohne dass dabei von einem Ideal des alttestamentlich-jüdischen Staates, Königtums oder der Priesterschaft gesprochen werden müsste. Dies wird deutlich, wenn man die bedeutende *Institutio Principis Christianae* des Erasmus von Rotterdam, in der die neutestamentlichen Bezüge die alttestamentlichen klar numerisch übertreffen, und Martin Bucers Spätwerk *De Regno Christi*,²⁵ in dem der Reformator in vielem an Erasmus anknüpfte, mit den *Politices Christianae libri septem* (1596)²⁶ des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus (ca.1530-1595) vergleicht. Auch andere Autoren, die sich das christliche Gemeinwesen mit ihren politischen Traktaten zum Ziel setzten, kamen dabei nicht zwangsläufig auf ein Ideal des alttestamentlichen Gemeinwesens zu sprechen, wie ein Vergleich zwischen der *Prudentia Politica Christiana* (1614)²⁷ des lutherisch gesinnten Christian Warner Friedtlieb, des *Politicae Christianae compedium* (1648)²⁸ des Sozianers Jeremias Felbinger (1616-ca.1690) als Repräsentant einer konfessionellen Minderheit und des weit verbreiteten *Tratado de republica, y policia christiana* (1615)²⁹ Juan de Santa Marías (gest. 1622), selbst franziskanischer Beichtvater Philipps III. von Spanien, zeigen würde. Dennoch lassen sich einige Verallgemeinerungen in Bezug auf den Umgang mit dem Text des Alten Testaments treffen. Ein typischer Zugang ist die Konzentration auf die heiligen Beispiele (*sacra exempla*) und heilige Geschichte (*sacra historia*) des Alten Testaments, die auf das gegenwärtige politische Gemeinwesen bezogen werden. Dies kann dann z.B. in Verbindung mit weiteren philosophischen Lehren geschehen oder auch als eine Art Prinzipienlehre, in der auf Grundlage der Schriften des Alten Testaments Axiomata für die Politik abgeleitet werden. Ihren Höhepunkt fand letzteres Vorgehen z.B. in der *Biblischen Policey* (1653) des lutherischen Juristen und Staatsmannes Dietrich Reinking (1590-1664), der darin mehr als 300, überwiegend auf das Alte Testament

²⁴ Andreas Pečar, Macht der Schrift. Politischer Biblizismus in Schottland und England zwischen Reformation und Bürgerkrieg (1534-1642) (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London, Bd. 69), München 2011.

bezogene Axiomata für die Beschreibung des „guten“ christlichen Staates zusammenstellte.³⁰

Der Rückgriff auf die *sacra exempla* und *sacra historia* des Alten Testaments hängt von jeher eng mit der politischen Traktatliteratur zusammen, die sich aus den Fürstenspiegeln und allgemein den Texten entwickelte, die sich auf die „gute“ Gestaltung des christlichen Gemeinwesens mit seinen einzelnen Teilen bezogen. Es geht mir an dieser Stelle nicht darum, weitere Binnendifferenzierungen im Hinblick auf diesen Bereich der politischen Literatur zu treffen. Vielmehr soll darauf verwiesen werden, dass sehr wohl hermeneutische Zugänge zum Alten Testament existierten, die grundsätzlich andere Idealisierungen des alttestamentlichen Gemeinwesens hervorbrachten: Zum einen wurde in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, eng verbunden mit der humanistischen Historiographie und Rechtswissenschaft, die Geschichte des alttestamentlich-jüdischen Gemeinwesens neu entdeckt. Parallel dazu, ohne dass Überschneidungen zu verkennen wären, ging man dazu über, das alttestamentlich-mosaische Recht zu idealisieren. Zunächst verfolgten vor allem Juristen hierbei den Ansatz, das mosaische Recht anderen Rechts corpora gegenüber zu stellen, um so zu komparativen Aussagen zu kommen, die für das Gemeinwesen Gültigkeit haben sollten. Für diese geschichtlichen bzw. rechtsgeschichtlichen und rechtskomparativen Zugänge zum Alten Testament ist entscheidend, dass zwar weiterhin auch noch von einer *sacra historia* und von *sacra exempla* des Alten Testaments gesprochen werden konnte, im Vordergrund aber nun das Alte Testament als Rechts- und Geschichtsquelle, das sich anderen Quellen gegenüberstellen ließ, stand. Das im Alten Testament beschriebene Gemeinwesen, das nun vor allem mit der Übergabe der Gesetze Gottes an Mose in den Mittelpunkt rückte, wurde dementsprechend überwiegend auch *politia iudaica* oder *respublica Hebraeorum* genannt.

Die zuerst genannte historische Wiederentdeckung des Alten Testaments für das politische Gemeinwesen unter Gelehrten verbindet sich vor allem mit einer Reihe von Schriften, die den Titel *de republica Hebraeorum* tragen. Unter diesem Titel entstand ein fortwährender

²⁵ Martin Bucer, *Opera Latina*, Bd. 15: *De regno Christi Libri Duo 1550*, hg. v. François Wendel, Paris/Gütersloh 1955.

²⁶ Lambertus Danaeus, *Politices Christianae libri septem*, [Genf] 1596 (weitere Aufl.: [Genf] 1598; *Politices Christianae Libri Septem [...] In quibus ea ex Dei verbo primum [...] Additi sunt peculiare Aporismi*, [Genf] 1606). Bei Danaeus kommt es zu Vermittlungen zwischen biblischem (alttestamentlichen) Recht und anderen römischen, mittelalterlichen und territorialen Rechtstraditionen (vgl. Christoph Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus* [Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 65], Berlin/New York 1996, 392).

²⁷ Christian Warner Friedtlieb, *Prudentia Politica Christiana*, Das ist: Beschreibung einer Christlichen/ Nuetzlichen und guten Policey/ wie dieselbe beschaffen sein solle [...], Goslar 1614 (weitere Aufl.: Hamburg 1534).

²⁸ Jeremias Felbinger, *Politicae Christianae compendium, ex scriptura sacra, cum primis vero ex libris novi foederis concinnatum*, Breslau 1648.

²⁹ Juan de Santa Maria, *Tratado de republica, y policia christiana: para reyes, y principes, y para los que en el gouierno tienen sus vezes*, Madrid 1615 (weitere Aufl.: Barcelona 1616; ebd. 1617; ebd. 1618; Valencia 1619; *Christian policie, or, The Christian common-wealth published for the good of kings and princes [...]*, London 1632; ebd. 1634; ebd. 1637; ebd. 1650).

³⁰ Theodorus (Dietrich) Reinking (Reinking), *Bibliche Policey/ Das ist: Gewisse/ auß Heiliger Goettlicher Schrifft zusammen gebrachte/ auff die drey haupt-Staende/ Als Geistlichen/ Weltlichen/ und haeußlichen/ gerichtete Axiomata, oder Schlußreden/ Sonderlich mit Biblischen Spruechen und Exempeln/ auch andern bestaercket/ in allen Staenden nuetzlich/ dienlich und anmuthig zulesen*, Frankfurt a.M. 1653 (weitere Aufl.: ebd. 1656; ebd. 1663; ebd. 1670; ebd. 1681 [zwei Auflagen]; ebd. 1701). Vgl. ausführlich zu der Schrift Markus M. Totzeck, *A Lutheran Jurist and the Emergence of Modern European States - Dietrich Reinking and His Late Work Bibliche Policey*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 97 (2011), 304-356.

Diskurs, ein eigenes Genre der politischen Literatur, das sich vor allem auf das mosaische Gemeinwesen und seine Gesetze konzentrierte. Die wichtigsten antiken Referenzen der Werke *de republica Hebraeorum* neben dem Alten Testament bildeten dabei vor allem die Schriften der jüdisch-hellenistischen Autoren Flavius Josephus und Philo von Alexandrien. 1574 erschien das Werk *Politia Judaica* des französischen Orientalisten und reformierten Theologen Cornelius Bonaventura Bertram (1531-1594), das erst 1641 in der Leidener Neuauflage durch Constantijn l'Empereur den Titel *De Republica Ebraeorum* erhielt.³¹ In Bologna wurden acht Jahre später Carlo Sigonios (um 1522-1584) *De republica Hebraeorum libri VII* gedruckt.³² Beide Schriften avancierten in den nächsten Jahren und Jahrzehnten zu Klassikern, was sich bereits anhand der Druckgeschichte nachweisen lässt; doch unterschieden sie sich auch grundlegend im Aufbau und Ansatz voneinander und entstanden in gänzlich unterschiedlichen Kontexten. Bertrams im Kontext der Hugenottenverfolgungen in Frankreich³³ geschriebene *Politia Judaica* war im Aufriss durchgehend chronologisch angelegt mit einigen systematisierenden Passagen und arbeitete die jüdische Geschichte seit Adam in der bestimmenden Unterscheidung von geistlichem und zivilem Bereich auf. Sigonios Werk enthielt, seinen Prägungen als Humanist entsprechend, vielmehr antike Zitate und Anspielungen und war thematisch angelegt. Sigonio adressierte sein Werk zwar an Papst Gregor XIII., sah sich aber in Bologna, wo selbst eine aristokratische Bürgerschicht gegen den Kirchenstaat aufstrebte, zugleich einer ständigen Auseinandersetzung mit der römischen Zensur ausgesetzt.³⁴ 1582 veröffentlichte auch Joachim Stephani (1544-1623), lutherisch-gesinnter Professor der Rechte in Greifswald, die Schrift *De Iurisdictione, et qualis fuit in politia Judaica*, die sich in ähnlicher Weise wie die Schriften Bertrams und Sigonios an den Rechtsinstitutionen des alttestamentlich-jüdischen Gemeinwesens orientierte und den Vergleich mit den antiken griechischen, römischen und kanonischen Rechtsquellen suchte.³⁵ Während die Werke Bertrams und Sigonios deutlich als historiographische Werke angelegt waren und doch die Ideale der *respublica Hebraeorum* für das gegenwärtige Gemeinwesen hervorheben wollten, ist Petrus Cunaeus' (Peter van der Kun, 1586-1638) *De Republica Hebraeorum libri III.*, das erst drei bzw. vier Jahrzehnte später im Jahr 1617 erschien, eher als Kommentar und Erweiterung der beiden Werke Bertrams und Sigonios gedacht gewesen.³⁶ Es entwickelte sich zu dem am weitesten verbreiteten Werk der *respublica-*

³¹ Bonaventura Cornelius Bertram, *De politia judaica, tam civili quam ecclesiastica: ia[m] inde a suis primordijs, hoc est, ab orbe condito, repetita*, Genf 1574 (weitere Ausg.: erw. Aufl. Genf 1580; *De republica Ebraeorum. Recensitus commentarioque illustratus opera Constant. l'Empereur*, Leiden 1641; ebd. 1651). Dass l'Empereur in der Neuauflage dem Werk nun diesen Titel gibt, spricht noch einmal dafür, dass die Titel *de republica Hebraeorum* auch als eigenständiges Genre der politischen Literatur verstanden wurden.

³² Carlo Sigonio, *De republica Hebraeorum libri VII*, Bologna 1582 (weitere Aufl.: ebd. 1583; Frankfurt 1583; ebd. 1585; Hanau 1608; Middelburg 1676; ebd. 1678; Helmstedt 1685; ebd. 1686; Leiden 1701; Frankfurt 1783).

³³ Vgl. Bartolucci, *La repubblica ebraica*, 23-32. 45-54.

³⁴ Vgl. aaO., 68-77.

³⁵ Joachim Stephani, *De Iurisdictione, et qualis fuit in politia Judaica, liber primus*, Greifswald 1582; wieder aufgen. und erw. zu: *De Iurisdictione Judaeorum, Graecorum, Romanorum, & Ecclesiasticorum Libri Quatuor*, Frankfurt a.M. 1604; weitere Aufl.: ebd. [u. Nürnberg] 1661. Zu Stephani vgl. Johann A. R. von Eisenhart, Art.: Stephani, Joachim, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 36 (1893), 93. Erhebliche Unterschiede zu Stephanis Entwurf auf lutherischer Seite bietet z.B. die *Politia Judaica* Johann Hombergs, mit einer darin enthaltenen Schrift des jüdischen Konvertiten Antonius Margarita, vgl. Johann Homberg/Antonius Margarita, *Politia Judaica, Das ist/ Ein warhafftige Summarische Beschreibung der Jüdischen Regierung: in dreyen theilen [...]*, Frankfurt 1617.

³⁶ Petrus Cunaeus, *De Republica Hebraeorum Libri III.* [...], Leiden 1617; weitere Aufl.: ebd. 1631; ebd. 1632; Hof 1665; Amsterdam 1666; Saumur 1674; in Sammelwerken oder neuen Editionen: Cambridge 1660; Leipzig 1696; Cambridge 1698; Leiden 1703; ebd. 1732; Venedig 1745. Weitere Übersetzungen erschienen in englischer (London 1653), niederländischer (Amsterdam 1682; 1683; 1684, 1685; 1700, 1704) und französischer Sprache (1705; 1713). Mittlerweile ist auch eine englische Übersetzung der Ausg. Leiden 1631 zugänglich: Petrus Cunaeus, *The Hebrew Republic*, hg. v. Arthur Eyffiger (Einl.)/Peter Wyetzner (Übers.), Jerusalem/New York 2006.

Hebraeorum-Literatur. Cunaeus zählt zudem wahrscheinlich zu den ersten christlichen Gelehrten der Frühen Neuzeit, die umfangreich auf die Werke des jüdischen Rechtsgelehrten und Philosophen Maimonides (1135-1204) zurückgriffen. Er nutzte dessen *Mischne Tora* neben vielen antiken Schriftstellern und auch dem römischen Recht, um Leerstellen der Werke Bertrams und Sigonios zu füllen und eigene Akzente zu setzen. Vor allem aber kam es mit seinem Werk zu einer politischen Theologisierung der *respublica-Hebraeorum*-Literatur, weil Cunaeus stärker als Bertram und Sigonio der Frage nachging, welche religiös-theologische Konsequenz eigentlich daraus zu ziehen ist, wenn das alttestamentlich-israelitische Gemeinwesen zum Ideal eines christlichen Gemeinwesens erklärt wird. Obwohl man vielleicht durch seine Tätigkeit als Professor der Politik an der Universität Leiden auf eine reformierte Orientierung schließen könnte, lässt sich Cunaeus' *De Republica Hebraeorum* nur schwer einer bestimmten konfessionellen Richtung zuordnen, da im Werk keine spezifisch-konfessionellen Theologumena und Unterscheidungslehren erkennbar werden. Dies ist aber für die späteren Werke *de republica Hebraeorum* gerade nicht mehr typisch. 1648 erschienen die *De Republica Hebraeorum libri octo* des jesuitischen Exegeten und Moraltheologen Giovanni Stefano Menochio (1575-1655),³⁷ mit denen Menochio zwar an das Werk Sigonios anknüpfen wollte, aber doch, anders als dieser, deutliche römisch-katholische Akzente setzte.³⁸ Mit Menochios Werk mit fast 800 Foliospalten und seinem orthodox-reformierten Pendant, den *De Republica Hebraeorum libri duodecim* (1704) des niederländischen Theologen Melchior Leydecker (1642-1721) erreichte die *respublica-Hebraeorum*-Literatur ihren Höhepunkt und gleichzeitig einen Abschluss.³⁹ Bereits früher entstanden im deutschen lutherischen Bereich kürzere Schriften des Altdorfer Professors für Geschichte und Sprachen, Philippus Carolus,⁴⁰ und des holsteinischen Pfarrers Joachim Ludwig Reimer,⁴¹ die die Diskussion vorheriger Werke weiterführten. Zugleich ist gerade im Fortgang im deutschen Bereich eine Verwissenschaftlichung zu beobachten, die sich in Disputationen *de republica Hebraeorum* zeigt.⁴²

Die Quellen, die über ihren rechtskomparativen Zugang das Ideal des alttestamentlichen Gemeinwesens (als *politia judaica*) herausstrichen, hatten allein deswegen viele Überschneidungen mit der *Respublica-Hebraeorum*-Literatur, weil hier wie dort das mosaische Recht in den Fokus kam. Während Theologen wie Calvin und Theodor Beza in

³⁷ Vgl. Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 Bde., Toulouse ²1912-30, hier: Bd. 5, 948-955.

³⁸ Giovanni Stefano Menochio, *De republica Hebraeorum libri octo*, Paris 1648. Auf Sigonio geht Menochio bereits in der Widmung des Werkes ein: „Quamquam vero non sum nescius argumentum hoc a Clarissimo viro Carolo Sigonio septem de Republica Hebraeorum libris fuisse comprehensum; tamen, quia latus est campus scripturarum, in quo plurium excurrere possit industria, nec crimen est ab aliis animadversa & notata; quasi actum agas, aut in alienam possessionem importunus inuoles, iterum tractare, praesertim si multa adhuc intacta addenda supersint; animum ad hanc scriptionem urgendam adieci. Nam Sigonius ipso fere sacrae scripturae textu, Iosepho, & Philone contentus, paucis rem absoluit, quam ipse idem plenius & locupletius insigni cum auctario exequi potuisset, si aut voluntas illi fuisset, aut otium, aut recentiorum doctissimorum scripturae interpretum, qui post illum scripserunt, ex quibus me profecisse diffiteor, adiumentis non caruisset. Et haec quidem de Sigonio orthodoxo, & nostrarum partium scriptore“ (aaO., f. aiiij^v).

³⁹ Neben *De Republica Hebraeorum libri XII*. [...], Amsterdam 1704 veröffentlichte Leydecker auch noch *De vario Reipublicae Hebraeorum statu libri novem*. *Theologici, Philologici, Historici* [...], Amsterdam 1710.

⁴⁰ Philippus Carolus, *Sceptrum Judae sive de Republica Hebraeorum Dissertatiuncula*, Altdorf 1627.

⁴¹ Joachim Ludwig Reimer, *Respublica Ebraeorum ex Sigonio, Bertramo, Cunaeo aliisq[ue] ita concinnata; Ut sententiae illorum succincte proponantur* [...], Kopenhagen 1657.

⁴² Hermann Conring, *De Politia Sive Republica Hebraeorum Exercitatio*, Helmstedt 1648; Michael Wendeler/Johann Honter, *Disputatio Politica De Republica Hebraeorum*, Wittenberg 1655; Abraham Calov/Johann Georg Wilke, *De Statu Judaeorum Ecclesiastico Et Politico* [...], *Dissertatio Historico-Theologica Prior*, Wittenberg 1656.

seiner *Lex Dei*⁴³ noch das mosaische Recht nach der vor allem durch Thomas von Aquin geprägten Unterscheidung zwischen Moral-, Zeremonial- und Judizialgesetz systematisierten, gingen dann zunächst gerade Juristen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts darüber hinaus und suchten vermehrt Vergleichsmöglichkeiten mit dem römischen Recht. Sie konnten hierbei an die antike *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* eines unbekanntenen Autors aus dem 4. Jahrhundert anschließen,⁴⁴ die 1573 vom französischen Juristen Pierre Pithou (1539-1596) kommentiert und neu herausgegeben wurde.⁴⁵ Pithou ist im reformiert-calvinistischen Bereich anzusiedeln. Seine Edition wurde bald mit Bezas *Lex Dei*-Sammlung abgedruckt.⁴⁶ Schwieriger konfessionell einzuordnen ist der französische Jurist François Ragueau (auch: Raguél), dessen in diesen Zusammenhang gehörenden *Leges politicae* 1577 erschienen.⁴⁷ Auch der reformierte, in Heidelberg lehrende Johann Kahl (gest. 1614) schloss mit seinem Werk *Themis Hebraeo-Romana* 1595 an den Vergleich von mosaischem und römischem Recht an, ging aber bereits unter Hinzuziehung des kanonischen Rechts darüber hinaus, wie später auch Philipp Zepper (1592-1655).⁴⁸ Dies deutet die Tendenz der folgenden Jahre und Jahrzehnte an, das biblisch-mosaische Recht einerseits weiteren Rechtscorpora gegenüberzustellen, andererseits intensiver historisch-systematisch die mosaischen Gesetze und die Rechtsinstitutionen in der jüdischen Geschichte aufzuarbeiten.⁴⁹ Verbindungen mit der Literatur *de republica Hebraeorum* werden hierbei genauso offensichtlich, wie in dem Titel, den der humanistisch gesinnte, reformierte Theologe und spätere Professor für Hebräisch an der Universität Leiden, Franciscus Junius (1545-1602), für seine Schrift *De politiae Mosis observatione* (1593) wählte.⁵⁰ Der christliche Hebraismus und die orientalistische Wissenschaft trugen dazu bei, dass im 17. Jahrhundert die Systematisierung und auch historische Aufarbeitung des

⁴³ Theodor Beza, *Lex Dei moralis, ceremonialis, et politica, ex libris Mosis excerpta, et in certas classes distributa*, [Genf] 1577.

⁴⁴ Vgl. hierzu zuletzt Robert Frakes, *The Lex Dei and the Latin Bible*, in: *Harvard Theological Review* 100,4 (2007), 425-441 (dort weitere Lit.). Frakes führt aus, dass es sich beim Verfasser der *Collatio* um einen Christen gehandelt haben muss (vgl. aaO., 440).

⁴⁵ Vgl. Christoph Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus*, 268.

⁴⁶ Vgl. aaO., 269. Zur Anknüpfung Bezas vgl. auch Moses Hyamson (Hg.), *Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio. With Introduction, Facsimile and Transcription of the Berlin Codex, Translation, Notes and Appendices*, London u.a. 1913, 289. Ein frühes Beispiel, das sich an dem Ideal des mosaischen Rechts auf katholischer Seite orientierte, stellt demgegenüber Nicolò Mongiorgi, *Codex de Mosaico, et vetere iure enucleando*, Bologna 1573 dar.

⁴⁷ François Ragueau, *Leges politicae, ex sacrae iurisprudentiae fontibus haustae, collectaeque & ob commodiorem usum, ad formam Iustiniani Codicis digestae, ac per Titulos, Edictique perpetui seriem concinnatae*, Frankfurt a.M. 1577 (weitere Aufl.: ebd. 1586; *Leges politicae ex sacrae scripturae libris collectae*, Paris 1615). Zu Ragueau und die mehrfach neu aufgelegten Übersetzungen der Schrift siehe Abschn. III.1.

⁴⁸ Johann Kahl [Calvinus], *Themis Hebraeo-Romana, id est iurisprudentia Mosaica, et iuris tum canonici, tum civilis, Romana, inuicem collata; et methodice digesta: [...]*, Hanau 1595; Philipp Zepper, *Collatio Legum Mosaicarum forensium & Romanarum, Canonici item & Saxonici iurium. Insertis Constitutionibus Anhaltinis repetita*, Halle, Saale 1632. Zu Kahl vgl. Emil J. H. Steffenhagen, Art.: Calvinus, Johannes, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 3 (1876), 715f.

⁴⁹ Genannt seien Wilhelm Zepper, *Legum Mosaicarum forensium explanatio [...]*, Herborn 1604 (weitere Aufl.: ebd. 1614); Wilhelm Schickard, *Mišpat ha-melekh. Jus regium Hebraeorum e tenebris rabbinicis*, Straßburg 1625.

⁵⁰ Franciscus Junius, *De politiae Mosis observatione; quid in populo Dei observari, quid non observari ex ea oporteat, postquam gratia & veritas per Christum facta est, & evangelio promulgata*, Leiden 1593 (weitere Aufl.: Genf 1613). Genauer wurde in dieser Schrift nach der Gültigkeit der mosaischen Judizialgesetze im christlichen Gemeinwesen gefragt (vgl. Tobias Sarx, Franciscus Junius d.Ä. [1545-1602]. Ein reformierter Theologe im Spannungsfeld zwischen späthumanistischer Irenik und reformierter Konfessionalisierung [Reformed Historical Theology, Bd. 3], Göttingen 2007, 97-108. 138-162).

mosaischen Rechts mit seinen Institutionen ihre Höhepunkte fanden wie z.B. in den Werken des englischen Universalgelehrten John Selden (1584-1654).⁵¹

Dieser kurze Überblick sollte deutlich machen, dass einerseits Autoren aus allen großen Konfessionslagern an einer Idealisierung des alttestamentlich-jüdischen Gemeinwesens beteiligt waren; andererseits ergeben sich allein durch die Bezüge zur humanistischen Jurisprudenz und Geschichtsschreibung transkonfessionelle Fragestellungen: Welche Bedeutung hatte die Konfession wirklich, wenn z.B. Historiographen und Juristen sich dem mosaischen Recht aus dem Alten Testament als einem Ideal widmeten? Wurden hierbei nicht auch Fragen des Verhältnisses zum Judentum aufgeworfen?

III. Konfessionelle und transkonfessionelle Aspekte

III.1 Problemstellungen am Beispiel der *Leges politicae* François Ragueaus

Über den Juristen François Ragueau (Franciscus Raguellus) sind nur relativ wenige Informationen überliefert,⁵² was nicht gegen seine Bedeutung in der französischen Jurisprudenz des 16. Jahrhunderts spricht. In Mehun-sur-Yèvre geboren und 1605 in Bourges verstorben, ist Ragueaus konfessionelle Orientierung nur schwer zu erfassen. Für eine Zugehörigkeit zum Katholizismus könnte sprechen, dass er in Mehun als Amtsverwalter in einer führenden politischen Position tätig war und für seine Schriften das königliche Privileg zur Publikation erhielt.⁵³ Zugleich ist Ragueau der humanistischen Jurisprudenz zuzuordnen, denn er studierte unter dem großen humanistischen Rechtsgelehrten Frankreichs, Jacques de Cujas (1520-1590), in Bourges und ab 1567 dann in Valence, bevor er 1584 selbst zum Professor der Rechte in Bourges ernannt wurde. Schwerpunkte seiner juristischen Tätigkeit bildeten die Aufarbeitung bzw. lexikalische Erarbeitung des französischen Rechts und das römische Recht.⁵⁴ Die Beschäftigung mit dem römischen Recht schlägt bereits die Brücke zu Ragueaus erwähnten *Leges politicae, ex sacrae iurisprudentiae fontibus haustae*, die er bis 1576 geschrieben hatte und die 1577 in Frankfurt am Main erschienen.⁵⁵ Die Schrift markiert die Anfänge der weiter oben beschriebenen Rechtsvergleiche, die vom Ideal des mosaischen Rechts ausgingen. Ragueau selbst verweist darauf, dass ein ähnliches Vorhaben vor ihm noch nicht versucht und durchgeführt worden sei.⁵⁶ Im Mittelpunkt steht die Vermittlung von göttlichem (insbesondere mosaischem) und römischem Recht. Dabei ordnet er biblische Gesetze 46 Titeln der Digesten des *Corpus iuris civilis* zu. Den breitesten Raum nehmen die Bibelzitate ein, nur in wenigen Fällen kommt es zu kommentierenden Einfügungen. Nur das, was den bürgerlichen

⁵¹ Vgl. zu Selden zuletzt Reid Barbour, John Selden. Measures of the Holy Commonwealth in Seventeenth Century England, Toronto 2003; Jason P. Rosenblatt, Renaissance England's Chief Rabbi. John Selden, Oxford 2006; Gerald J. Toomer, John Selden – a Life in Scholarship, Oxford 2009.

⁵² Vgl. zum Folgenden: Gaspard Th. de La Thaumassière, Histoire de Berry, Bourges 1689, 1107; Joseph F. Michaud/Louis G. Michaud, Biographie universelle, ancienne et moderne; ou, Histoire, par ordre alphabétique [...], Bd. 78 (1846), 280f; Christian Gottlieb Jöcher, Allgemeines Gelehrten-Lexicon [...], Bd. 3 (1961 [=1751]), 1875f; Bd. 6 (1961 [=1819]), 1252.

⁵³ Vgl. Ragueau, *Leges Politicae*, f. A1^r.

⁵⁴ Weite Verbreitung fand sein *Glossaire du droit français*. Daneben hat Ragueau u.a. ein Kommentarwerk zur justinianischen Gesetzgebung verfasst (vgl. Michaud/Michaud, Biographie, 280; Jöcher, Gelehrten-Lexikon, Bd. 6, 1252).

⁵⁵ Das Vorwort ist auf das Jahr 1576 datiert, der Frankfurter Druck aber erst auf das Jahr 1577 (vgl. Ragueau, *Leges Politicae*, f. A4^r).

⁵⁶ „Itaq[ue] ex Sacrae Scripturae fontibus collegi hoc Opus, quod antehac ab aliis ne tentatum quidem fuisse, existimo [...]“ (aaO., f. A2^r).

Gesetzen dient und annehmbar ist, soll hinzugefügt werden, und schon in seiner Vorrede bringt Ragueau dabei seine ausgesprochene Wertschätzung für die mosaischen Gesetze und die *respublica* des jüdischen Volkes⁵⁷ zum Ausdruck. Dabei sind drei Aspekte⁵⁸ hervorzuheben: Zum einen geschieht eine Vermittlung zwischen dem göttlichen und zivilen Recht vor allem über den Billigkeitsgedanken (*aequitas*) bei Ragueau. Zweitens wird dabei betont, dass jegliches Gesetz, das der Billigkeit des mosaischen Rechts entgegensteht, verwerflich und deswegen abzulehnen sei. Schließlich wird insgesamt noch einmal spezifischer die Bedeutung des mosaischen Moralgesetzes hervorgehoben.

1581 wird in Frankfurt am Main eine deutsche Übersetzung und Bearbeitung der *Leges politicae* Ragueaus gedruckt. Die Edition stammt vom Juristen Abraham Saur (geb. 1545), der ab 1565 die Rechte in Wittenberg und Marburg studiert hatte und selbst in verschiedenen höheren juristisch-politischen Ämtern tätig war.⁵⁹ Saur's Übersetzung und Bearbeitungen gehen teils weit über den Text Ragueaus hinaus. Dies betrifft zum einen die Glossierung des Textes, die Saur vornimmt, die neben Paraphrasierungen einzelner Abschnitte auch zusätzliche Textverweise auf das römische Recht und die Bibel liefert. Hinzu kommen eine Anzahl antiker Zitate und vor allem eine Reihe von in den Text eingefügten Bildern. Das Gesagte wird so noch einmal visualisiert, rechtliche Aussagen veranschaulicht: Die Nähe zu der in der Frühen Neuzeit bedeutenden Gattung der Emblembücher wird hierbei augenscheinlich. Von besonderem Interesse sind aber darüber hinaus die längeren Texteinfügungen, die Saur gegenüber der Vorlage Ragueaus vornimmt. So fügt Saur Ragueaus oben bereits erwähnter Vorrede an den Leser ganze drei weitere Vorreden hinzu: eine erste in Form einer Widmung an Landgraf Ludwig von Hessen, die genauso eine allgemeine Bibelhermeneutik und theologische Positionierung gegenüber dem Judentum enthält, wie die folgenden zwei Vorreden mit den Titeln *Betrachtung/ dreyer vornemer sachen. Warumb der guetige und weise Gott/ das Israelitisch Volck erweckt habe*⁶⁰ und *Gottselige betrachtung und Vorrede auff das alte und neuwe Testament*.⁶¹

Durch die Vorreden kommt es zu wesentlichen Veränderungen gegenüber Ragueau, die insbesondere das Gesetzes- und Bibelverständnis betreffen. Hervorgehoben werden können sowohl konfessionelle wie transkonfessionelle Aspekte: Aus transkonfessioneller Sicht ergeben sich signifikante Verschiebungen im Verhältnis zum Judentum, die vor allem mit der christologischen Aufladung des Gesetzesbegriffes zu tun haben, die bei Saur gegenüber Ragueau zu beobachten ist. Dies äußert sich darin, dass Saur zwar Mose und das mosaische Gesetzeswerk hervorhebt, denn Mose sei „Brunn aller Weißheit“, aus dem schließlich auch das Neue Testament fließt. Gegenüber Christus bleibt Mose für Saur aber derjenige, der „in seinen Buechern/ treibet/ dringet/ dreuwet/ schlegt/ vnnd strafft greuwlich/ Denn er ist ein Gesetzschreiber vnd treiber.“⁶² So ergibt sich bei Saur eine Dialektik von Gesetz und Evangelium, in der das Gesetz vor allem auf das Evangelium und den Glauben an Christus hin geordnet wird. Juden wird in der Konsequenz ein irriges Gesetzesverständnis unterstellt, die Zerstreung Israels als zeitliche Strafe bzw. als Erweis

⁵⁷ Vgl. aaO., f. A3^v-A4^r.

⁵⁸ Vgl. aaO., f. A2^v-A4^r.

⁵⁹ 1568 wurde Saur kaiserlicher Notar und war danach noch u.a. als Advokat und Prokurator am hessischen Hofgericht zu Marburg tätig (vgl. Heinrich Reimer, Art.: Saur, Abraham S., in: Allgemeine Deutsche Biographie 30 [1890], 419f).

⁶⁰ Vgl. François Ragueau/Abraham Saur, *Leges Politicae Divinae, Das ist/ Von Allen Buergerlichen Satzungen oder Rechten erklarung [...]*, Frankfurt a.M. 1581 (weitere Aufl.: *Lex Politica Dei [...]*, ebd. 1587; *Lex Politica Dei, Das ist Gottes PoliceyOrdnung [...]*, ebd. 1596), f. [Avij^r].

⁶¹ Vgl. aaO., f. B[i^r].

⁶² AaO., f. Cv^r.

göttlicher Gerechtigkeit gegenüber den Gegnern Christi und der Kirche gedeutet.⁶³ Dem Zerfall des israelitischen Regiments stehe die Sendung des Messias gegenüber, dessen Reich nicht weltlich sei, sondern „das ewige Gut, so durch die ersten Eltern verloren wurde [...]“.⁶⁴ Die Hochschätzung der jüdischen *respublica* bei Ragueau wird somit gemindert.

Aus konfessioneller Sicht lässt sich feststellen, dass Saur in seinen eigenen Hinzufügungen an keiner Stelle auf die konfessionelle Orientierung Ragueaus eingeht. Allerdings wird man Saur's Ausdeutungen und Hinzufügungen selbst leicht in Verbindung mit seinem Studium in Wittenberg und der dortigen theologischen Schule, die auch die Rechtswissenschaften beeinflusste, bringen können.⁶⁵ Zu verweisen ist hier insbesondere auf Martin Luthers und Philipp Melanchthons Ablehnung einer fortwährenden Geltung des mosaischen Rechts im zivilen Bereich in Folge der Auseinandersetzungen mit dem radikalen Flügel der Reformation.⁶⁶ Dadurch wurde der Zugang zu einem Rechtsvergleich mit dem geschriebenen mosaischen Recht (*lex scripta Mosaica*) erschwert. Das macht aber nicht genügend erklärbar, warum Saur in allen drei hinzugefügten Paratexten das Verhältnis von Christen und Juden in den Mittelpunkt rückte. Hierbei kommt als Erklärungsansatz vor allem die Situation des Judentums in Frankfurt am Main in Frage, der Stadt, in der die Edition Saur's noch mehrfach nachgedruckt wurde. In Frankfurt wuchs gerade in diesen Jahrzehnten die Bevölkerung des jüdischen Ghettos, das bald zur größten deutsch-jüdischen Gemeinde wurde, was wiederum Unruhen in den Jahren nach 1600 hervorrief.⁶⁷ Die Situation des Judentums in Frankfurt hat auch Niederschlag in Saur's Glossierung gefunden.⁶⁸ In dieser Form der Bearbeitung Saur's und in einer schwedischen Übersetzung führte der Weg der *Leges politicae* François Ragueaus schließlich sogar noch bis nach Schweden an den königlichen Hof Karls IX. im 17. Jahrhundert.⁶⁹ Dies spricht noch einmal für die Bedeutung dieses heute kaum noch bekannten Werkes.

III.2 Problemstellungen am Beispiel Petrus Cunaeus' *De republica Hebraeorum*

Wie bereits dargelegt, kam es mit Cunaeus' Werk zu entscheidenden Veränderungen des beschriebenen Diskurses *de republica Hebraeorum*. Cunaeus möchte die religiös-konfessionellen Streitigkeiten seiner Zeit überwinden⁷⁰ und dennoch finden sich weit mehr theologische Passagen in *De republica Hebraeorum* als das bei Bertram oder Sigonio der Fall ist. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass Cunaeus theologisch ausführt, warum die Bibel für Christen so zu lesen ist, dass das mosaisch-alttestamentliche Gemeinwesen als

⁶³ Vgl. aaO., f. [Avijj^v].

⁶⁴ Vgl. aaO., f. [Avijj^v].

⁶⁵ Gerade die Dialektik von Gesetz und Evangelium, die in den juristischen Bereich hineinwirkte, zeigt Nähe zum Humanisten und Reformator Philipp Melanchthon. Diese gilt auch für einzelne Formulierungen wie die, dass das Evangelium kein Gesetzbuch sei, sondern „eigentlich eine Predigt von den wolthaten Christi“ (aaO., f. CV^f).

⁶⁶ Zur Bedeutung Melanchthons für das Naturrechtsdenken im lutherischen Bereich und seine spätere Bevorzugung des römischen Rechts gegenüber dem mosaischen *ius scriptum* vgl. Guido Kisch, *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*, Berlin 1967, bes. 102-115.

⁶⁷ Jonathan I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750*, 3. Aufl., Oxford/Portland, OR 1998, 56f.

⁶⁸ Bezeichnenderweise fügt Saur z.B. unter dem Titel XVII. *De Usuris et Foenore* dem Werk Ragueaus in seiner eigenen Übersetzung eine Tabellenkalkulation zur Zinsnahme nach der Frankfurter Währung hinzu (Ragueau/Saur, *Leges*, 85f) und setzt noch vorher eine Glosse: „Die Jueden solten heutiges tages von vns Christen billich keinen Wucher nemen/ sintemal sie bey vn vnter vns wohneten: sonder jrer hende arbeit solten sie sich nehmen [...]“ (aaO., 84).

⁶⁹ François Ragueau/Abraham Saur/Conrad Saur, *Lex politica Dei*, thet är: Gudz regementz ordning [...], übers. v. Henrik Jönsson Careell, Rostock 1607 (weitere Aufl.: Stockholm 1635; ebd. 1638; ebd. 1651).

ein gegenwärtiges Ideal gelten kann. Cunaeus vermittelt diese Idealvorstellung über ein mystisches Bibelverständnis, das stark zwischen dunkel und hell, Klarheit (*claritas*) und Unverständnis (*obscuritas*), wahrer und falscher bzw. verblendeter Geheimlehre (Kabbala) kontrastiert. Mose wird dabei, wie für die *respublica Hebraeorum*-Literatur typisch, in der Geschichte der Hebräer eine herausragende Rolle zugesprochen, denn in seiner eigenen Unterredung mit Gott bei der Offenbarung des Gesetzes habe er die richtige mystische Interpretation des Gesetzes erlernt.⁷¹ Danach seien diese Interpretationen auch Anderen durch den Heiligen Geist zugänglich geworden.⁷² Dieses wahre, mystische Verständnis lag unter den Hebräern in den Händen der Propheten, die es aber vor der Welt verborgen halten mussten, bis die Apostel und Evangelisten durch göttliche Schenkung dieses Verborgene offenlegen durften.⁷³ Cunaeus kann so die übergeschichtliche Bedeutung des mosaischen Gesetzes hervorheben, will gleichzeitig aber das rechte Bibelverständnis an den christlichen Messiasglauben binden. Dies bringt ihn in der Konsequenz aber in ein äußerst ambivalentes Verhältnis zum Judentum.

Zunächst werden auch bei Cunaeus herkömmliche Vorurteile gegenüber Juden erfindlich. Diese betreffen z.B. die Glaubwürdigkeit von Juden bei Rechnungen⁷⁴ oder ihren alles bestimmenden Umgang mit Geld.⁷⁵ Einige harte Negativäußerungen gegen das Judentum als Ganzes fallen geradezu en passant.⁷⁶ Von solchen Äußerungen lassen sich noch einmal diejenigen abheben, die systematischer das religiöse Leben der Juden und ihren Glauben zum einen und die Spitzfindigkeiten jüdischer Gelehrter zum anderen betreffen. Sie bilden die dominanten Stoßrichtungen im gesamten Werk. Im ersten Fall spricht Cunaeus oftmals von der *superstitio* der Hebräer bzw. Juden: „Lächerlich ist der Aberglaube (*superstitio*) der Beschnittenen (*verporum*) heute“, so Cunaeus, bei dem männliche Säuglinge, die noch in der ersten Woche nach der Geburt verstarben, vor ihrer Beerdigung beschnitten würden.⁷⁷ Mit seinem humanistischen Hintergrund wusste Cunaeus, dass die Bezeichnung „Beschnittene“ (*verpi*) in antiken Satiren oft gegen Juden gerichtet war und greift mehrfach darauf zurück.⁷⁸ Wie in diesem Zitat erfolgen solche Vorwürfe dabei freilich ohne weitere Belege. Cunaeus' Begriff der *superstitio* ist vielmehr in ein Geschichtskonzept eingezeichnet, das vor allem an rechter Gottesfrömmigkeit (*pietas*) ausgerichtet ist. Aberglaube wie Gottesfrömmigkeit haben für Cunaeus ihren Anteil in der Geschichte von Häresie und Idolatrie, die ihre Schatten seit den Anfängen der Menschheit vorauswerfen. Damit bezeichnet *superstitio* auch allgemein jeglichen Aberglauben wie z.B. den Götterkult der

⁷⁰ Zitiert wird im Folgenden nach Cunaeus, *De Republica* (in der erw. Aufl. Leiden 1631). Zu den religiös-konfessionellen Streitigkeiten in seiner holländischen Heimat heißt es bereits in der Vorrede: „Iam permulti cives vestri in partes nescio quas discessere, sententiisque contrariis inter sese pugnant, postquam orta inter eos inutilis dissensio est de religionum mysteriis, quae plerique non intelligunt“ (aaO., f. [*8^v-9^r]).

⁷¹ Vgl. aaO., 384.

⁷² Vgl. aaO., 384f.

⁷³ Vgl. aaO., 385.

⁷⁴ Bei Cunaeus' Äußerungen zur Größe von Gemeinwesen heißt es kurz und knapp: „Sed non est tam anxie haec ratio cum Iudaeo putanda“ (aaO., 88).

⁷⁵ Vgl. aaO., 395.

⁷⁶ „En acumen Iudaicum. Equidem ego sic semper existimavi, pleraque Hebraeorum adagia insulsa esse & frigida“ (aaO., 338). „Ego, non quid fecerit olim vesana gens verporum. sed quam recte fecerit, id vero exquirendum arbitror“ (aaO., 379).

⁷⁷ „Quapropter ridicula est verporum hodie superstitio, qui pueros sic extinctos, circumcidunt tamen apud sepulcrum“ (aaO., 360).

⁷⁸ Vgl. außer im vorhergehenden Zitat auch aaO., 85. 328. 379; dazu Peter Wyetzners Anmerkung in: Cunaeus, *The Hebrew Republic*, hg. v. Eyffinger/Wyetzner, lxxiv.

Ägypter⁷⁹ oder das Orakel von Delphi.⁸⁰ Auch die Geschichte der Israeliten ist aber ihrerseits von *superstitio* durchtränkt.⁸¹

Dies führt zur zweiten dominanten Stoßrichtung gegen das Judentum bei Cunaeus: seine kritische und bisweilen überspitzt spöttische Haltung gegenüber jüdischen Gelehrten, die auch vor dem von ihm so hoch geschätzten Maimonides nicht halt macht.⁸² Cunaeus kritisiert die „Talmudisten“ oder „Rabbis“ in Einzelfällen der Bibelauslegung und spricht dann hart von einer „ausgesprochenen jüdischen Dummheit“⁸³. Die Kritik an jüdischen Gelehrten unterscheidet sich noch einmal von vergleichbar scharfen Zurechtweisungen und Ablehnungen nicht-jüdischer Gelehrtenautoritäten im gesamten Werk, weil erneute Pauschalisierungen gegen das Judentum erfolgen und im Hintergrund der tiefe Dissens in der Schriftauslegung zu Tage tritt. Zwei Motive tauchen hierbei immer wieder auf: zum einen eine Art übertriebene jüdische Gelehrtheit, die vor nichts halt mache und sich schließlich selbst ad absurdum führe. In diesem Fall, in dem „das Essentielle zum Trivialen und das Triviale zum Essentiellen“ gemacht werde und den Juden nicht einmal ihr kindliches Vorgehen auffalle, steht für Cunaeus ihre Unkenntnis des Gesetzes Gottes fest.⁸⁴ Das zweite Motiv steht hiermit im engen Zusammenhang. Cunaeus redet mehrfach von einer Art Verblendung (*hallucinatio*, *deliria* u.a.) der Juden bzw. jüdischer Gelehrter, wenn es um das rechte Schriftverständnis geht. Dies führt wieder zurück zu dem bereits erläuterten Messiasglauben bei Cunaeus, denn diese Verblendung betrifft insbesondere die ablehnende Haltung der Juden gegenüber Christus als den Messias.⁸⁵ In der Konsequenz ergibt sich nun auch ein theologisch begründeter Antijudaismus: Juden heutzutage seien nicht länger Kinder Gottes, lebten nicht mehr unter Gottes Fürsorge und könnten so nicht mehr an seinen Gütern Anteil haben.⁸⁶ Sie seien von Gott „enterbt und verachtet worden“.⁸⁷ Allerdings bleiben die Passagen, in denen Cunaeus dies auf das gegenwärtige Zusammenleben mit Juden überträgt, doch marginal. Zudem spricht er sich an keiner Stelle wider die Toleranz von Juden im gegenwärtigen Gemeinwesen aus, sondern macht vielmehr historische Argumente geltend, die dafür sprechen. Dies führt bereits zur Erläuterung der anderen Seite von Cunaeus' Haltung gegenüber dem Judentum.

⁷⁹ Vgl. Cunaeus, De Republica, 267. Unter den Einfluss der *superstitio* der Ägypter fiel auch das Volk Israel (aaO., 333f).

⁸⁰ Vgl. aaO., 376.

⁸¹ Ein Beispiel für die oben erwähnten Pauschalurteile, die Cunaeus in konkreten Fällen trifft, ist sein Kommentar zur Observanz des Sabbats bei den Juden: „At Iudaei, quorum mos est omnia sanctissima instituta pervertere, multa ad Legis edictum adjecere, de quibus Moses nihil diffinivit. Itaque sacratissimae diei celebratio in anxiam superstitionem abiit, & interdum illis exitio fuit“ (aaO., 261f). Der Ausdruck *superstitio* wird auch verwendet für „res insana“ des Talmuds (aaO., 198) und einzelne jüdische Sekten (aaO., 210-212. 213ff).

⁸² Vgl. aaO., 33.

⁸³ AaO., 86 (Kasus im Dt. geändert, MT). Vgl. u.a. auch aaO., 298f.

⁸⁴ „Apices enim, literasque, & libros versant, sed versant tantum. Sacros verosque sensus nec inspiciunt, nec quaerunt. Itaque quadrat hoc in illos, quod ipsi vernacula lingua sua ajunt עשו העקר טפל והטפל עקר *Quod fundamentum rei est, accessionem faciunt. quod accessio est, fundamentum.* Atque hoc est pessimum, infantiam ipsi suam inscitiamque non sentiunt. Etenim, cum infelicitas eorum omnis posita in divinae legis ignoratione sit [...]“ (aaO., 134).

⁸⁵ Cunaeus kann relativ neutral von einem „error“ der Talmudisten (vgl. aaO., 39) in diesem Fall sprechen. Vgl. dagegen aber aaO., 123 („hallucinatio“); aaO., 125 („Tanta vecordiae vis eos pervaserat. Caeci erant oculi cum animus alias res ageret, & videre illa recusaret, quae posita in medio erant.“); aaO., 194 („haec deliria“); aaO., 317 („Haud dubium est, quin Iudaeos [...] genius aliquis male advocatus in eum detruserit errorem, [...]“).

⁸⁶ „Quare, qui hodie supersunt Iudaei, non amplius pueri sunt, nec sub paedagogo vivunt. Atque adeo, non pertinent nunc ad eos illa beneficia, quae olim rudi infantique plebi propter majores dari potuisse diximus. Venit enim ille dies, qui virile quiddam atque consummatum ab illis requirit“ (aaO., 404).

⁸⁷ „Hinc [Iudaei] abdicati spretique a numine sunt [...]“ (aaO., 125).

Seine Haltung kann nämlich nicht nur, wie bisher geschehen, auf den Ebenen herkömmlicher Vorurteile, anti-jüdischer Gelehrtenpolemik und eines theologisch begründeten Antijudaismus beschrieben werden. Dem steht diametral entgegen, dass Cunaeus in *De Republica Hebraeorum* auch zu einem lobenden Verteidiger der Hebräer bzw. Juden werden kann. Wird auf der einen Seite, wie gesehen, die *superstitio* der Juden und ihre Blindheit angesichts des Messiasglaubens getadelt, so kann Cunaeus auf der anderen Seite gerade die Frömmigkeit (*pietas*) der Juden hervorheben. Hier fließen bibelhumanistische und hebraistische Prägungen zusammen. Es ist für Cunaeus das jüdische Volk, das durch seine hervorragenden tugendhaften Männer besticht⁸⁸ – die Geschichtsvorstellung der *boni viri* im Humanismus wird so auf das Judentum zugespitzt. Cunaeus' Haltung wird allzu ambivalent, ja paradox: Hatte er zunächst noch die übertriebene jüdische Gelehrtheit kritisiert, so wird sie für ihn dennoch zum Grund des Lobes, denn es seien schließlich die Juden gewesen, die selbst in einer Zeit vollkommener Barbarei den Text der Bibel ohne Fehl und Tadel tradierten.⁸⁹ Die Sorge für die heiligen Schriften und *pietas* stehen miteinander im Einklang und die für den Humanismus so typische Idee einer Verfallsgeschichte seit der Antike bekommt durch Cunaeus' Hebraismus ihre eigene Tönung: „Wer, wenn nicht die Juden haben für uns die biblischen Schriften sicher und gut imstande gehalten?“⁹⁰ Hätte man sich nur auf die Kirchenväter und frühchristlichen Schriftsteller wie Laktanz, Augustin, Gregor den Großen und Chrysostomos verlassen, wäre es dagegen zu Fehlern gekommen. Dieses Lob jüdischer Gelehrtheit und Schrifttreue wird dann auch genauso verallgemeinert wie zuvor die Kritik und der Spott.⁹¹

Eine deutliche Aufwertung des Judentums erfolgt außerdem, wenn die Haltung der antiken Gesellschaft gegenüber den Juden Cunaeus zu positiven Stellungnahmen bringt. Dies ist zu beobachten, wenn er insgesamt auf die „Verknechtung“ von Juden und schlechte Behandlung durch die römische Obrigkeit zu sprechen kommt. Dies führt Cunaeus nämlich wiederum zu der positiven Äußerung, dass solche Taten gegen Juden von heidnischen Herrschern vollbracht worden seien, die nie eine solche enge Bindung zum Judentum haben konnten wie Christen. Auch Cunaeus' Kritik am paganen antiken Schrifttum hinsichtlich offensichtlich fehlender und falscher Kenntnisse über das Judentum führt letztlich in diese Richtung. Wenn Lügen und Gerüchte über sie von griechischen und anderen Schriftstellern verbreitet worden seien, so habe dies eben ganz grundsätzlich damit zu tun, dass man überhaupt wenig über sie gewusst habe.⁹² So wichtig Aristoteles auch für Cunaeus'

⁸⁸ „Tot patriarchas, vatesque, & reges in avis proavisque [Iudaei] numerant, denique tot excelsos & divina virtute viros, quorum sunt nomina coelo consecrata“ (aaO., 127).

⁸⁹ So heißt es in Bezug auf die biblische Textarbeit der Masoreten bei Cunaeus: „Erat igitur illa tempestate penes Iudaeos arbitrium & vis ac norma emendandi Biblicum contextum. Profecto, quam facile illis fuisset, interpolare ea loca, quae redarguere eorum deliria videbantur, cum vix tria verba Hebraice intelligerent Christiani? sed obstabat pietas, vetabatque moveri, quae sacra essent. [...] Observatum ab illis est, non modo quot commata & verba, sed etiam quot literas continerent libri singuli. Quare, quod postea, cum summa barbaries orbi incubuisset, nullus apex de praestantissimo illo scripto perierit, illorum beneficium est“ (aaO., 132f).

⁹⁰ „Quinam sunt enim illi, qui nobis Biblica volumina sarta tecta servavere, nisi Iudaei? Quot menda scriptionis in sacrum codicem irrepsissent, si illius custodia solis Lactantiis, Augustinis, Gregoriis, Chrysostomis, viris sanctissimis, sed imperitis Hebraismi, mandata fuisset? Inter Graecos omnes Latinosque, qui veterem Ecclesiam rexere, unus Origenes cum Hieronymo Hebraice scivit. & ferme nimium dixi. caeteri nec elementa quidem didicerant. Quare, si quid collapsum incuria librariorum esset, non tali auxilio, nec defensoribus istis tempora tunc egebant. At Iudaeis unum studium, unaque omnibus cura fuit, libros Mosis, vatumque, & ea, quae Hagiographa appellantur, a temporum injuriis vindicare. Haec laus eorum propria est. Nulla alia gens in illius gloriae societatem se offert“ (aaO., 130).

⁹¹ Vgl. z.B. die positiven Kommentare über die Rabbiner und Talmudgelehrten aaO., 153. 202. 204. 280.

⁹² Vgl. aaO., 20f.

politisches Denken ist, er wird genauso für seine Ignoranz gegenüber Juden gerügt⁹³ wie die für den Humanismus vorbildlichen Plutarch, Tacitus und Livius.⁹⁴ Letztere zeigten nur noch einmal, wie falsch die jüdische Religion unter heidnischen antiken Schriftstellern verhandelt worden sei.⁹⁵ Der Hass, der dem Volk Israel unter Griechen und Römern entgegentrat, sei alltäglich gewesen.⁹⁶

Wie verhält es sich schließlich mit dem bereits beschriebenen, theologisch motivierten Antijudaismus? Auch hier werden Ambivalenzen deutlich. Obwohl Cunaeus in einigen Passagen hart mit Juden ins Gericht geht und ihnen Gottes Fürsorge abspricht, redet er doch auch von einer Art Erwartungshaltung bzw. Hoffnung für sie. In dem beschriebenen Dualismus von *obscuritas* und *claritas* bei Cunaeus heißt dies: „Die Sonne ist noch nicht zum letzten Mal untergegangen und ihr Licht wird noch einmal scheinen, auch auf sie [die Juden]. Und obwohl sie gefallen sind, sind sie doch nicht zugrunde gegangen.“⁹⁷ In der Konsequenz für die Gesellschaft heiße dies, dass Juden in einem Gemeinwesen toleriert werden sollten und eine Unterdrückung, wie sie antike Quellen schildern, abzulehnen ist.⁹⁸ Das Judentum wird so gesehen zum theologisch begründeten Status quo im gegenwärtigen Gemeinwesen gemacht.

Cunaeus' Haltung gegenüber dem Judentum, die in seinem Werk *De republica Hebraeorum* erkennbar wird, war also insgesamt ambivalent bis paradox. Natürlich spielte der gesellschaftliche Antijudaismus eine bedeutende Rolle, wobei auch der engere Kontext an der Universität Leiden mitbeachtet werden muss.⁹⁹ Ebenfalls ist hervorzuheben, dass parallel dazu gerade für die Niederlande seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert ein breiter Rückgriff auf hebräisch-jüdische Motive und historische Ideale von der Forschung herausgearbeitet worden ist, auch im Sinne eines frühen Nationalgedankens, an den Cunaeus anschließen konnte.¹⁰⁰ Zugleich stehen hinter den Ambivalenzen gegenüber dem Judentum die theologischen Fragen, die sich ergaben, als man unter Gelehrten verstärkt dazu überging, das mosaische Recht und alttestamentlich-jüdische Gemeinwesen (einschließlich jüdischer Quellen) für die Gestaltung des gegenwärtigen christlichen Gemeinwesens als Ideal hervorzuheben. Antworten auf diese Fragen aber bekamen ihre besondere Prägnanz dadurch, dass gerade in den Jahren, in denen Cunaeus *De republica Hebraeorum* schrieb,

⁹³ Vgl. aaO., 21.

⁹⁴ Vgl. aaO., 271-273.

⁹⁵ „Nos eam summatim retulimus, non quo confutarem operose singula, sed uti palam esset, quam ingeniose pagani Iudaicam traduxerint religionem“ (aaO., 272).

⁹⁶ Vgl. aaO., 336f.

⁹⁷ „Nondum omnium dierum soles occiderunt. Fulgebit illis quoque iterum sua lux. Cecidisse eos, non excidisse, certum est“ (aaO., 126).

⁹⁸ „Res haec, de qua loquimur, magna est, & plane ejusmodi, uti merito non possimus in posterum Iudaeos, velut victimas publici odij, penitus aversari, cum adhuc illis tantarum rerum supersit spes“ (aaO., 127).

⁹⁹ Jürgen C.-H. Lebrams Untersuchung zum Hebräisch-Unterricht an der Universität Leiden, wo Cunaeus tätig war, zeigt, dass z.B. in Antrittsreden auch antijudaistische Formulierungen gängig waren (vgl. ders., Hebräische Studien zwischen Ideal und Wirklichkeit an der Universität Leiden in den Jahren 1575-1619, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 56,1 [1975], 317-357). Zur rechtlichen Stellung von Juden in den Niederlanden in dieser Zeit vgl. Arend H. Huussen, *The Legal Position of the Jews in the Dutch Republic c. 1590-1796*, in: Jonathan Israel/Reinier Salverda (Hg.), *Dutch Jewry. Its History and Secular Culture (1500-2000)* (Brill's Series in Jewish Studies, Bd. 29), Leiden u.a. 2002, 25-41.

¹⁰⁰ Vgl. Philip S. Gorski, *The Mosaic Moment. An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism*, in: *American Journal of Sociology* 105,5 (2000), 1428-1468, bes. 1434-1452; Lea Campos Boralevi, *Classical Foundational Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth*, in: Martin van Gelderen/Quentin Skinner (Hg.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, 2 Bde., Bd. 1: *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, 3. Aufl., Cambridge/New York u.a. 2006, 247-261.

das jüdische Gemeinwesen auch „ganz real“ in der Gesellschaft vor Augen trat, wie z.B. im Fall der wachsenden geduldeten Minderheit von Jüdinnen und Juden in Amsterdam.¹⁰¹

IV. Ergebnis: Komplexität konfessioneller und transkonfessioneller Einflüsse

Für die Orientierung am Ideal des alttestamentlichen Gemeinwesens im politischen Denken der Frühen Neuzeit konnte gezeigt werden, dass konfessionelle Erklärungsmuster nicht ausreichen, um die spezifischen Eigenarten und Diskurse herauszuarbeiten. Diese Diskurse beschränkten sich gerade nicht nur auf den protestantischen Raum. Hinzu kommt, dass die Konfession bei einigen Autoren deutlich hinter ihre humanistischen, teils hebraistischen Prägungen und Orientierungen zurücktrat. Zugleich wird man aber auch nicht auf die Frage nach der Konfession verzichten können, denn es gab z.B. sehr wohl auch Autoren, die in ihrer Orientierung am alttestamentlichen Gemeinwesen konfessionalistische Tendenzen einschrieben (Menochio, Leydecker). Zudem konnten selbst noch bei der Rezeptionsgeschichte einzelner Texte konfessionelle Einflüsse weitergegeben werden (Ragueau, Saur). Eine andere transkonfessionelle Fragestellung, die Autoren beschäftigten konnte, ist darüber hinaus aber noch deutlich geworden: Sobald man das mosaische Recht und das alttestamentliche Gemeinwesen versuchte auf das gegenwärtige christliche Gemeinwesen zu beziehen, es zu deuten und als Ideal herauszustellen, was bedeutete dies dann für das eigene Verhältnis zum Judentum – gerade wenn man z.B. zugleich verstärkt auf Texte jüdischer Gelehrter zurückgriff (Cunaeus)? Die Konfessionalisierungsforschung wird hier nicht daran vorbeikommen können, die transkonfessionellen und interreligiösen Aspekte stärker herauszuarbeiten, und sie sollte dabei die kontingenten Zusammenhänge und Konflikte beachten, bevor der Weg zur „modernen Welt“ beschrieben wird.

¹⁰¹ „The political appeal of Cunaeus’s turn to the Hebraic republic also lay in the fact that it offered a political model that was not only divinely underwritten but also in some sense visibly alive, because inescapably associated with the Jews of his own era“ (Adam Sutcliffe, *The Philosemitic Moment? Judaism and Republicanism in Seventeenth-Century European Thought*, in: Jonathan Karp/Adam Sutcliffe [Hg.], *Philosemitism in History*, Cambridge/New York u.a. 2011, 67-89, hier zit.: 76).