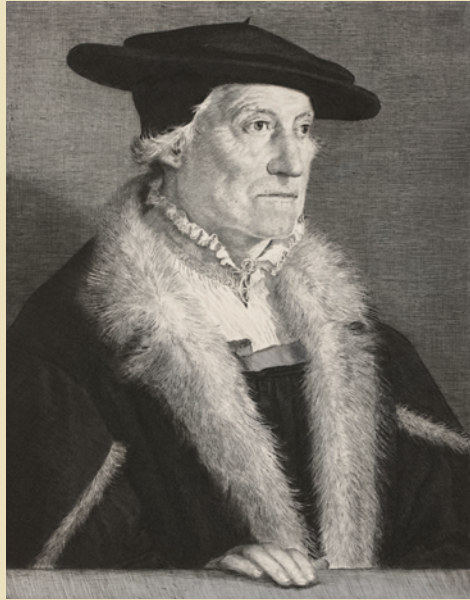




Sebastian Münster Der Messias-Dialog

Der hebräische Text von 1539 in deutscher Übersetzung
herausgegeben von Alfred Bodenheimer

Schwabe

Dieses eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und verfügt u.a. über folgende Funktionen: Volltextsuche, klickbares Inhaltsverzeichnis sowie Verlinkungen innerhalb des Buches und zu Internetseiten. Die gedruckte Ausgabe erhalten Sie im Buchhandel sowie über unsere Website www.schwabeverlag.ch. Dort finden Sie auch unser gesamtes Programm und viele weitere Informationen.



Sebastian Münster

Der Messias-Dialog

Der hebräische Text von 1539 in deutscher
Übersetzung herausgegeben von Alfred Bodenheimer

Übersetzt von Rainer Wenzel, mit einer Einleitung
von Stephen G. Burnett

Publiziert mit Unterstützung der Stadt Ingelheim am Rhein und
der Freien Akademischen Stiftung Basel

Printausgabe gedruckt mit Unterstützung der Berta Hess-Cohn Stiftung,
Basel

Dieses eBook ist seitenidentisch mit der 1. Auflage der Printausgabe.
Copyright © 2017 Schwabe AG, Verlag, Basel, Schweiz
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich
seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner
Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich
gemacht oder verbreitet werden.

Abbildung Umschlag: Albert Krüger, Porträt Sebastian Münster,
Radierung nach dem Gemälde von Christoph Amberger,
Museum bei der Kaiserpfalz, Ingelheim; Foto: Albrecht Haag
Faksimile: Bayerische Staatsbibliothek München, 907649 Polem. 1914,
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10194262-9

Gesamtherstellung: Schwabe AG, MuttENZ/Basel, Schweiz

ISBN Printausgabe 978-3-7965-3635-9

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-3666-3

rights@schwabe.ch
www.schwabeverlag.ch

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	7
Einleitung zu Sebastian Münster, <i>Der Messias der Christen und Juden</i> (1539)	15
Zur Übersetzung	25
Personen	29
Abkürzungen und Kurztitel	31
Korrekturen, Varianten und Konjekturen	33
Übersetzung	35
Faksimile	105

Vorwort des Herausgebers

Zwei Leidenschaften zeichneten Sebastian Münster aus (man würde in heutiger Diktion wohl von «Forschungsschwerpunkten» sprechen), und einen inneren Zusammenhang zwischen beiden festzustellen, ist nicht ganz einfach. Der in Ingelheim am Rhein 1488 geborene spätere Professor an der Universität Basel war ein in seiner Zeit hochgeachteter Hebraist, und er beschäftigte sich zugleich seit seiner Jugend mit Geographie, was seinen Ausdruck in der 1544 erschienenen Weltbeschreibung, der «Cosmographia», fand.

Vor allem dieses Werk hat Münster berühmt gemacht. Eingehiratet in eine Basler Druckerdynastie, verdankte er dem neuen Massenmedium, dass seine Weltbeschreibung in Zehntausenden von Exemplaren publiziert wurde – ein (in mehrere Sprachen übersetzter) Megaseller der Frühen Neuzeit. Münster schrieb für und über eine Welt, die, vor allem durch die Entdeckung des amerikanischen Kontinents, eine neue und noch zu bewältigende Vorstellung von ihrer eigenen Größe und Beschaffenheit besaß. Er vermischte akribische geographische Beschreibungen und Zeichnungen mit heute abstrus erscheinenden Geschichten und Illustrationen von Fabelwesen. Fasziniert von der Beschaffenheit und Bereisbarkeit der Welt, verschloss er sich dennoch vollständig der damals brandneuen und ihm sicherlich bekannten Erkenntnis Kopernikus' vom heliozentrischen Universum.¹

Wenn in der Gegenwart der Name Sebastian Münsters noch nicht vergessen ist und auch die Wissenschaft alle paar Jahre eine Dissertation über ihn hervorbringt, so beruht dies auf der Kosmographie, in der sich das Zeitalter der Frühen Neuzeit exemplarisch in seinem Schwellencharakter zwischen gläubigem Konservativismus und empirisch gestützter neuer Weltsicht spiegelt. Es ist zu erwarten, dass mit dem «spatial turn» in den Kulturwissenschaften der Charakter dieses Werks weitere Aufmerksamkeit erfahren wird.

Weit weniger Interesse hat die Nachwelt Münsters hebraistischem Schaffen entgegengebracht. Zwar ist seine 1529, im Jahr des Antritts der Basler Professur, vollzogene Konversion vom Katholizismus zur Reformation und eine damit einhergehende Nähe zu Luther zur Kenntnis genommen worden.

1 Vgl. Günther Wessel, *Von einem, der daheimblieb, die Welt zu entdecken. Die Cosmographia des Sebastian Münster oder Wie man sich vor 500 Jahren die Welt vorstellte*, Frankfurt a. M. 2004, S. 61f.

Doch inwiefern Münster tatsächlich nicht nur Zeuge, sondern auch Mitspieler religiöser und (damit verbundener) gesellschaftlicher Umwälzungen seiner Zeit war, hat die Forschung der vergangenen Jahrzehnte eher am Rande beschäftigt.

Es mag immerhin ein Hinweis auf die nicht ganz marginalisierte Wahrnehmung des hier in deutscher Übersetzung vorgelegten Messias-Dialogs von Münster sein, dass die ersten Seiten seiner hebräischen Erstfassung von 1529 (dem sogenannten *Vikuah*, zu Deutsch «Disput») als elektronische Schautafel in der Ausstellung «The Book of Books. Biblical Canon, Dissemination and its People» zu sehen waren, die 2013/2014 im Bible Lands Museum in Jerusalem gezeigt wurde. In dieser Ausstellung bin ich selbst erstmals auf das Werk aufmerksam geworden, zumal der Name Münster und der Druckort Basel mir sofort ins Auge gestochen sind.

In meinem 2016 erschienenen Kriminalroman *Der Messias kommt nicht* bildet der Messias-Text von Münster (der sowohl in der Fassung von 1529 wie auch in der etwas erweiterten hebräisch-lateinischen Fassung von 1539 digitalisiert im Internet zu finden ist) einen wichtigen Rahmen, und kürzere Passagen daraus habe ich auch übersetzt und in den Roman integriert.

Auf diesem Wege ist es letztlich auch zum vorliegenden Buch gekommen. Denn eine Anfrage seitens der Stadt Ingelheim, wo mein Krimi zur Kenntnis genommen worden war, ob es eine vollständige Übersetzung gebe, die man anlässlich der Ausstellung zu Münster und Luther publizieren könnte, führte meinerseits zur Antwort, es gebe eine solche Übersetzung nicht – aber es ließe sich in nützlicher Frist eine anfertigen, wenn dazu die Mittel bereitgestellt würden.

Die zeithistorische Einordnung des Textes samt einer anzunehmenden Wirkungsgeschichte breitet in seiner Einleitung auf den folgenden Seiten Stephen G. Burnett aus. Auf zweierlei sei hier zusätzlich verwiesen: zunächst darauf, dass es im hebräischen Text Münsters etliche sprachliche Unzulänglichkeiten gibt. Für die Übersetzung wurden sie, der Lesbarkeit zuliebe und aufgrund des erkennbaren intendierten Sinns, geglättet, sind jedoch in einem Anhang mit Korrekturen und Konjekturen kenntlich gemacht. Dass auch ein führender christlicher Hebraist wie Münster im aktiven Gebrauch der Sprache nicht hundert Prozent sattelfest war, weist auch auf das doch eher akademische Verständnis dieser Sprache bei christlichen Theologen hin. Anders als gelehrte Juden, die sie in Korrespondenzen und in ihrer religionsgesetzlichen und exegetischen Literatur als Verkehrssprache nutzten, verfassten Hebraisten zwar hebräische Grammatiken oder erstellten Übersetzungen hebräischer

Texte, doch hebräische Werke aus eigener Feder verfassten sie kaum.² Wenn Paul Fagius, ein zeitgenössischer Drucker etlicher hebräischer und auch jiddischer Bücher, in einem Vorwort zu einer jiddischen Ausgabe biblischer Schriften im Jahr 1544 schrieb, es gebe kein Volk unter der Sonne, das weniger Hebräisch verstehe als die Hebräer,³ so mag diese Kritik teilweise im übertragenen Sinne (nämlich der Verkennung christlich-reformatorischer Heilswahrheit im biblischen Text) gemeint gewesen sein, aber sie war, mit Blick auf die breite Masse der damaligen Judenheit und ihre mangelhaften Hebräischkenntnisse, auch wörtlich zu verstehen. Allerdings bleibt dabei festzuhalten, dass auch bei so prominenten Hebraisten wie Münster (die ohne jüdische Mentoren, deren sich auch Fagius bediente, nie Hebräisch gelernt hätten) im aktiven Sprachgebrauch eine Kluft gegenüber den seit Kindheit geschulten jüdischen Gelehrten festzustellen war. Umso bemerkenswerter wiederum ist es, dass Sebastian Münster den Schritt tat, ein vollständiges Werk in hebräischer Sprache zu verfassen.

Als zweiter Punkt sei hier festgehalten, dass das Thema des Messias, sei es bei den Christen in Form der Parusie Jesu, sei es bei den Juden in der Hoffnung auf eine Gestalt, die Erlösung aus den Leiden des Exils bringen werde, im 16. Jahrhundert hohe Aktualität besaß. Nicht zuletzt äußerte sich das in jüdischen Messiasprätendenten – vor dem Erscheinen der ersten Version von Münsters Schrift traten insbesondere Ascher Lemlein (1502), auf den Münster, ohne seinen Namen zu nennen, Bezug nimmt, und später David Rëubeni (ab 1523) als solche in Erscheinung. Die Zielsetzungen jüdischer und christlicher Messias Hoffnungen interferierten, spielten aber auch ineinander.

Auf die Komplexität dieser Situation und ihrer Auswirkungen hat vor einigen Jahren Rebekka Voß in ihrer vielbeachteten Dissertation *Umstrittene Erlöser* über den jüdisch-christlichen Messianismus im 16. Jahrhundert hingewiesen. Gerade für die 1520er und 1530er Jahre stellt Voß Folgendes fest: «Jüdische Erwartungen, die Konzepte christlicher Apokalyptik veränderten, christliche Weissagungen, die jüdische Prophetien prägten, und populäre Legenden, die aus dem Diskurs auf beiden Seiten hervorgingen, belegen

2 Zum Wirken christlicher Hebraisten in der Frühen Neuzeit vgl. Stephen G. Burnett, «Philosemitism and Christian Hebraism in the Reformation Era (1500–1620)», in: *Geliebter Feind gehasster Freund: Antisemitismus und Philosemitismus in Geschichte und Gegenwart. Festschrift zum 65. Geburtstag von Julius Schoeps*, hrsg. von Irene A. Diekmann und Elke-Vera Kotowski, Berlin 2009, S. 135–146.

3 Vgl. Regula Tanner, «Die Hoheliedübersetzungen in den jiddischen Pentateuch-Ausgaben von Konstanz 1544 und Augsburg 1544», *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Judaistische Forschung* 25 (2016), S. 5–27, hier 9.

einen erstaunlichen Ideentransfer und zeigen darüber hinaus, welche weitreichende politische Implikationen das Aufeinandertreffen der beiden Vorstellungswelten haben konnte.»⁴

Wo Münster also markante Differenz, ja Dichotomie zwischen dem Christen (der in der Übersetzung korrekt als «Nazarener» benannt ist) und dem Juden in seinem Dialog inszeniert, bewegen sich beide dennoch auf einer Ebene, über deren grundlegende und dringende Notwendigkeit sie sich einig sind: Erlösung ist, was nottut. Es mag sein, dass Münster der Meinung war, es wäre der rechte Moment, um die erlösungssüchtigen Juden auf den Weg des Christentums zu führen. Damit hätte er sich, wie Voß zeigt, ebenfalls im Einklang mit anderen zeitgenössischen Christen befunden: «Die Desillusionierung durch das vergebliche Hoffen auf den Messias sollte [aus christlicher Sicht] den Betrogenen die Augen öffnen, so dass sie endlich die Messianität Jesu erkennen könnten.»⁵

Es mag aber auch sein, dass in der christlichen Gesellschaft eine Verunsicherung entstand, ob nicht im Falle eines tatsächlichen Erfolgs eines jüdischen Messiasprätendenten und seiner Befreiung der Juden aus dem Exil (wie man ihn vor allem bei Rëubeni für kurze Zeit als möglich erachtet hatte) die Juden, entgegen des eingeschliffenen christlichen Diskurses von ihrer Verworfenheit, plötzlich in ihrem Glauben bestätigt sein würden. Auch dagegen sollte, wie Voß zeigt, Münsters Schrift ein Argumentarium entwickeln, indem sie nicht so sehr nur die historisch «erwiesene», sondern vielmehr die metaphysische Verworfenheit der Juden betonte, um diese von vorneherein jeder Chance geschichtstheologischer Rehabilitation zu berauben.⁶

Was die vermutete Auswirkung von Münsters Schrift auf Luthers anti-jüdische Ausfälle in seinen späteren Schriften, insbesondere dem berüchtigten Text *Von den Juden und ihren Lügen* (1543) betrifft, so ist sie kaum bestritten, aber in der Forschung unterschiedlich begründet. Stephen G. Burnett, der in dem bisher umfangreichsten wissenschaftlichen Beitrag zu Münsters Messias-Dialog diese These aufgestellt hat⁷ und sie auch in der Einleitung zum Dialog in diesem Band nochmals äußert, sowie Thomas Kaufmann sind der Ansicht, es sei die bei Münster (trotz der diskursiv dominierenden Rolle

4 Rebekka Voß, *Umstrittene Erlöser. Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland, 1500–1600*, Göttingen 2011, S. 20.

5 A.a.O., S. 29.

6 A.a.O., S. 131.

7 Vgl. Stephen G. Burnett, «A Dialogue of the Deaf. Hebrew Pedagogy and Anti-Jewish Polemic in Sebastian Münster's *Messiahs of the Christians and the Jews* (1529/39)», *Archive for Reformation History* 91 (2000), S. 168–190.

des Christen) allzu prominente Rolle des Juden gewesen, die Luther zu einer stark abwertenden Rede gegenüber den Juden gereizt hätte.⁸ Voß wiederum schreibt Münsters Text eher eine eskalierende Rolle zu, wenn sie betont, «die Charakterisierung des Juden als halsstarrig und feindselig in Sebastian Münsters Schrift *Messias Chistianorum et Iudaeorum*» habe mit zu einer «Kehrtwende» Luthers hin zu dessen Judenfeindschaft beigetragen.⁹

Aufmerksamen Lesenden mögen noch viele andere Details in dem Text auffallen. So tritt an einer Stelle unvermittelt der Kosmograph Münster in der Argumentation des Christen auf. Einer berühmten jüdischen Legende über die Bestrafung des Mondes, der ein größeres Licht als die Sonne sein wollte und deshalb von Gott gerade zu einem kleineren Licht degradiert wurde, hält der Christ einen wissenschaftlichen Vortrag entgegen, in dem er klarstellt, wie es sich mit den astronomischen Realitäten und der «Leuchtkraft» des Mondes wirklich verhalte – eine erstaunliche Stelle, weil sie insinuiert, der theologische Irrtum der Juden erstrecke sich bis hin zu ihrer mutwilligen Verkenntung der empirischen Gegebenheiten. Der Jude rückt dies an anderer Stelle zurecht, wo er im Zusammenhang mit einer anderen Legende (über den schon vor über 1500 Jahren bei Rom sitzenden jüdischen Messias, der immer noch nicht erschienen sei), die der Christ ihm hartnäckig als sinnwidrig vorzuhalten versucht, erklärt, diese Legenden seien keineswegs dogmatisch zu verstehen.

Zugleich ist es interessant zu sehen, dass an einer späteren Stelle der Jude, als der Christ ihm dauernd ins Wort fällt, um seine biblische Beweisführung für den jüdischen Messiasglauben zu widerlegen, damit droht, den Dialog augenblicklich abubrechen, womit er den Christen sofort diszipliniert. Ein solches Aufbrechen der a priori hierarchischen Gesprächslage mag bei manchen zeitgenössischen christlichen Lesern (womöglich auch bei Luther selbst) zu hochgezogenen Augenbrauen geführt haben. Interessant ist, um ein weiteres Detail hervorzuheben, dass an einer Stelle just der Christ die Messias-Theologie des Maimonides, des bedeutendsten jüdischen Philosophen des Mittelalters, ins Feld führt, um den messianischen Visionen des Juden zu widersprechen – damit durchaus einen Blick darauf öffnend, dass auch die

8 Thomas Kaufmann, *Luthers «Judenschriften». Ein Beitrag zu ihrer Kontextualisierung*, Tübingen 2013, S. 105: «Dem «ungläub[en]» der Juden in einem solchen Maße Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, wie Münster es in seinem Dialog und in seinen sonstigen exegetisch-philologischen Werken getan hatte, musste nach der Überzeugung Luthers dazu führen, dass die eigentliche theologische Aufgabe, nämlich die Darlegung des Christuszeugnisses des Alten Testaments, verfehlt würde.»

9 Voß, *Umstrittene Erlöser*, S. 40.

Perspektive des Juden nicht als repräsentativ für das kollektive jüdische Denken verstanden werden kann.

Dies sollen nur einzelne Exempel für die Dichte und Originalität dieses Werks sein, das einen Einblick öffnet in die Frühe Neuzeit auch als Zeitalter eines fließenden Übergangs zwischen strenger Texttheologie und einem beginnenden Bewusstsein für die Notwendigkeit und auch Möglichkeit eines (zunächst induktiven) Beweisverfahrens.

Mit der vorliegenden Übersetzung der hier im Faksimile ebenfalls gedruckten hebräischen Version Münsters von 1539¹⁰ ist es nun einer deutschsprachigen Leserschaft möglich, sich ein eigenes Bild von diesem Text zu machen, der, einerseits zeittypisch, andererseits in der Konstellation des Gesprächs selbst äußerst eigenwillig, christlich-jüdische Religionsbeziehungen im 16. Jahrhundert beleuchtet. Nachdem Luthers verhängnisvolle Wendung zu scharf antijüdischer Polemik in den vergangenen Jahren von der Forschung ausführlich behandelt worden ist, gerät somit auch ein Werk stärker in den Blick, das, weniger der unmittelbaren pastoralen Wirkung verpflichtet als auf ein philologisch und rhetorisch fundiertes Niederringen des Kontrahenten ausgerichtet, Teil der oft beschworenen, zugleich aber mehrfach dialektisch gebrochenen christlich-jüdischen Kulturbasis Europas ist.

Ich hatte das Glück, dass sich mit Rainer Wenzel ein außerordentlich erfahrener, sprachsensibler und zugleich effizient arbeitender Übersetzer bereit fand, den hebräischen Text Münsters ins Deutsche zu übersetzen. Der Austausch mit ihm, sowohl über grundsätzliche als auch über ganz spezifische Fragen, gestaltete sich in jeder Situation angenehm und zielführend. Ohne diese hervorragende Übersetzungsleistung wäre es nicht möglich gewesen, in der relativ knappen zur Verfügung stehenden Zeit das Werk rechtzeitig zur Ingelheimer Ausstellung fertigzustellen.

Dass sich Stephen G. Burnett spontan dazu bereit erklärte, eine Einleitung zu diesem Band zu schreiben, war ein weiterer bedeutender Gewinn für dessen Qualität. Kaum jemand hat sich bisher so intensiv und luzide mit Münsters Messias-Dialog auseinandergesetzt, und die Einleitung bringt die für die Lesenden dieser Ausgabe wichtigsten Punkte zu Münsters Text nochmals zur Sprache.

10 Bei der Vorlage des Faksimiles handelt es sich um den Druck im Besitz der Bayerischen Staatsbibliothek, München. Er ist hier leicht vergrößert (120%) abgedruckt.

Rita Seuß hat Stephen G. Burnetts Text kongenial ins Deutsche übersetzt – wie alle anderen tat auch sie ihre Arbeit unter einem gewissen Zeitdruck, was ebenfalls eine gehörige Portion Professionalität erforderte.

Meine Mitarbeiterin Jill Marxer-Mühlemann hat mich in der redaktionellen Durchsicht der Übersetzung unterstützt.

Renate Fath, Kuratorin des Museums bei der Kaiserpfalz der Stadt Ingelheim, stand mit ihrer Anfrage nach der Übersetzung der Münsterschen Texte ganz am Anfang dieses Projekts. Sie ließ sich sofort für die Idee gewinnen, eine solche Übersetzung anzufertigen und herauszugeben, blieb von da an meine zentrale Ansprechpartnerin in Ingelheim und hat nicht zuletzt entscheidenden Anteil daran, dass die Finanzierung dieses Bandes zustande gekommen ist.

In Arlette Neumann vom Schwabe Verlag hatte ich eine Lektorin zur Seite, die von meiner ersten telefonischen Anfrage an nicht nur ihr Interesse an dem Projekt bekundete, sondern sich engagiert und auch persönlich interessiert darin einbrachte, bei schwierigen Fragen mitdachte und damit entscheidend zum glatten Ablauf beitrug.

Die Berta Hess-Cohn Stiftung, Basel, hat den Druck dieser Ausgabe finanziert. Die Stadt Ingelheim am Rhein sowie die Freie Akademische Stiftung Basel haben des Weiteren mit namhaften Beiträgen die Kosten für Herstellung und Honorare übernommen.

Ihnen allen sei an dieser Stelle ganz herzlich gedankt.

Basel, im Oktober 2016

Alfred Bodenheimer

Einleitung zu Sebastian Münster, *Der Messias der Christen und Juden* (1539)

Sebastian Münster war einer der bekanntesten und renommiertesten christlichen Hebraisten seiner Zeit. 1488 in Ingelheim am Rhein geboren, trat er 1504 oder 1505 in den Franziskanerorden ein und wurde 1512 zum Priester geweiht. 1509, während seines Studiums in Rufach, lernte er Konrad Pellikan kennen und folgte ihm zuerst nach Basel und dann nach Pforzheim. Sie blieben lebenslang Freunde und Kollegen.¹ Münster lehrte Hebräisch, zuerst an der Universität Heidelberg (1524–1529) und von 1529 bis zu seinem Tod 1552 an der Universität Basel. Nachdem er den Ruf an die Universität Basel angenommen hatte, trat er zum Protestantismus über. Im Jahr 1530 heiratete er Anna Selber, die Witwe des Basler Druckers Adam Petri.

Münster ist hauptsächlich als Geograph in Erinnerung geblieben, als Verfasser der *Cosmographia*, doch zu seinen Lebzeiten war er ein hochangesehener Hebraist. Im Laufe seiner Karriere veröffentlichte er mehr Bücher zur hebräischen Sprache als jeder andere christliche Gelehrte der Frühen Neuzeit, ob Protestant oder Katholik.² Er schrieb vier verschiedene hebräische Grammatiken und eine aramäische Grammatik, die in insgesamt neun Auflagen gedruckt wurden. Er verfasste zwei Hebräisch-Wörterbücher und ein Aramäisch-Wörterbuch in insgesamt acht Auflagen. Außerdem gab er eine Anzahl hebräischer Texte heraus, teils mit lateinischer Übersetzung und Anmerkungen; die wichtigsten waren seine beiden Ausgaben der Hebräischen Bibel, der *Hebraica Biblia* (1534–1535; 1546). Und er schrieb einen polemischen Dialog gegen das Judentum, *Der Messias der Christen und Juden* (hebr. 1529/ hebr.-lat. 1539).³

1 Karl Heinz Burmeister, *Sebastian Münster. Versuch eines biographischen Gesamtbildes*, Basel 1963, S. 20–27.

2 Karl Heinz Burmeister, *Sebastian Münster: eine Bibliographie mit 22 Abhandlungen*, Wiesbaden 1964. Eine Beschreibung der meisten hebräischen Werke Münsters enthält Joseph Puijs, *Die Basler Hebräischen Drucke (1492–1866)*, hrsg. von Bernhard Puijs, Olten und Freiburg i. Br. 1964.

3 Eine ausführlichere Darstellung zu Münsters *Messias-Dialog* bei Stephen G. Burnett, «A Dialogue of the Deaf: Hebrew Pedagogy and Anti-Jewish Polemic in Sebastian Münster's *Messiahs of the Christians and the Jews* (1529/39)», *Archiv für Reformationsgeschichte* 91 (2000), S. 168–190.

Auf dem hebräischen Titelblatt benannte er das Genre: Es war eine Disputation (*Wikkuach*) in Form eines Dialogs. Disputationen zwischen Christen und Juden im vormodernen Europa waren kein freier und fairer Meinungsaustausch über religiöse Fragen, sondern von den christlichen Behörden organisierte Veranstaltungen, zu deren Teilnahme jüdische Gelehrte verpflichtet wurden. Christliche Geistliche stellten Fragen, die Juden beantworten mussten. Häufig beruhten diese Fragen auf Informationen jüdischer Konvertiten, die, wie diese glaubten, ein schlechtes Licht auf die Juden und ihre Glaubensüberzeugungen warfen. Beispielsweise wollten die Christen von den Juden wissen, ob der Messias bereits gekommen sei, und zitierten b. Sanhedrin 98a, wo es heißt, der Messias sei nach der Zerstörung Jerusalems vor den Toren Roms unter den Armen aufgetaucht. In anderen aggadischen (erzählerischen, nichtgesetzlichen) Passagen des Talmud verliert Gott ein Streitgespräch gegen mehrere Rabbinen und verflucht sich jede Nacht, weil er den Zweiten Tempel zerstört hat.⁴ Für Christen waren solche Passagen der Beweis dafür, dass die Juden Gott und ihre Position ihm gegenüber grundlegend verkannten. Juden und Christen veröffentlichten und verbreiteten jeweils ihre eigenen Berichte über die Disputationen von Paris (1240) und Barcelona (1263).⁵ Abschnitte daraus wurden schließlich in missionarische Handbücher wie Raimondo Martis *Pugio Fidei* (um 1270) und Alfonso de Espinas *Fortalitium Fidei* (um 1464) aufgenommen.

Die Verwendung des Dialogs zur Darstellung jüdisch-christlicher Disputationen war bereits eine mittelalterliche Praxis. Peter Alphonsi und Paul von Burgos schrieben antijüdische Polemiken in Dialogform.⁶ Der Dialog war zur Zeit der Reformation ein beliebtes Genre der Polemik ebenso wie der Unterweisung, ermöglichte er es doch, komplizierte Themen in zwangloser Weise zu erörtern und mit genügend Dramatik und Witz zu würzen, um den Leser bei der Stange zu halten. Dialoge jedoch, die Polemiken gegen christliche Häresien zum Inhalt hatten, ganz zu schweigen von Streitgesprächen mit Juden, waren meist eine knifflige Sache. In einem solchen Dialog gab es oft mehrere Disputanten, immer jedoch nur einen Verfasser, der eine ganz bestimmte Position vertrat. Und die Leser erwarteten, dass am Ende die Posi-

4 Judah M. Rosenthal, «The Talmud on Trial: The Disputation at Paris in the Year 1240», *Jewish Quarterly Review* 47/2 (Dezember 1956), S. 156–159.

5 Siehe Robert Chazan, «The Condemnation of the Talmud Reconsidered (1239–48)», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 55 (1988), S. 20–22, und Robert Chazan, *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and its Aftermath*, Berkeley 1992.

6 A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos: A Bird's Eye View of Christian Apologetics until the Renaissance*, Cambridge 1935, S. 233f. und 269f.

tion des Verfassers unmissverständlich deutlich wurde.⁷ Man erwartete auch, dass der Autor aus den Werken der Disputanten in fairer Weise zitierte, war man doch überzeugt, dass diese Werke allein dadurch diskreditiert werden würden, dass man sie der öffentlichen Begutachtung preisgab. Auf diese Weise allerdings konnte der gedruckte Dialog einem Kontrahenten ein überraschend hohes Maß an Glaubwürdigkeit verschaffen.⁸ Auch erwartete man, dass der Autor seine Figuren unter Kontrolle behielt – mit dem vorhersehbaren Ergebnis, dass der Gesprächspartner entweder zum rechten Glauben übertrat oder die «Wahrheit» zugunsten der Lüge verächtlich verschmähte.

Münsters *Messias-Dialog* spiegelt sowohl die Vorzüge als auch die Schwierigkeiten der dialogischen Form. Der Christ und der Jude interpretieren jeweils denselben Text – das Alte Testament in hebräischer Sprache –, aber sie gelangen bei ihrer Deutung in keiner der erörterten Passagen zu einer Einigung. Das Buch enthält kein tragfähiges Argument zugunsten des christlichen Glaubens, obwohl der Christ darlegt, wie er bestimmte messianische Texte versteht und immer wieder an den Juden appelliert, seinen jüdischen Glauben aufzugeben und zu konvertieren. Der Jude weist diese Aufforderungen des Christen höhnisch zurück. Als Reaktion auf die abfälligen Bemerkungen des Christen droht er mehrmals damit, das Gespräch zu beenden. Er ergreift sehr viel öfter das Wort als der Christ. Manchmal scheint er sich sogar der Kontrolle seines Autors zu entziehen, wenn er den Ansichten des Christen beleidigende und verblüffende Einwände entgegenstellt.

Zumindest einige dieser ungewöhnlichen Wesenszüge des Buches sind erklärbar, wenn man dessen Quellen identifiziert. Münsters *Messias-Dialog* besteht zum größten Teil aus langen Zitaten hebräischer Werke anderer – christlicher und jüdischer – Autoren.⁹ Neben der Hebräischen Bibel und ein paar kleineren Quellen wie Abraham Sabas *Ein Bündel Myrrhe* (*Zeror ha-Mor*) und Rabbi Yehiels Zusammenfassung der Disputation von Paris (1240) bestritt Münster seine Debatte hauptsächlich aus vier Büchern. Das wichtigste war *Das Buch des Glaubens* (*Sefer Amana*). Dieses apologetische Werk eines jüdischen Konvertiten benutzt dieselben Argumente wie Raimondo Martí und seine zahlreichen Nachahmer und Nachfolger. Sein Verfasser versuchte, jüdischen Einwänden gegen das Christentum systematisch dadurch

7 R. R. McCutcheon, «Heresy and Dialogue: The Humanist Approaches of Erasmus and More», *Viator* 24 (1993), S. 357.

8 Ebd., S. 359 und 362.

9 Siehe Burnett, «Dialogue of the Deaf», S. 172, und Anmerkungen 21–23 für genaue Zahlen.

zu begegnen, dass er ganze Kapitel zu Themen wie «Über Leiden, Tod und Himmelfahrt» des Messias (Kap. 5) vorlegt. Auch zitiert er lange Passagen aus jüdischen Schriften wie Nahmanides' Bericht über die Disputation von Barcelona (1263), Saadia Gaons *Buch der Glaubensartikel und Dogmen*, David Kimhis Bibelkommentare und Moses Maimonides' Messianologie in seiner *Mishneh Torah*, Melachim, Kap. 11 und 12.¹⁰ *Das Buch des Glaubens* wurde erstmals von Paul Fagius gedruckt (Isny, 1542), doch Münster besaß ein handschriftliches Exemplar (Universitätsbibliothek Basel, Signatur R IV 3). Aus dieser Handschrift stammen rund 62 Prozent der Äußerungen des Christen und 13 Prozent dessen, was Münsters Jude sagt.

Eine weitere zentrale Quelle für Münsters Buch waren David Kimhis Bibelkommentare. Christliche Gelehrte zur Zeit Münsters betrachteten Kimhis Kommentare als äußerst hilfreich, erörterten sie doch oft grammatische Probleme und versuchten, Bibelpassagen in ihren richtigen historischen Kontext zu stellen. Weit weniger behagten ihnen seine spöttischen, polemischen Kommentare zu christlichen Deutungen dieser Passagen. Auch seine oftmals plausiblen wörtlichen Interpretationen (*peshat*) von Texten zum Beweis des Messias fanden Christen verstörend, da sie die traditionelle christliche Exegese in Frage stellen. Bei der Erörterung jüdischer Vorstellungen zur kommenden Welt bedient sich Münster ausgiebig Kimhis Kommentaren zu Jeremia, Ezechiel, Sacharja, Maleachi und den Psalmen. Rund 30 Prozent der Äußerungen des Juden sind wörtliche Zitate aus Kimhi.

Die streitbarsten Äußerungen von Münsters Juden stammen aus dem *Sefer Nizzahon* und aus Nahmanides' Bericht über die Disputation von Barcelona. Das *Sefer Nizzahon*, wahrscheinlich im späten 13. oder frühen 14. Jahrhundert in Deutschland entstanden, war eine der schärfsten antichristlichen Polemiken, die jemals geschrieben wurden.¹¹ Es enthält jüdische Repliken auf christliche Deutungen alttestamentlicher Texte wie Psalm 22,16 und Jesaja 7,14 und macht Jesus von Nazareth, den Klerus und Christen ganz allgemein lächerlich. Johannes Reuchlin, der eine Kopie besaß, hielt dieses Werk und *Toledot Yeschu* (eine satirische Lebensgeschichte Jesu) für die einzigen jüdischen Bücher, die aufgrund ihres gotteslästerlichen Inhalts verbrannt

10 Anselm Schubert, *Täuferium und Kabbalah: Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation*, Gütersloh 2008, S. 303 und Anmerkung 506.

11 David Berger (Hrsg.), *The Jewish-Christian Dialogue in the High Middle Ages. A critical edition of the Nizzahon Vetus with an introduction, translation and commentary*, Philadelphia 1979, S. 31f.

werden sollten.¹² Aus dem *Sefer Nizzahon* zitierte Münster nicht nur in seinem *Messias*, sondern auch in seinen Anmerkungen zur *Hebraica Biblia* (1534–1535; 1546) und seiner hebräischen Ausgabe des Matthäusevangeliums (1537). Um nur ein Beispiel aus dem *Messias* zu zitieren: Münsters Jude fragt: «Wenn euer Messias Gott und ein wahrer Messias ist, warum kleidete er sich dann in Fleisch und weswegen kam er nicht vor aller Augen, um seine Tora zu erneuern und sie öffentlich zu geben, damit die Menschen jener Generation nicht irren und die Erdenbewohner nicht an ihm straucheln?» Münsters Christ antwortet entsetzt: «Ihr wisst nicht, was Ihr sagt! Hat er etwa nicht mit Worten und wunderbaren Taten, wie kein anderer Mensch sie vollbrachte, gezeigt, dass er der Messias und der Erlöser der Welt ist?»¹³

Auch Nahmanides' Bericht über die Disputation von Barcelona liefert Münsters Juden einige scharfe Repliken auf die christliche Kritik.¹⁴ Der Aufforderung des Christen, an Christus als den Messias zu glauben, begegnet der Jude mit einem Zitat von Nahmanides: «Ihr werdet mich niemals zu eurem Glauben bekehren, dass ich an euren Messias glauben sollte. Denn was ihr glaubt, kann die Vernunft nicht annehmen und kein Mensch verstehen. Seht, wie sollte ich glauben, dass der Schöpfer des Himmels und der Erde und all dessen, was darin ist, sich in den Bauch einer Jüdin einschließt, neun Monate wächst, als Kind geboren wird.»¹⁵ Münsters Jude greift auf Nahmanides' Darlegung der Autorität von Bibel, Talmud und Aggadah innerhalb des Judentums zurück.¹⁶ Münster zitierte zwar sparsam aus dem *Sefer Nizzahon* und aus Nahmanides, doch die in diesen Schriften enthaltenen scharfen Er widerungen brauchte er für seine rhetorische Strategie, offenbarten sie doch,

12 Johannes Reuchlin, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Widu-Wolfgang Ehlers, Hans-Gert Roloff und Peter Schäfer, Band IV: *Schriften zum Bücherstreit*, Teil 1: *Reuchlins Schriften*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, S. 54, Zeile 5f.

13 v 3a.

14 Moses Nahmanides (Rabbi Moses ben Nahman Gironi, 1194–1270) war ein spanischer Rabbiner, Talmudgelehrter, Bibelkommentator und Kabbalist. 1263 wurde er zur Teilnahme an einer Disputation mit dem Konvertiten Christiani in Barcelona aufgefordert, bei der auch König Jakob I. von Aragón zugegen war. Der König erklärte Nahmanides zum Sieger des Streitgesprächs, konnte ihn aber nicht vor dem Zorn der kirchlichen Behörden schützen, nachdem er seinen eigenen Bericht über die Disputation in hebräischer Sprache veröffentlichte. Nahmanides verließ Spanien und ging nach Palästina, wo er starb. Siehe *The disputation at Barcelona*, hrsg. und ins Englische übersetzt von Charles B. Chavel, New York 1995.

15 v 1r.

16 v 1r; ebd., 2 7v–8r.

was die Juden «tatsächlich» über das Christentum dachten.¹⁷ Sie dienten auch seinem Narrativ, indem er die Juden als verstockt, stolz und blind für die Wahrheit des Evangeliums zeigt.

Münster verwob diese verschiedenen Quellen zu einer kohärenten Disputation mit einem klaren Sieger, dem Christen. Das Gespräch zwischen dem Christen und dem Juden beginnt zwar mit einer zufälligen Begegnung auf der Straße und wird fortgesetzt, als der Jude den Christen zu sich nach Hause einlädt,¹⁸ aber den Gang des Gesprächs bestimmt größtenteils der Christ. Er stellt die Fragen, der Jude antwortet. Münsters Jude stellt lediglich zwei Fragen: eine zur Menschwerdung (oben zitiert) und die andere zum Verständnis von Haggai 2,6–10 durch den Christen.¹⁹

Der Messias der Christen und Juden lässt sich in fünf Abschnitte teilen. Münsters Einleitung und Schlussbemerkung weisen dem Juden Passagen aus dem *Sefer Nizzahon* und aus Nahmanides mit seinem bitteren und unversöhnlich antichristlichen Ton zu. Münsters Ansicht zufolge war nicht nur der Jude seines Dialogs, sondern waren Juden allgemein von Natur aus unverbessert in ihrem Unglauben und in ihrer Feindseligkeit gegenüber dem Evangelium. Im zweiten Teil fragt der Christ, was die Juden über Lilith dächten, über das Größenverhältnis zwischen Sonne und Mond und über Leviathan. Nicholas von Donin hatte die Frage zu Lilith und der Geburt von Dämonen in der Disputation von Paris aufgeworfen.²⁰ Solche Fragen stehen ganz im Dienst von Münsters Narrativ. Der Christ sieht sich veranlasst, nach Lilith zu fragen, als er beim Eintreten einen weißen Kreis mit dem Satz «Bleibe draußen, Lilith!» an der Wand des jüdischen Hauses sieht. Die Deutung von Genesis 2, des Ursprungs von Dämonen und von Liliths Rolle dabei, die der Jude vorträgt, fordert den Christen zu einer Antwort heraus, die den Ton für alle seine übrigen Antworten in diesem Buch vorgibt: Unter Verweis auf Deuteronomium 28,28 wirft er den Juden allgemein vor, mit Wahnsinn, Blindheit und Verwirrung des Geistes geschlagen zu sein.

Der dritte und vierte Teil des Buches, die längsten Abschnitte, handeln vom jüdischen Messias: ob er bereits gekommen sei (Teil 3) und welches die Zeichen für sein Kommen und für die Endzeit allgemein seien (Teil 4). Christ und Jude folgen ganz dem Muster spätmittelalterlicher spanischer Disputationen. Der Christ zitiert widersprüchliche Passagen aus dem Talmud – die

17 Elisheva Carlebach, «Attributions of Secrecy and Perceptions of Judaism», *Jewish Social Studies* 2/3 (1996), S. 116–136.

18 8 4r.

19 7 1v–2r.

20 Rosenthal, «Talmud on Trial», S. 163, Anmerkung 134.

Aggadah, der zufolge der Messias bereits erschienen ist und unter den Armen Roms lebt –, um die Kohärenz des jüdischen Glaubens in Zweifel zu ziehen. Der Jude antwortet mit Passagen aus Nahmanides' *Disputation*, zitiert nach dem *Buch des Glaubens* und einer Handschrift der *Disputation*.²¹ Im vierten Teil debattiert der Christ mit dem Juden zwar weiter über die Bedeutung bestimmter Passagen, sehr viel mehr aber interessieren ihn dessen Ansichten über die Zeichen für die Endzeit und die Beschaffenheit des messianischen Königreichs; in diesem Teil fordert der Christ den Juden immer wieder auf, seine Vorstellungen noch genauer darzulegen.

Die *Disputation* endet mit einer langatmigen Darlegung des Christen, mit der er den Juden überzeugen will, dass Gott dessen Volk für immer verstoßen habe. Er verweist auf die lange Dauer des jüdischen Exils und das Ausbleiben von Visionen und Prophezeiungen Gottes als Beweis dafür, dass die Juden nicht länger Gottes Gunst genießen. Er schließt: «Wenn ihr an unseren Herrn, den Messias, glauben wolltet, könntet auch ihr eintreten ins Reich des HERRN.» Höhnisch weist der Jude die Appelle des Christen zurück: «Geht in Frieden und lasst es Euch angelegen sein, wieder zu mir zu kommen, denn auch ich habe Euch noch viel über euren Messias und über das Avongelion²² zu sagen!» Das letzte Wort hat der Christ: «Ihr redet wie ein verzweifelter und verkehrter Jude.»²³

Das übergreifende Thema von Münsters Buch ist der Messias und die Frage, ob er bereits gekommen sei oder noch komme. Der Christ fragt den Juden mehrfach, warum sein Messias noch nicht gekommen sei. Der Jude gibt widersprüchliche Antworten, angefangen mit «Ich weiß es nicht» bis zu rabbinischen Spekulationen und der Erklärung, dass die Juden für die Sünden ihrer Väter leiden müssten. Zur Liste möglicher Verfehlungen, die der Jude nennt, zählen Götzenanbetung zur Zeit des Ersten Tempels, die Entweihung des Sabbat und – besonders brisant – die Götzenanbetung zur Zeit des Zweiten Tempels, als viele Juden vom Glauben abfielen und sich Jesus als dem Sohn Gottes zuwandten.²⁴ Beide, der Jude wie der Christ, glauben, dass viele Passagen des Alten Testaments messianische Prophezeiungen sind; aber sie sind sich fast immer uneins, ob sich diese Prophezeiungen schon erfüllt haben oder noch nicht. Manchmal erläutert der Christ, wie er eine bestimmte

21 Burnett, «Dialogue of the Deaf», S. 187.

22 Hebr. «Sünde aus Papier», kakophemistisch für Evangelium.

23 π 7r–v, υ 8r.

24 υ 7r–v.

Passage versteht, worauf der Jude erwidert: «Unsere Rabbinen reden anders über diese Sache», und dann eine andere Deutung vorträgt.

Wenn der Jude diese Passagen erläutert, verkörpert er häufig christliche Stereotype über Juden. Viele Abschnitte, die nach christlicher Ansicht im übertragenen Sinn zu verstehen sind, interpretiert er wörtlich. Der Jude glaubt, die zukünftige Welt unterscheide sich nicht nur darin von der gegenwärtigen, dass die Juden, von jeder Fremdherrschaft befreit, endlich in ihrem eigenen Königreich unter der sichtbaren Herrschaft des Messias in Frieden leben können.²⁵ Wiederholt verweist der Christ auf das 1500 Jahre dauernde jüdische Exil ohne eine Vision oder einen Propheten und nimmt dies als Beleg dafür, dass die Juden von Gott verstoßen worden seien. Der Jude widerspricht diesen Beispielen nicht, bestreitet aber, dass Gott das jüdische Volk verstoßen habe. Die unterschiedlichen Deutungen, warum das Exil so lange dauere, und die zahlreichen bereits verstrichenen Daten, die die Rabbinen für dessen Ende nannten, stützen die Ansicht des Christen, dass die Juden von ihren Rabbinen immer wieder getäuscht worden seien.

Mit seinem *Messias der Christen und Juden* verfolgte Münster sowohl pädagogische als auch theologische Absichten. Die Erstausgabe des *Messias-Dialog* im Jahr 1529 enthielt keine lateinische Übersetzung, hatte aber ein lateinisches Titelblatt, und der hebräische Text war vokalisiert, was darauf hindeutet, dass er für eine christliche Leserschaft bestimmt war. Das Exemplar dieser Erstausgabe in der Universitätsbibliothek Tübingen enthält handschriftliche Einträge mit lateinischen Vokabelübersetzungen, die zwischen November und Dezember 1551 entstanden sind, vielleicht im Rahmen von Hausaufgaben.²⁶ Für die zweite Auflage von 1539 überarbeitete Münster seinen Text, erweiterte ihn an einigen Stellen und fügte eine lateinische Übersetzung hinzu.²⁷ Unabhängig davon, ob Studenten nun die erste oder die zweite Auflage benutzten, sie hatten immer einen vokalisierten hebräischen Text mit sowohl biblischen als auch nachbiblischen Passagen vor sich. Das Buch war zudem ein Disput in Dialogform mit den typischen Argumenten, die Christen benutzten, wenn sie Juden zur Konversion bewegen wollten, sowie mit Widerlegungen, die Juden in der Debatte üblicherweise benutzten. Das Buch war für christliche Polemiker eine nützliche Quelle.

Der wichtigste Christ unter Münsters Zeitgenossen, die dieses Buch benutzten, war wohl Martin Luther. Luther kannte Münsters Werke gut, vor

25 78r-v. Siehe auch Maimonides, *Mishneh Torah*, Melachim, Kapitel 11 und 12.

26 Schubert, *Täufertum und Kabbalah*, S. 303, Anmerkung 504.

27 Burnett, «Dialogue of the Deaf», S. 182–184.

allem seine *Hebraica Biblia* (Basel 1534–1535) mit ihren ausführlichen Anmerkungen, die lateinische Übersetzungen von Textauszügen der Bibelkommentare von Rashi, David Kimhi, Abraham Ibn Ezra und Moses Nahmanides enthalten. Luther bewunderte Münsters Kompetenzen als Hebraist, kritisierte ihn jedoch vehement, er schenke den jüdischen Kommentatoren allzu großen Glauben.²⁸ In seiner Einleitung zu *Von den Juden und ihren Lügen* (1543) erwähnt Luther, er habe «eine Schrift» gelesen, «in der ein Jude mit einem Christen ein Gespräch führt». Der Jude «untersteht sich, die Sprüche der Schrift (die wir anführen für unsern Glauben, von unserm Herrn Christus und Maria, seiner Mutter) zu verkehren und ganz anders zu deuten. Damit meint er, den Grund unseres Glaubens umzustoßen. Darauf gebe ich euch und ihm diese Antwort.»²⁹ Der Jude im *Messias-Dialog* sagt zwar nicht viel über Maria, aber er erörtert die Bedeutung von Haggai 2,6–10, Jesaja 53, Maleachi 3,1 und anderen wichtigen Schriften eines messianischen Beweises und liefert in jedem Fall jüdische Alternativen zur Interpretation, die Münsters Christ vorträgt. Der Jude hält daran fest, dass diese Prophezeiungen noch nicht erfüllt seien, jedoch erfüllt werden würden, wenn der wahre Messias komme. Beim derzeitigen Stand der Forschung kann nicht belegt werden, dass Luther den *Messias der Christen und Juden* gelesen hat oder sich darauf bezog; denn die Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* enthält keine direkten Verweise auf den Dialog. Doch das Buch entspricht Luthers Beschreibung recht gut. Luther könnte also durch die Lektüre des *Messias der Christen und Juden* zu einem seiner hasserfülltesten Bücher motiviert worden sein.

Man kann sagen, dass *Der Messias der Christen und Juden* eine «jüdische Stimme» hat, besteht doch der Dialog größtenteils aus Zitaten jüdischer Schriften. Aber Münsters Jude ist eher ein Schauspieler in einem Theaterstück als ein Gesprächspartner oder Kontrahent in einer lebendigen Disputation. Ihm sind Sätze vorgegeben, die er im Rahmen eines für Unterrichtszwecke verfassten Werks vortragen muss, und das tut er im Dienste von Münsters Narrativ. Dass er dennoch bisweilen ein lebhafter Kontrahent ist, der sein christliches Gegenüber durchaus provozieren kann, ist zum einen Ausdruck des Dialog-Genres mit seiner inneren Logik, allen Beteiligten eine Stimme zu geben, zum anderen aber auch Beleg für Münsters geschickte

28 Stephen G. Burnett, «Reassessing the (Basel-Wittenberg Conflict): Dimensions of the Reformation-Era Discussion of Hebrew Scholarship», in: *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, hrsg. von Allison P. Coudert und Jeffrey S. Shoulsen, Philadelphia 2004, S. 181–201, hier S. 190–194.

29 WA 53, 417, und Martin Luther, *Von den Juden und ihren Lügen*, hrsg. von Matthias Morgenstern, Wiesbaden 2016, S. 3.

Einfügung von Zitaten aus Quellen, wodurch es ihm manchmal gelingt, zwischen den beiden fiktiven Figuren echte Spannung zu erzeugen.

Der Dialog ist authentischer Teil der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen jüdisch-christlichen Kontroverse. Mit Münsters Christ begegnet der Leser einer Figur, die sich genau jener Argumente bedient, die im spätmittelalterlichen Spanien von Autoren wie Raimondo Martí entwickelt worden waren. Münsters Jude spricht zumeist mit der Stimme David Kimhis, der in seinen Kommentaren häufig christliche Bibelinterpretationen kritisierte. Der Jude hat auch Anklänge an Nahmanides mit seiner bedachtsameren Polemik, und manchmal wiederholt er sogar die scharfen, bitteren Worte des Autors des *Sefer Nizzahon*. Mittelalterliche und frühneuzeitliche christliche Gelehrte lasen die meisten dieser Texte und benutzten sie in polemischer Absicht gegen Juden. Neben *Toledot Yeshu*, der satirischen jüdischen Lebensgeschichte Jesu, lasen und benutzten Juden weiterhin die von Münster zitierten jüdischen Texte, wenn sie den Christen antworteten oder ihre Glaubensgenossen der nicht nachlassenden Fürsorge Gottes für sie versicherten.

Ich freue mich, dass Münsters Figuren jetzt auf Deutsch erstmals zu einem größeren Publikum sprechen werden.

Stephen G. Burnett
(aus dem Englischen übersetzt von Rita Seuß)