

Die Aktualität der Toleranz. Johannes Reuchlin und seine Rezeption vom Humanismus bis in die Gegenwart

VON JÖRG ROBERT

1. Reuchlin-Bilder – Die schwierige Toleranz

In ihrer Dankesrede anlässlich der Verleihung des seit 1955 vergebenen Reuchlin-Preises¹ der Stadt Pforzheim hat die Kölner Professorin für Islamwissenschaft Katajun Amirpur 2022 jüngst den Versuch unternommen, den 1455 in Pforzheim geborenen Humanisten und ersten Hebraisten Johannes Reuchlin² als einen Vorkämpfer einer „pluralistische[n] Theologie“ zu reklamieren, die „Vielfalt nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung“ empfindet³. Dabei beruft sie sich auf Reuchlins Dialog „De arte cabalistica“ (1517), in dem der Jude Simon, der Pythagoreer Philolaos und der Muslim Marranus zusammentreffen. Letzterer führt sich selbst so ein: „Meiner Heimat nach bin ich ein Byzantiner, meiner Neigung nach ein Mann der Vielfalt, ob es dir nun auf Griechisch beliebt oder auf Hebräisch oder

¹ Vgl. die Zusammenstellung der älteren Reden in dem Band: Pforzheimer Reuchlinpreis: 1955–1993. Die Reden der Preisträger, Heidelberg 1994.

² Einen konzisen Überblick über Reuchlin und sein Werk bietet der Artikel von Gerald DÖRNER, Reuchlin, Johannes, in: Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon, hg. von Franz Josef WORSTBROCK, Band 2, Lieferung 2 (Mu–Rh), Berlin 2011, S. 579–633; aus der weitläufigen neueren Reuchlin-Literatur hebe ich die Gesamtdarstellung von Franz POSSET, Johann Reuchlin (1455–1522). A Theological Biography, Berlin/Boston 2015, und den Katalogband: „Ein Vater neuer Zeit“. Reuchlin, die Juden und die Reformation. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Stadtmuseum Tübingen, hg. von Evamarie BLATTNER/Wiebke RATZBURG/Jörg ROBERT, Tübingen 2017 hervor. Wichtige neue Entdeckungen zu Reuchlins Frühzeit bietet ferner der Katalog „Ich kann yetzo nit mee ...“. Johannes Reuchlin unterwegs im Dienst Württembergs. Begleitbuch und Katalog zur Ausstellung des Landesarchivs Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, bearb. von Erwin FRAUENKNECHT, unter Mitarbeit von Peter RÜCKERT/Maren VOLK, Stuttgart 2022.

³ Die Rede ist als pdf-Datei abrufbar unter https://www.pforzheim.de/fileadmin/user_upload/kultur/veranstaltungen/Reuchlinpreisverleihung/Reuchlinpreisrede_2022_-_Prof._Dr._Katajun_Amirpur.pdf (Aufruf am 22. 1. 2023).

lieber auf Latein, verstehe aber mehr von der Lehre der Araber“⁴. Die Übersetzung der Stelle in der kritischen Ausgabe gibt der lateinischen Wendung *studio varius* – eigentlich: „von vielfältigem Interesse“ oder „vielseitig interessiert“ – eine dezidiert pluralistische Wendung im Sinne religiöser Toleranz, Vielfalt und Heterogenität. Die Preisträgerin nimmt diesen Ball der Reuchlin-Philologen gerne auf und rühmt Reuchlin als Musterbeispiel einer „Beschäftigung mit den Bekenntnissen des [...] religious other, dem religiös anderen“⁵ und als Gegner eines religiösen „Exklusivismus“⁶. Unter diesen Vorzeichen führt sie Reuchlins kabbalistisches Religionsgespräch mit dem „Masnavi“ oder „Mathnavi“-Gedicht des persischen Dichters Rumi – einem Hauptwerk des Sufismus, das als „Koran auf Persisch“ bezeichnet wurde – zusammen: „Wir alle halten einen Teil der Wahrheit in unserer Hand und niemand hat sie ganz. Zu sehen, dass unser Wissen so defizitär ist, sollte uns demütiger machen. Und Toleranz, Offenheit für Pluralität und Dialog sind nichts anderes als die Früchte des Baums der Demut – Demut also: Das ist die wichtigste Lehre, die man aus dem Gedicht [„Mathnavi“; J. R.] ziehen sollte. Und ich würde tippen: Das wäre im Sinne Reuchlins.“⁷

Amirpur leitet aus dieser Synthese von Reuchlin und Rumi, die sie mit einer Anspielung auf Lessings Ringparabel im „Nathan“ verbindet („einen Teil der Wahrheit“)⁸, das Plädoyer für einen „Religionsunterricht für alle“ (abgekürzt: „Rufa“) ab, wie er im Hamburger Modell des Religionsunterrichts verwirklicht sei: „Denn ich glaube, wir sind heute alle so religiös divers geprägte Menschen wie Johannes Reuchlin seinen Marranus in „Die Kunst der Kabbala“ beschreibt.“⁹ Damit hat sie nicht Unrecht, denn Marranus weist auf die kosmopolitische Stimmung in seiner Heimat Konstantinopel hin, die 1453 von dem Heer des osmanischen Sultans Mehmed II. erobert worden war: „Dabei war es zu meiner Zeit noch nie jemandem versagt, sich in Konstantinopel jede Art von Philosophie fast aller

⁴ Reuchlins Werke werden zitiert nach der kritischen Ausgabe: Johannes Reuchlin, Sämtliche Werke, hg. von Widu-Wolfgang EHLERS/Hans-Gert ROLOFF/Peter SCHÄFER, Stuttgart/Bad Cannstatt 1996–2010 (im Folgenden: SW). Hier Bd. II, 1: *De arte cabalistica libri tres*. Die Kabbalistik, hg. von Widu-Wolfgang EHLERS/Fritz FELGENTREU. Hebräischer Text, hg. von Reimund LEICHT, Stuttgart/Bad Cannstatt 2010, S. 36: ‚*E Byzantio*‘, *inquit ille*, ‚*Constantini urbe, quam multi Novam Romam appellant. Sum enim patria Byzantinus, studio varius, sive Graece velis aut Hebraice seu magis Latine, Arabum tamen doctrinam plus callens*‘ („Aus Byzanz“, sagte Marranus, „der Konstantinsstadt, die viele das Neue Rom nennen. Meiner Heimat nach bin ich ein Byzantiner, meiner Neigung nach ein Mann der Vielfalt, ob es dir nun auf Griechisch beliebt oder auf Hebräisch oder lieber auf Latein, verstehe aber mehr von der Lehre der Araber“; ebd., S. 37).

⁵ AMIRPUR (wie Anm. 3) S. 4.

⁶ Ebd., S. 2.

⁷ Ebd., S. 3.

⁸ Achim AURNHAMMER/Giulia CANTARUTTI/Friedrich VOLLHARDT (Hg.), *Die drei Ringe. Entstehung, Wandel und Wirkung der Ringparabel in der europäischen Literatur und Kultur* (Frühe Neuzeit 200), Berlin/Boston 2016.

⁹ AMIRPUR (wie Anm. 3) S. 4.

einzelnen Sprachen und Schulen anzueignen, weil Dozenten der unterschiedlichsten Völker dort täglich öffentlich lehren.“¹⁰ Der originale Wortlaut zeigt jedoch auch die Grenzen der Vereinnahmung: Es ging, wie man hier sehen kann, weniger um religiöse Vielfalt als um die „Vielfalt der *studia*“, der philosophischen Richtungen. Reuchlins Dialog setzte sie miteinander in Berührung, in ähnlicher Weise, wie die klassischen Dialoge Platons und vor allem Ciceros die Vertreter der einzelnen philosophischen Schulen in einen spannungsvollen Dialog brachten. Insofern waren Reuchlins Religionsgespräche „*De verbo mirifico*“ (1494) und „*De arte cabalistica*“ (1517) vor allem humanistische Aneignungen des philosophischen Dialogs der Antike als eine Form, die Pluralität ermöglicht oder sogar erfordert¹¹. In der Neuzeit übernahmen die Religionen die Rolle der antiken Philosophenschulen.

Eine historische Betrachtung gebietet es also, Reuchlins Dialog der Religionen nicht über Gebühr in anachronistischer Weise zu aktualisieren, auch nicht dort, wo es im Sinne der Diversitätsidee verlockend erscheint: In „*De arte cabalistica*“ wird die Kabbala als ein Weg zur individuellen Vergöttlichung des Menschen (*deificatio*) vorgestellt, eine Sehnsucht, die allen Menschen gemeinsam sei, die jedoch nur durch das „wundertätige Wort“ (*verbum mirificum*) des Christusnamens IHSWH möglich sei. So verständigen sich die Vertreter der drei Traditionen im Dialog untereinander, um sich letztlich der christlichen Perspektive unterzuordnen. Reuchlin geht es um eine religiöse Aneignung der jüdischen (und der arabischen) Tradition, eine „christliche Kabbala“, die als Sammelbecken auch die Tradition des antiken Pythagoreismus aufnimmt (in Buch zwei wird dessen Verwandtschaft mit der Kabbala erwiesen). Reuchlin war weniger daran gelegen, für religiöse Vielfalt einzutreten als für eine Neubegründung christlicher Religiosität, ein anderes Christentum im Sinne einer spirituell-esoterischen und mystischen Geheimreligion, die – nach humanistischem Geschmack – Antike, jüdische Tradition und Christentum vermittelte.

Man sieht also: Die Frage nach der Aktualität der Toleranz ist im Hinblick auf Johannes Reuchlin (alias „Capnio“) in hohem Maße aktuell, aber auch komplex. Dabei müssen wir immer wieder die sich wandelnden Reuchlin-Bilder, die im Zentrum dieses Beitrags stehen, von der distanzierten philologisch-historischen Prüfung der Zeugnisse trennen, eine Aufgabe, die durch eine teilweise prekäre Forschungslage (man denke dabei an die noch nicht abgeschlossene kritische

¹⁰ SW II, 1, S. 40: *Quanquam nemini umquam mea aetate negatum fuit Constantinopoli qualemcumque singularem prope linguarum atque sectarum philosophiam consequi maxime dissimilium gentium praeceptoribus in dies publice docentibus.* („Dabei war es zu meiner Zeit noch nie jemandem versagt, sich in Konstantinopel jede Art von Philosophie fast aller einzelnen Sprachen und Schulen anzueignen, weil Dozenten der unterschiedlichsten Völker dort täglich öffentlich lehren.“; ebd., S. 41).

¹¹ Vittorio HÖSLE, *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München 2006; *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*, hg. von Sabine FÖLLINGER/Gernot Michael MÜLLER (Beiträge zur Altertumskunde 315), Berlin 2013.

Werkausgabe, von der nur drei Bände vorliegen) erschwert wird. Wenn der verdienstvolle Hans-Rüdiger Schwab in der Vorrede seiner Reuchlin-Anthologie feststellt: „Johannes Reuchlin ist eine Erfindung der Nachwelt“¹², dann trifft dies im übertragenen wie im wörtlichen Sinne zu. Denn bekanntlich besitzen wir von Reuchlin kein annähernd authentisches Porträt, wie selbstverständlich von Zeitgenossen wie Konrad Celtis, Willibald Pirckheimer, Ulrich von Hutten oder Erasmus von Rotterdam¹³.

Aber auch im übertragenen Sinne schwankt Reuchlins Bild in der Geschichte. Das allerneueste Reuchlin-Bild ist, wie wir gesehen haben, das des Vorkämpfers religiöser Diversität. Es schickt sich an, den Topos von Reuchlin als Begründer der Toleranz-Idee abzulösen. Hans-Jürgen Schwab formuliert es exemplarisch: „Trotz aller Gebrochenheiten sind Grundlagen des Selbstverständnisses der Moderne, wie Geistesfreiheit, Toleranz oder Wissenschaftsethos, bei ihm jedenfalls in erstaunlich weitgehenden Ansätzen vorgeprägt.“¹⁴ Reuchlins Eintreten für die „Judenbücher“ im sogenannten „Judenbuchstreit“ und die vielstimmige Anlage seiner Dialoge scheinen ihn zu einem „Lessing des 16. Jahrhunderts“ zu machen, der im Sinne der Ringparabel als „Bergpredigt der Aufklärung“¹⁵ die Gleich-Gültigkeit der monotheistischen Weltreligionen behauptet.

Eine eingehendere Klärung dieser Analogie würde eine Verständigung über das Konzept „Toleranz“ voraussetzen. Man hat sie „eine unmögliche Tugend“¹⁶ genannt, da sie nicht die Anerkennung von Pluralität, sondern die Duldung eines vermeintlichen Irrtums bedeute. Toleranz, so die Definition des Historischen Wörterbuchs der Philosophie, ist „die Duldung von Personen, Handlungen oder Meinungen, die aus moralischen oder anderen Gründen abgelehnt werden“¹⁷, praktiziert in der Regel durch den Staat oder die Mehrheitsgesellschaft. Toleranz bedeutet also: Verzicht auf Sanktion und Intervention, wo sie eigentlich legitim oder notwendig wäre. Damit ist Toleranz ein Konfliktbegriff¹⁸ und allenfalls eine

¹² Johannes Reuchlin: Deutschlands erster Humanist. Ein biographisches Lesebuch von Hans-Rüdiger Schwab, München 1998, S.7; vgl. DERS., Von Reuchlin lernen: Zum Dialog zwischen den Religionen, in: Johannes Reuchlin und der „Judenbücherstreit“, hg. von Sönke Lorenz/Dieter Mertens, Ostfildern 2013, S. 173–196.

¹³ Erwin Frauenknecht, „Ich kann yetzo nit mee ...“. Johannes Reuchlin unterwegs im Dienst Württembergs. Zur Einführung, in: „Ich kann yetzo nit mee ...“ (wie Anm.2) S.1–16, hier S.10–13; zu Reuchlin und Eberhard im Bart Gudrun Bamberger, Johannes Reuchlin und Graf Eberhard im Bart, in: Ein Vater neuer Zeit (wie Anm.2) S.32–43.

¹⁴ Schwab (wie Anm.12) S.10.

¹⁵ Peter Sloterdijk, Gottes Eifer. Vom Kampf der Monotheismen, Frankfurt/Main 2007, S.170.

¹⁶ Bernard Williams, Toleration: An Impossible Virtue?, in: Toleration. An Exclusive Virtue, hg. von David Heyd, Princeton 1996, S.18–27.

¹⁷ Gisela Schlüter/Ralf Grötzer, Art. Toleranz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Basel 1998, Sp. 1251–1262, hier Sp. 1251.

¹⁸ Rainer Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, STW 1682), Stuttgart 2020.

Minimaltugend. Schon Goethe forderte, dass *Toleranz* letztlich in *Akzeptanz* übergehen müsse: *Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein; sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen*¹⁹.

Die Rezeption Reuchlins vom 16. Jahrhundert bis heute ist entscheidend durch die Frage nach der religiösen Vielfalt und Toleranz geprägt – aber doch nicht ausschließlich. So sind im Folgenden unterschiedliche Reuchlin-Bilder zu rekonstruieren: Wir sehen Reuchlin, den Humanisten und Hebraisten, den Vorkämpfer Luthers und Märtyrer der protestantischen, dann der nationalen Sache, Reuchlin den Orientalisten und Entdecker der Kabbala, schließlich Reuchlin, den Vordenker der zionistischen Bewegung. Beginnen möchte ich jedoch mit dem Blick auf Reuchlin selbst und sein Eintreten für den Erhalt der jüdischen Überlieferung im so genannten „Judenbücherstreit“.

2. Ausgangspunkt – Reuchlin und der „Judenbücherstreit“

Reuchlins Beschäftigung mit der jüdischen Überlieferung hatte drei Ebenen, die sich kaum voneinander trennen lassen: eine philologische, eine philosophisch-theologische (bzw. theosophische) sowie eine juristische, aus der rasch eine publizistische erwuchs²⁰. Auf der einen Seite steht Reuchlins philologische Beschäftigung mit dem Hebräischen in Schriften wie „De rudimentis Hebraicis“ (Pforzheim: Thomas Anshelm 1506), womit Luther hebräisch lernen sollte, oder eine kommentierte Ausgabe der sieben Bußpsalmen („In septem psalmos poenitentiales Hebraicos interpretatio de verbo ad verbum [...]“, Tübingen: Thomas Anshelm 1512), eine Art „Übungsbuch“²¹ zu den „Rudimenta“. Auf der anderen Seite die philosophischen Hauptwerke, die Dialoge „De verbo mirifico“ (Basel: Johannes Amerbach 1494) und „De arte cabalistica“ (3 Bücher, Hagenau: Thomas Anshelm 1517), in denen Reuchlin sich auf die Spuren des Giovanni Pico della Mirandola begibt²².

¹⁹ Johann Wolfgang GOETHE, Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, Münchner Ausgabe, Bd. 17: Wilhelm Meisters Wanderjahre. Maximen und Reflexionen, hg. von Gonthier-Louis FINK/Gerhart BAUMANN/Johannes JOHN, München/Wien 1991, S. 872.

²⁰ Jan-Dirk MÜLLER, Anfänge eines Medienereignisses. Der Reuchlinstreit und der Wandel von Öffentlichkeit im Frühdruckzeitalter, in: Reuchlins Freunde und Gegner. Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses, hg. von Wilhelm KÜHLMANN, Ostfildern 2010, S. 9–28.

²¹ DÖRNER (wie Anm. 2) S. 611.

²² Zur Tradition der Kabbala Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN, Geschichte der christlichen Kabbala, 4. Bde; hier: Bd. 1: 15. und 16. Jahrhundert, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012; Johann MAIER, Die Kabbalah. Einführung. Klassische Texte. Erläuterungen, München 1995; Charles ZIKA, Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance, Sigmaringen 1998; Volkhard WELS, Manifestationen des Geistes. Frömmigkeit, Spiritualismus und Dichtung in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2014; DERS., Reuchlins kabbalistische Schriften und ihre schwierige Rezeption, in: Ein Vater neuer Zeit (wie Anm. 2) S. 93–107; Karl E. GRÖZINGER,

Die dritte Komponente von Reuchlins Kampf für die jüdische Tradition ist heute die bekannteste – der so genannte „Pfefferkorn“- oder „Judenbücherstreit“²³. Er lässt sich jedoch nur schwer von den ersten beiden philologisch-philosophischen Interessen trennen. Der Judenbücherstreit hatte folgenden Ausgangspunkt: Kaiser Maximilian I. bat Reuchlin durch den Mainzer Erzbischof Uriel von Gemmingen am 12. August 1510 um ein Gutachten über die Frage, *ob sollicher bücher so die iuden über die bücher der zehen gebott und gesetz Moysi, der propheten und psalters des alten testaments gebrauchen, ab zúthun göttlich loblich/ vnnnd dem hailigen cristglauben nützlich sei/ vnd zú meerung gots dienst und güttern kommen möge [...]*²⁴.

Reuchlin hatte sich bereits 1505 in seiner „Tütsch Missive“ mit der Situation der Juden auseinandergesetzt („doctor Johannis Reuchlins tütsch missiue, warumb die Juden so lang im ellend sind“²⁵) und dabei die *miseria* des jüdischen Volkes auf eine Art Kollektivschuld zurückgeführt: Das Exil des jüdischen Volkes, seine *gefengknus*, dauere länger als die Babylonische Gefangenschaft, ergo müsse auch seine Schuld um vieles größer sein. Der Grund hierfür liege darin, *das sye [die Juden; J.R.] nit wöllen wissen das söllichs so sye vnserm hern Jesuh teglichs bewisen, vnrecht vnd sünd sy, dann dar durch mögen sie zú keiner erkantnis noch besserung ives lebens kummen, vnd diewyl sye also verstoht in ihren sünden all mit einander bliben, so müssen sye ouch verhart in ir straff vnd gefengknus bliben [...]*²⁶. Dabei sei diese Schuld *nitt ein sünd [...] eins eintzigen menschen oder zweyer alld [oder; J.R.] dryer*²⁷, sondern Sünde eines ganzen Volkes: *Darumb so muoß es ein gemeine sünd syn eins gantzen volcks mit allenn iren glidern vnnnd samlungen die alle mitt dem willen vnnnd gunst anhangen der selbigenn sünd die gott an inen straffend ist, vnnnd also werden verstandenn die wort obgemelt, das gott die sünd strafft biß inn das dritt oder vierd geschlecht [...]*²⁸.

Sofern sie Christus nicht als den Messias anerkannten, verharteten sie in blinder Verstocktheit (*verstoht*), Abgötterei (*abgöttery*) und Gotteslästerung (*gotzlesterung*): Die *tütsch missiue* bot also eine Kompilation der stereotypen Urteile und Erklärungen für die *miseria* des Judentums.

Reuchlin und die Kabbala, in: Reuchlin und die Juden, hg. von Arno HERZIG/Julius H. SCHOEPS, Sigmaringen 1993, S. 175–187.

²³ Johannes DE BOER, Unerwartete Absichten – Genealogie des Reuchlinkonflikts (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 94), Tübingen 2016; LORENZ/MERTENS (wie Anm. 12); David H. PRICE, Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books, Oxford u. a. 2011.

²⁴ SW IV, 1, S. 22.

²⁵ Ebd., S. 3–12.

²⁶ Ebd., S. 11.

²⁷ Ebd., S. 6

²⁸ Ebd.

Im selben Jahr, in dem Reuchlin dies schrieb (1505), wurde sein späterer Gegenspieler Johannes Pfefferkorn in Köln getauft²⁹. Dahinter steckten offenbar die Kölner Dominikaner, die Pfefferkorn in der Folgezeit zum Instrument ihres Kampfes gegen das Judentum machten. Seit 1507 warb der Konvertit Pfefferkorn öffentlich für eine restriktive Judenpolitik³⁰. Pfefferkorn tat dies offenbar ohne Rückhalt durch ein Amt (erst 1513 wird er als Spitalmeister von St. Ursula und St. Revilien genannt), sondern als Publizist und „freier“ Medienbeauftragter.

Franz POSSET hat in seiner Reuchlin-Biographie darauf hingewiesen, dass zahlreiche der frühen, missionarischen Schriften Pfefferkorns wie die „Judenbeichte“ („Ich heysß ein buchlijn der iudenbeicht“, Köln 1508), als polemische Ethnographie³¹ zu bezeichnen seien. In der „Judenbeichte“, Pfefferkorns erfolgreichstem Buch, beschrieb dieser aus der Innensicht des Konvertiten sehr genau und detailliert jüdische Rituale und zitierte vermeintlich anti-christliche Gebete – immer mit dem Ziel der Judenmission. Weitere in rascher Folge publizierte Schmäh- und Hetzschriften tragen Titel wie „Der Juden Spiegel“ (1507) oder „Der Juden veindt“ (1509)³². Sie wiederholen die stereotypen Vorwürfe gegen die jüdische Bevölkerung: Wucher, Pfandleihe, Gebete gegen die Christen, Blasphemien, Hostienfrevl, seltsame religiöse Bräuche usw. Auf Betreiben der Dominikaner konnte Pfefferkorn schließlich vom Kaiser ein Mandat erwirken, das die Beschlagnahme und Vernichtung jüdischen Schrifttums anordnete.

Als diese Maßnahmen in Frankfurt am Main, Bingen, Mainz und im Rheinland durchgeführt wurden, regte sich jedoch Widerstand. 1510 legten der liberale, humanistisch gesinnte Erzbischof von Mainz, Uriel von Gemmingen, und der Rat der Freien Reichsstadt Frankfurt Protest gegen die kaiserliche Anordnung ein. Auf dem Reichstag zu Worms folgte der Kaiser diesem Protest, ordnete die Rückgabe der konfiszierten Bestände an und setzte eine Untersuchungskommission unter dem Vorsitz Uriels von Gemmingen ein, der auch der Rechtsgelehrte Johannes Reuchlin angehören sollte. Reuchlin lieferte das Gutachten – den „Ratschlag“ –, der ganz im Sinne der kaiserlichen Anordnung die Restitution der jüdischen Schriften empfahl und ihrer weiteren Vernichtung entgegentrat. Die erregte mediale Debatte nahm ihren Anfang, als Pfefferkorn, in seiner Erwartung getäuscht, 1511 zur Frankfurter Frühjahrmesse den „Handt-Spiegel [...] wider und gegen die Jüden“

²⁹ Zu seiner Person: *Revealing the Secrets of the Jews. Johannes Pfefferkorn and Christian Writings about Jewish Life and Literature in Early Modern Europe*, hg. von Jonathan ADAMS/Cordelia HESS, Berlin/Boston 2017.

³⁰ Zu Pfefferkorns Schriften vgl. neben den bereits zitierten Titeln Hans-Martin KIRN, *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts*, dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns, Tübingen 1989; Ellen MARTIN, *Die deutschen Schriften des Johannes Pfefferkorn. Zum Problem des Judenhasses und der Intoleranz in der Zeit der Vorreformation*, Göttingen 1994.

³¹ POSSET (wie Anm. 2) S. 294–313.

³² Sie sind zum Teil – zusammen mit einigen Übersetzungen ins Lateinische – in einem Band der Universitätsbibliothek München gesammelt (4° Theol 2743).

publizierte, in dem er Reuchlins „Ratschlag“ zum Gegenstand einer heftigen Invektive machte. Daneben zog er Reuchlins Rechtgläubigkeit, aber auch seine Hebräischkenntnisse in Zweifel. Auf das seiner Ansicht nach ehrenrührige *offen getruckte[...] schmachbüchlin vnd lasterschrift* reagierte Reuchlin zur Herbstmesse 1511 mit dem „Augenspiegel“. Kernstück dieser Schrift bildet das vollständig abgedruckte juristische Gutachten („Ratschlag ob man den iuden alle ire bücher nemmen/ abthûn vnnd verbrennen soll“)³³.

3. Sprache, Medien, Reichweiten

Der „Augenspiegel“ erschien 1511 bei Thomas Anshelm in Tübingen. Das Titelblatt stellt Reuchlin als *gemainen bundtrichter in Schwaben* vor und betont den defensiven Charakter der Schrift als *entschuldigung gegen und wider ains getaufften iuden genant Pfefferkorn vormals getruckt usgangen unwahrhaftigs schmachbüchlein*. Damit ist der juristische Rahmen und Charakter der Auseinandersetzung betont, der in der kurzen Vorrede aufgerufen wird. Hier geht Reuchlin juristisch zum Gegenangriff über. Der ganze „handel“ wird nun in die Öffentlichkeit gezogen. Der „Augenspiegel“ beginnt mit folgenden Worten: *All und yegklich in was eern/ werden/ stands oder wesens die seien so die warhait lieb haben/ vnnd dar gegen vnwarhaftig wortt vnd schriften zu ruck vß gegossen vnd die lüginen hassent/ als die nach göttlicher satzung billich zu hassen stend/ Bitt ich Johannes Reüchlin kaißerlicher rechte doctor disen nachuolgenden/ hinderrücklingen/ vnwarhaftigen vßgegossen handel ains getaufften iuden (got wölt cristenlich bestetigt) so sich Pfefferkorn nempt wider vnd gegen mir gantz vermessenlich meinenthalb on all vervorsachen vnd vnuerschuldts sunder on all not/ hinderwerts on ainich anvordrung wider got eer vnd recht durch ain offen getrucktes schmachbüchlin vnd lasterschrift das er nent handtspiegel geübt vnd menigklichen in nechst verruckter Franckfurter vasten mesß eröffnet/ also hertzlich zû bedencken auch strafflich vnd vnleidenlich zû erachten/ wie ainen gemainen giftigen landtschaden/ der ain yeden biderb vnd frumen menschen betreffen möchte/ vnd billich zû fliehen vnd nach allem vermögen zû verhütten ist*³⁴.

Schon dieser erste Satz – ein Musterbeispiel für frühneuhochdeutsche, am Lateinischen orientierte Kanzlei prosa – erfordert einen langen Atem. Dabei sind die zentralen Argumente klar: Reuchlin sieht sich als Opfer eines Hinterhalts. Wie ein Räuber und Wegelagerer – ein *gemainer giftiger landtschaden* – habe Pfefferkorn

³³ SW IV, 1, S. 27; Titel. Der „Ratschlag“ liegt inzwischen in einer exzellenten zweisprachigen Ausgabe mit Kommentar und Einführung vor. Johannes REUCHLIN, Ratschlag, ob man den Juden alle ihre Bücher nehmen, abtun und verbrennen soll. Frühneuhochdeutsch/ Neuhochdeutsch, hg. und übersetzt von Jan-Hendryk DE BOER (Reclams Universal-Bibliothek 14248), Stuttgart 2022.

³⁴ SW IV, 1, S. 18.

ihn überfallen. Während Reuchlin mehrfach seine Amtsautorität betont (*kaißerlicher rechte doctor*) wird Pfefferkorn immer nur als der *getauffte iude* angesprochen. Entscheidend ist, dass Reuchlin gleich zu Beginn die Öffentlichkeit adressiert. Pfefferkorns *offen getrucktes schmachbüchlin vnd lasterschrift* verletzt öffentlich Reuchlins Ehre. Der *handel* wird zum Ehrenhandel (*honore meo urgente*³⁵). Pfefferkorn habe – so Reuchlin – sein *lasterbüchlein* (den „Handt-Spiegel“) *durch sein weib inn offem grempelkraum yederman failt gebotten/ auch ains tails verschickt vnd verschenckt alles mir zů schmach/ schandenn/ verachtung vnnnd vnere*³⁶. Die publizistische Gegenkampagne – der „Augenspiegel“ – diene *allein zů rettung meiner eern*³⁷; Pfefferkorn habe das Gutachten in unziemlicher Weise an die Öffentlichkeit gegeben, statt den *gemainen weg des rechten* zu nehmen³⁸. Reuchlin greift sogar zu einem drastischen Vergleich: Wie Judas Christus verkauft habe, so habe Pfefferkorn *als ain büchgrempeler vil gelts* [mit ihm] *möchte gewinnen*³⁹.

Man sieht also: Nicht nur die Sache selbst, sondern der Ort ihrer Verwandlung ist ein entscheidender Punkt der Auseinandersetzung. Reuchlin stellt nun einerseits den juristischen Bezugsrahmen wieder her, indem er die Angelegenheit ständig auf ihren juristischen Tatbestand bezieht. Andererseits folgt er jedoch – gleichsam aus medialer Notwehr – Pfefferkorns Vorgehen, indem er nicht die juristische Expertenöffentlichkeit, sondern die neue Öffentlichkeit des Buchdrucks (*All und yeglich*) adressiert. Später, in der „Defensio“ (1513), begründet Reuchlin die Sprachwahl damit, dass auch der Kaiser ihn zuerst auf deutsch adressiert habe. So sei nun das gesamte deutsche Volk (*gens Teutonica*⁴⁰) zum Zeugen von Reuchlins Unschuld geworden.

Reuchlin hat also die Wahl der Sprache und der jeweiligen Textsorte sehr bewusst getroffen und zunehmend als Faktor der Auseinandersetzung reflektiert. Die Komposition des „Augenspiegels“ mit seinen verschiedenen Textsorten und Sprachen soll den eigenen Argumenten eine maximale Reichweite verschaffen. Die Kontroverse erschließt neue Dimensionen medialer Kommunikation und Öffentlichkeit, die von den Protagonisten selbst zunächst nur erahnt werden können. Regeln für eine „zivile“ Auseinandersetzung oder gar eine Medienethik existieren nicht. Die Bewahrung der persönlichen Ehre bietet den sozialen, die Berufung auf den Rechtsweg den formaljuristischen Orientierungspunkt der Diskussion. Der Medienhandel ersetzt den Rechtshandel (*peinlicher handel*), für den Reuchlin als Strafmaß *nit vnder XX. iaren*⁴¹ angibt. Der Buchdruck wird zum Medientribunal,

³⁵ Ebd., S. 262.

³⁶ Ebd., S. 23.

³⁷ Ebd., S. 24.

³⁸ Ebd., S. 24.

³⁹ Ebd., S. 152.

⁴⁰ Ebd., S. 228.

⁴¹ Ebd., S. 24.

zum *schranken gericht*⁴². Pfefferkorns *notorie öffentlich vnerlich mißhandlung*⁴³ wird nun ebenso *öffentlich* verhandelt. Dass Reuchlin gezwungen ist, das für den internen, juristischen Gebrauch angefertigte, *verschlossene* Gutachten (den „ratschlag“) zu *eroffnen*, ist nur der *noturfft*⁴⁴ der eigenen Ehrenrettung geschuldet.

Der „Augenspiegel“ ist weniger argumentierende Schutzschrift in eigener Sache als eine Quellenedition, die zentrale Dokumente und Stationen des *handels* versammelt. Schon die Vorrede zeigt, dass dabei ganz unterschiedliche Register – bis hin zur biographischen Schilderung – gezogen werden. Verbunden werden diese Teile durch Reuchlins Beschreibung des Hergangs der Auseinandersetzung, so dass sich der „Augenspiegel“ wie ein historiographischer Bericht, ein juristisches Ego-Dokument, liest. Es besteht aus vier Komponenten:

1. Einem einführenden ersten Teil, der – wie gesehen – die Schilderung der Auseinandersetzung bis zur Publikation des Werkes bietet. Hier wird der Brief (*mandat*) Maximilians an Bischof Uriel von Gemmingen eingefügt, der die Einsetzung der Untersuchungskommission zur Judenbuchfrage zum Gegenstand hat (mit der Universität Köln, Mainz, Erfurt, Heidelberg, Jacob Hoogstraten). Er enthält die Bedenken und Vorreden zum juristischen Status der Frage und zur Frage der Medienöffentlichkeit.

Teil 2 besteht aus dem Gutachten selbst, dem *Ratschlag, ob man den iuden alle ire bücher nemmen/ abthuen vnnnd verbrennen soll*⁴⁵.

Teil 3 (datiert auf 18.8.1511) bietet *Argumenta, quae possent scholastice in contrarium obiici*⁴⁶, die also – wie Reuchlin im ersten Teil schreibt – *zu disputirn inn die schül gehören* und die daher *im latin nach gewonhait der gelerten* gehalten sind⁴⁷. Die 52 Argumente sind formal als Widerlegungen von Vorwürfen gefasst (nach dem Schema *arguitur quod ...*), die Pfefferkorn gegen Reuchlin erhoben hat.

Teil 4 schließlich bietet die eigentliche Verteidigung gegen die im „Handt-Spiegel“ vorgetragene Anschuldigungen, die *mer dann vier vnd dreissig vnwarhaitten oder lügen*⁴⁸ Pfefferkorns, den Reuchlin durchgehend als *taufft iud* sozial diskreditiert.

Was waren nun die entscheidenden Argumente, die Reuchlin im „Ratschlag“, aber auch in den weiteren Beiträgen zum Judenbücherstreit vorbrachte? Reuchlin stellt in seinem Gutachten gar nicht in Frage, dass jüdische Schmähungen gegen christliche Instanzen weiterhin unter Strafe zu stellen seien; neu und wegweisend

⁴² Ebd. Gemeint ist die erste, unterste Instanz.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., S. 25.

⁴⁵ Ebd., S. 27–64.

⁴⁶ Ebd., S. 65–151.

⁴⁷ Ebd., S. 26

⁴⁸ Ebd., S. 152–168, hier S. 152.

war vielmehr, dass hier das Vorgehen gegen die Juden nun konsequent von einem juristischen Standpunkt betrachtet wurde⁴⁹. Die Vernichtung der jüdischen Bücher, d.h. *aller* jüdischer Bücher, sei kein Automatismus. Wenn gegen sie vorzugehen sei, so *doch nit anders dan nach gnügsamer verbörung/ und rechtmessiger ergangner vrtail*⁵⁰.

Der erste und entscheidende Punkt war, dass Reuchlin auf der Grundlage des römischen Rechts (Codex Iustinianus) die Juden als *conciues* betrachtete: *Zum ersten dann die iuden als vnderthonen des hailigen römischen reichs sollen by kayßerlichen rechten behalten werden. L. iudei communi romano iure C. de iude.* (= Codex 1,9,8). *Hierumb so bindent kayßerliche recht cristen vnd iuden ieglichs nach seiner gestalt* (ebd.). Im Sinne des römischen Rechts waren die Juden nicht nur „Kammerknechte“ (*serui camerae*), d.h. bloße Träger der biblischen Überlieferung für die Christen, sondern Mitbürger (*conciues*), die prinzipiell auch vor dem Reichskammergericht gegen Vertreibungen und Übergriffe klagen konnten⁵¹.

Im dritten Teil, den lateinischen *Argumenta*, setzt Reuchlin hinzu: „Die Kirche ersehnt dermaßen das Heil der Ungläubigen – insofern sie sie für Gott gewinnt [...] – daß sie auch die Juden aufgrund einer gewissen Barmherzigkeit in unseren Kreis aufgenommen hat“⁵². Reuchlin wird diesen formaljuristischen Grundsatz – Juden als *conciues* im Sinne des römischen Rechts – auch in den weiteren Schriften der Debatte, z.B. in der „Defensio contra calumniatores suos Colonienses“, weiter ausbauen. Auch der Häresievorwurf wird abgewehrt; die Juden stünden außerhalb der Kirche, weshalb sie auch nicht vom Christenglauben abgefallen sein konnten. In Dingen, die ihren Glauben beträfen, seien sie einzig ihresgleichen unterworfen. Dass *wir vnd die iuden vnains im glauben sind*⁵³, dass die jüdische Überlieferung viel Irrtum und Aberglauben enthalte, den es beim Namen zu nennen gelte, wird freilich nicht bestritten, im Gegenteil. Die Widerlegung müsse jedoch in geordneter Form, mit rationalen Gründen, nicht mit „Stammtisch-Parolen“ erfolgen: *Es haissent sunst bachanten argument so ainer alls vngelert ist das er will mit der feüst darin schlafen/ wan er nichtz mer da zů reden kan*⁵⁴.

Reuchlins Toleranzhaltung kam also dadurch zu Stande, dass er die Frage der Judenbücher entschieden als eine juristische behandelte. Der „Weg zu reflektierter Toleranz“⁵⁵ setzte die Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme voraus, in

⁴⁹ Wolfgang SCHILD, Reuchlin als Jurist, in: LORENZ/MERTENS (wie Anm. 12) S. 147–172; Markus Rafael ACKERMANN, Der Jurist Johannes Reuchlin (1455–1522), Berlin 1999.

⁵⁰ SW IV, 1, S. 30.

⁵¹ SCHILD (wie Anm. 12) S. 162–168; Heiko A. OBERMAN, Johannes Reuchlin. Von Judenknecchten zu Judenrechten, in: Reuchlin und die Juden, hg. von Arno HERZIG/Julius H. SCHOEPS/Saskia ROHDE, Sigmaringen 1993, S. 39–64.

⁵² SW IV, 1, S. 73: *ut etiam Iudaeos ex quadam misericordia in nostram familiaritatem receperit.*

⁵³ Ebd., S. 33.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ SCHWAB (wie Anm. 12) S. 131.

diesem Fall die Entkoppelung von Religion und Rechtsprechung. Reuchlin plädierte also vor allem für die Wahrung rechtsstaatlicher Prinzipien. Daneben trat jedoch auch der Philologe und Philosoph Reuchlin auf, der dazu mahnte, die Verständnisgrundlagen des Alten Testaments – Kommentare, Worterklärungen, Auslegungen, Glossen der Rabbinen – nicht voreilig zu vernichten. Auch im „Augenspiegel“ argumentiert Reuchlin vor allem als Pionier der *Studia hebraica*. Während Pfefferkorn weder richtig hebräisch geschweige denn Latein könne, habe er, Reuchlin, als erster gewagt, *die gantzen hebraische sprach inn ain buch* [die „Rudimenta hebraica“; J. R.] *zů reguliern/ das sie möcht von der latinischen gefaßt vnd empfangen werden*⁵⁶. Diese Kenntnisse sind die Grundlage eines echten Religionsdialogs. *Item* [sei es Aufgabe,] *mit inen disputiern vß iren büchern/ vnd dar durch sie mit güttigkeit vnderston zum glauben zu bringen*⁵⁷. Neben das Rechtsprinzip tritt die Verpflichtung zu christlicher Nächstenliebe auch gegenüber den Juden: *Vnd zů letst so sol ain cristen mensch den iuden lieb haben als seinen nechsten*⁵⁸.

Der „Augenspiegel“ war der Auftakt für eine immer hitzigere publizistische Auseinandersetzung. Wenn Herder später über Reuchlin schreibt: „Auch den Streit gegen Pfefferkorn und Konsorten hielt er nicht als Gelehrter, sondern als Mann von Recht, Pflicht, Wahrheitsliebe und mildem Vatergeföhle“⁵⁹, so widerspricht dies durchaus dem polemischen Ton, den nun auch Reuchlin mehr und mehr anschlägt. Denn statt *Stille und Tiefe des Geistes*, die Herder Reuchlin attestiert, vermitteln die Schriften der Polemik – z. B. die „Defensio contra calumniatores suos Colonienses“ – ein anderes Bild.

Die „Defensio“ („Schutzschrift“) ist Kaiser Maximilian gewidmet, der auch durchgehend angesprochen wird. Reuchlin wettet ununterbrochen gegen seine Gegner, die er „nicht als Theologen, sondern als läppischste Witzfiguren, als schimpflichste Schwätzer, ehrlose und komödiantenhafte Ehrabschneider“⁶⁰ oder einfach als „Hunde“ bzw. „Höllenhunde“ bezeichnet⁶¹. Das Lateinische verfügt über einen sehr differenzierten Wortschatz der Beschimpfung und der Invektive. Noch in der Verunglimpfung seiner Gegner kann sich so der Humanist bewähren, dem das ganze klassische Repertoire schmähernder Herabsetzung zur Verfügung steht. Gerade im Lateinischen scheinen die Dämme der Zurückhaltung endgültig gebrochen: Pfefferkorn sei nicht nur vollkommen ungebildet, sondern ein „verfluchter Halbjud“⁶², geradezu ein „Monstrum, Scheusal, äußerlich ein Ebion,

⁵⁶ SW IV, 1, S. 159.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Johann Gottfried HERDER, Zu Reuchlins Bildnis, in: Herders Sämtliche Werke, hg. von Bernhard SUPHAN, 9. Bd., Berlin 1893, S. 512–516, hier S. 515.

⁶⁰ SW IV 1, S. 282 bzw. 283: [...] *qui non theologos sed vilissimos scurras, turpissimos blacterones, infames scaenicosque detractores imitantur* [...].

⁶¹ Ebd., S. 282; *canes*; nach dem alten Wortspiel: „domini canes“.

⁶² Ebd., S. 224: *execrabilis semiudaeci*.

innerlich ein Thersites, rasend von Frechheit, Bosheit schnaubend“⁶³. Sogar Hinrichtungsphantasien werden ausgesprochen. In Gedanken erwägt Reuchlin schon die Exekution seines Gegners: „Welches Kreuz, welche Todesart wäre hinreichend für diesen Galgenvogel“⁶⁴.

Die juristische und mediale Kontroverse, die sich weiter anschloss, sei hier nur kurz mit ihren wichtigsten Eckdaten aufgerufen: Reuchlin publiziert, von der Kölner theologischen Fakultät zu klärender Stellungnahme aufgefordert, zur Frühjahrsmesse 1512 eine weitere deutsche Schrift mit dem Titel „Ain clare verstantnus“, die wiederum bei Thomas Anshelm in Tübingen erscheint. Sie rekapituliert noch einmal den Gang der Auseinandersetzung und erläutert einzelne Punkte des „Ratschlags“: 7. Oktober 1512: kaiserliches Verbot des „Augenspiegel“ auf Betreiben der theologischen Fakultät der Universität Köln; September 1513: Inquisitionsprozess gegen Reuchlin, eröffnet durch Jakob van Hoogstraten in seiner Funktion als Inquisitor der Kirchenprovinzen Mainz, Köln und Trier; März 1514: der von Leo X. beauftragte Bischof von Speyer spricht den „Augenspiegel“ von allen Vorwürfen frei, Hoogstraten werden die Prozesskosten von 111 Goldgulden auferlegt (die er im Sommer 1520 auf Betreiben Sickingens beglichen wird). Dieses Urteil wird durch eine römische Kommission im Juli 1516 ausdrücklich bestätigt. Ein kaiserliches Mandat hält das Urteil jedoch in der Schwebe. Bereits im Jahr 1515 war bei Heinrich Gran im elsässischen Hagenau ein Druck erschienen, der die Reuchlin-Frage in unerhörter Weise zur gemeinsamen Sache des Humanismus machte – die „Epistolae obscurorum virorum“⁶⁵. Sie waren die satirische Umkehrung jener „Epistolae clarorum virorum“, der unterstützenden Briefe berühmter humanistischer Zeitgenossen an Reuchlin, die dieser 1514 gesammelt herausgegeben hatte.

Auch wenn Reuchlin mit der Abfassung der „Epistolae obscurorum virorum“, der „Dunkelmännerbriefe“, nichts zu tun hatte und diese sogar kritisierte, waren die – wohl von Johannes Crotus Rubeanus (Teil I) und Ulrich von Hutten (Teil II) verfassten – fiktiven, in entstelltem Küchenlatein gehaltenen Briefe an den Kölner Theologen Ortwin Gratius ein wichtiges Moment der Solidarisierung auf der einen, der Radikalisierung der Debatte auf der anderen Seite.

Am 31. Oktober 1517 sendet Luther seine „Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum“ mit 95 Thesen zur Buß- und Ablasspraxis in einem Brief an den Erzbischof von Mainz und Magdeburg, Albrecht von Brandenburg, der Reuchlin mehrfach in der Causa Pfefferkorn unterstützt hatte. Unter dem Eindruck Luthers

⁶³ Ebd., S.216: *hoc monstrum, hoc prodigiosum, Hebionem corpore, Thersitem animo, audacia furentem, scelus anhelantem [...]*.

⁶⁴ Ebd., S.224: *Quae crux, quae nex huic furcifero satis.*

⁶⁵ Gerlinde HUBER-REBENICH, Art. Epistolae obscurorum virorum, in: Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon, hg. von Franz Josef WORSTBROCK, Berlin/New York 2008, Sp. 646–658; Joachim HAMM, Die Epistolae obscurorum virorum („Dunkelmännerbriefe“), in: Ein Vater neuer Zeit (wie Anm. 2) S. 149–156.

hob der Papst am 23. Juni 1520 – nur acht Tage nach dem Erlass der Bannandrohungsbulle *Exsurge domine* gegen Luther – das für Reuchlin günstige Urteil des Speyrer Bischofs auf und verurteilte den „Augenspiegel“ als „skandalöses Buch, das die frommen Ohren treuer Christen beleidigte und den gottlosen Juden nicht wenig günstig sei“⁶⁶. Das Buch wird verboten, dem Autor unbefristetes Schweigen und Erstattung sämtlicher Prozesskosten auferlegt. Reuchlin fügt sich dem Urteil, froh, dass wenigstens die Anklage wegen Häresie fallengelassen wurde. Die folgenden Jahre verbrachte er in Ingolstadt, wo er seit dem 29. Februar 1520 als Professor für Griechisch und Hebräisch lehrte. Er verließ Ingolstadt indes schon im Mai 1521, um dem Ruf auf eine Professur für Griechisch und Hebräisch in Tübingen zu folgen, die er bis zu seinem Tod versah.

3. „Heiliger Reuchlin“ und „weiser Christ“ – Die frühe Rezeption

Reuchlin starb nach einem erfolglosen Kuraufenthalt in Bad Liebenzell am 30. Juni 1522 in Stuttgart. Beigesetzt wurde er neben seiner zweiten Frau in der Leonhardskirche, wohin auch sein Gedenkstein (angefertigt 1501) überführt wurde. Die Reaktionen auf seinen Tod und die rückschauende Bewertung seiner Person und Leistung hingen vom jeweiligen Standpunkt ab.

Unter den Humanisten dominierte die Trauer über den Verlust eines Gelehrten von europäischem Format. Nur ein halbes Jahr nach seinem Tod verfasste der berühmte Humanist Erasmus von Rotterdam (ca. 1466–1536) einen lateinischen Dialog („Colloquium familiare“) mit dem Titel „Apotheosis Capnionis“⁶⁷. Hier treten als Dialogpartner ein Pompilius und ein Brassicanus auf; hinter letzterem verbirgt sich Johannes Alexander Brassicanus, der 1522 Reuchlins Lehrstuhl in Ingolstadt übernommen hatte⁶⁸. Ein Tübinger Franziskaner habe ihn, Brassicanus, nach Reuchlins Tod durch ein Traumgesicht trösten wollen. Reuchlin, der „berühmte dreisprachige Phoenix der Gelehrsamkeit“ (*egregius ille trilinguis eruditio-nis phoenix*)⁶⁹ sei, so der Franziskaner, über eine Brücke an einen wunderbaren Ort geschritten. In weitem Abstand seien ihm schwarze Vögel gefolgt, die alles durch ihren stinkenden Kot verunreinigt hätten. Reuchlin habe diese „bösen Geister“, die

⁶⁶ Nach DÖRNER (wie Anm. 2) S. 615: *scandalosus ac piarum aurium Christi fidelium offensivus ac non parum impiis Iudaeis favorabilis*.

⁶⁷ ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Schriften*, 8 Bde., hg. von Werner WELZIG, Bd. 6: *Colloquia familiaria*. Vertraute Gespräche, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Werner WELZIG, Darmstadt 1995 (zuerst 1967), S. 124–143. Zum Verhältnis beider vgl. Charles ZIKA, *Reuchlin and Erasmus: Humanism and Occult Philosophy*, in: *Journal of Religious History* 9 (1977) S. 223–246; Peter G. BIETENHOLZ, *Erasmus und die letzten Lebensjahre Reuchlins*, in: *Historische Zeitschrift* 240 (1985) S. 45–66.

⁶⁸ DE BOER (wie Anm. 23) S. 19 f.

⁶⁹ ERASMUS (wie Anm. 67) S. 126.

wir unschwer als Reuchlins Gegner im Judenbücherstreit erkennen, jedoch abschütteln können. Schließlich habe ihn der Heilige Hieronymus empfangen und als „hochheiligen Kollegen“ (*collega sanctissime*) begrüßt. Nachdem er Reuchlin ein Kleid überreicht habe, das mit „Zungen in dreifach verschiedenen Farben“ besetzt war (*picta erat linguis triplici colorum varietate*⁷⁰), habe er ihn auf eine Wiese geleitet, auf der sich eine göttliche Epiphanie ereignet und die Apotheose Reuchlins vollzogen habe. Reuchlin müsse daher, so die beiden Dialogpartner, in den „Heiligenkalender“ neben Hieronymus aufgenommen werden. Als Heiliger und Schutzpatron der Sprachen wird er von den beiden Freunden angerufen: „O heilige Seele, sei gnädig den Sprachen, sei gnädig denen, die die Sprachen pflegen, sei den heiligen Zungen gewogen.“

Der Judenbücherstreit wird nicht beim Namen genannt, doch jeder wusste, worum es sich handelte. Erasmus schildet ihn als satanisches Komplott: Bestimmte „Pharisäer“ hätten – vom Teufel persönlich in Marsch gesetzt – Reuchlin ebenso zugesetzt wie die Schriftgelehrten dem jungen Jesus. Brassicanus spricht über sie den förmlichen Fluch aus: *Ut confundas linguas pseudoapostolorum, qui coniurati substruunt impiam turrim*⁷¹. Erasmus schildert Reuchlin als Märtyrer der *studia humanitatis*, nicht als Vorkämpfer Luthers und der Reformation. Es sei ihm, schrieb Erasmus am 8. September 1520 an Reuchlin, „ein Anliegen, die Sache Luthers von der Deinen und der der Wissenschaften zu trennen“ und jeden „Auf-ruhr“ zu vermeiden⁷². Hinter den Kulissen distanzierte er sich sowohl „von Reuchlins wie von Luthers Sache“⁷³.

Auch Reuchlin war auf Distanz bedacht: Luther hatte am 14. Dezember 1518 einen Brief an Reuchlin geschrieben, in dem er diesen als *organum consilii divini* bezeichnete. Indem Luther eine enge Verflechtung zwischen der Sache Reuchlins und der eigenen herstellt⁷⁴, sucht er den Humanisten für den eigenen Kampf gegen den *tyrannus sophistarum* (gemeint ist Papst Leo X.) zu gewinnen, nach dem Motto: *tua res agitur!* Doch Reuchlin wollte von solchen Vereinnahmungen nichts wissen; Luthers Brief blieb allem Anschein nach unbeantwortet. Reuchlin enttäuschte die jungen Weggefährten wie Hutten, der sich sogar von ihm lossagte, und trat am Ende seines Lebens der Salve-Regina-Bruderschaft in Stuttgart bei, ließ sich also zum Priester weihen.

⁷⁰ Ebd., S. 134 f.

⁷¹ Ebd., S. 140.

⁷² *Opus epistolarum Desideri Erasmi*, hg. von Percy ALLEN, 12 Bde., Oxford 1906–1958, hier Bd. 4 (1519–1521), Oxford 1922, S. 357 f.

⁷³ An Kardinal Albrecht von Brandenburg, 19. Oktober 1519; ERASMUS (wie Anm. 67), S. 100 (Nr. 1033). „Weder ist Erasmus durchweg ein Verbündeter Reuchlins, noch schließt er dessen Gegner Hooqstraeten schlicht aus dem mit *literae* und *eruditio* bezeichneten Denkraum aus.“ DE BOER (wie Anm. 23) S. 20. Vgl. Barbara MAHLMANN-BAUER, Johannes Reuchlin und die Reformation. Eine neue Würdigung, in: KÜHLMANN (wie Anm. 20) S. 155–191.

⁷⁴ DE BOER (wie Anm. 23) S. 65 f.

In der protestantischen Tradition vollzog man gleichwohl die Apotheose Reuchlins zum „heiligen“ Vorkämpfer der Reformation, und dies mit nachhaltigem Erfolg. Als Märtyrer der gemeinsamen Sache stellte ihn sein Neffe Philipp Melancthon in einer Lebensbeschreibung dar, die er in Form einer Rede (*oratio continens historiam Iohannis Capnionis Phorcensis*) in Wittenberg 1552 vortrug: „Jetzt komme ich zu Reuchlins letztem Kampf, der den Büchern der Juden galt. In ihm wäre er von den verleumderischen Mönchen überwältigt worden, hätte Gott ihn nicht beschirmt und wäre nicht durch eine schicksalhafte Veränderung der Umstände die Tyrannei der Mönche ins Wanken geraten. Weil es offensichtlich war, daß Reuchlin zu unrecht von den Mönchen angegriffen wurde, und ihn viele Gebildete in Deutschland und Italien durch ihre persönlichen Bemühungen, Stellungnahmen und Schriften verteidigten, entzündete sich ein gewaltiger Haß gegenüber den Mönchen. Der trug später nicht unbeträchtlich dazu bei, daß die Schriften gegen die abergläubischen Kultgebräuche, die das Rückgrat der Mönchsherrschaft waren, umso begieriger aufgenommen wurden.“⁷⁵

Es ist lehrreich, demgegenüber das zeitgenössische jüdische Reuchlin-Bild aufzurufen⁷⁶. Dieses ist durchaus zurückhaltender als das der humanistischen Weggefährten. Schon Ludwig Geiger, der große Biograph Reuchlins, stellt 1871 fest: „Von Juden ist in jener Zeit das Lob Reuchlins nicht gesungen worden, nirgends in jüdischen ganz gleichzeitigen Quellen von seinem Streit die Rede, was der Fall sein müsste, wenn das Erscheinen des Augenspiegels jene freudige Aufregung unter den Juden hervorgerufen hätte.“⁷⁷ Nur ganz vereinzelt lebte die Erinnerung an Reuchlin in jüdischen Quellen fort. Schon Geiger weist auf das mehrfach gedruckte Buch „Sefer ha-Hajjim“ des ehemaligen Rabbiners von Friedberg (Hessen) Hajjim Ben Bezalel (1530–1588) hin. Dieser berichtet ohne expliziten Hinweis auf Reuchlin, Pfefferkorn oder den „Augenspiegel“: „Ich habe von Alten erzählen hören, dass in früheren Jahren einige getaufte Juden aufgetreten sind, und mit Wort und That sich angestrengt haben gegen dieses göttliche Geräth (den Thalmud) und sich bemüht haben, es dem Feuer preiszugeben, aus Spott und Hass gegen die darin enthaltenen Dinge wegen der Kleinheit ihres Verstandes. Und beinahe hätten sie ihren bösen

⁷⁵ Melancthon deutsch, hg. von Michael BEYER/Stefan RHEIN/Günther WARTENBERG, Bd. 1: Schule und Universität. Philosophie, Geschichte und Politik, Leipzig 1997, S. 193 f. Melancthon, *oratio continens historiam Iohannis Capnionis Phorcensis* [...], Wittenberg: Vitus Creutzer 1552, Bl. 3 r.: *Venio nun ad ultimum Capnionis certamen, quod fuit de libris Iudaeorum, in quo à Sycophantis monachis oppressus esset, nisi deus eum texisset, et fatali quadam conuersione rerum, tyrannis Monachorum labefacta esset. Cumque palam esset iniuste Capnionem oppugnari à Monachis, et multi homines literati in Germania et in Italia priuatis studijs, sententijs et scriptis eum defenderent, non leue odium aduersus Monachos accensum est, quod postea etiam nonnihil momenti attulit, ut auidius exciperentur scripta contra superstitiones, quae nerui fuerunt Regni monastici.*

⁷⁶ Karl E. GRÖZINGER, Nachwort zu Max BROD, Johannes Reuchlin und sein Kampf. Eine historische Monographie, Göttingen 2022, S. 513–545, hier S. 513–523.

⁷⁷ Ludwig GEIGER, Johannes Reuchlin und sein Werk, Leipzig 1871, S. 253 f.

Plan ausgeführt, da erweckte Gott den Geist eines weisen Christen, der vor Fürsten und Völker hintrat und Achtung vor diesem heiligen Buche lehrte. [...] Die Vertheidigungsrede dieses weisen Christen gefiel dem Könige und den Fürsten; die Verläumder aber gingen beschämt davon.“⁷⁸

Eine positive Erwähnung findet sich dagegen bei dem bedeutenden Josel (Joseph) von Rosheim (ca. 1476–ca. 1554), der als Fürsprecher der Juden im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation (*gemeiner Jüdischheit Regierer im deutschen Land*) 1551 mit dem Württembergischen Hof einen Vertrag über freies Geleit (Durchzug) der Juden durch das Herzogtum schloss⁷⁹. Er erwähnt Pfefferkorns Angriff gegen die jüdischen Bücher: „Aber Gott verübte für uns ein Wunder im Wunder, indem er einen guten Mann aus den Weisen der Völker, den Doktor Reuchlin, sandte um ihn vor dem Papst und Bischof zu besiegen, dass es nämlich nicht rechtens sei, den Talmud und unsere heiligen Bücher zu konfiszieren. Und dem Bedränger wurde seine Schmach heimgezahlt, er kreperte in Köln.“⁸⁰

Keines der jüdischen Rezeptionszeugnisse erwähnte Reuchlins Wirken als Hebraist und sein gelehrtes Studium der Kabbala, das er in den Dialogen „De verbo mirifico“ (1494) und „De arte cabalistica“ (1517) ausgebreitet hatte⁸¹. Reuchlin hatte 1490 in Florenz die Bekanntschaft von Vertretern des Florentiner Neuplatonismus, allen voran Giovanni Pico della Mirandola, gemacht⁸². Reuchlin war fasziniert von dem Versuch, zu einer allen Religionen gemeinsamen „Uroffenbarung“ vorzustoßen, die sich aus der symbolischen Deutung der ältesten überlieferten Zeugnisse ableiten ließ⁸³. In seinen „Conclusiones magicae“ schrieb Pico: „Nulla est scientia, que nos magis certificet de divinitate Cristi, quam magia et cabala.“⁸⁴

Doch Reuchlins Kenntnis und Quellen der Kabbala waren begrenzt: Für „De arte Cabalistica“ nutzte er, wie Gershom Scholem schon 1938 zeigen konnte,

⁷⁸ GEIGER (wie Anm. 77) S. 254.

⁷⁹ ERWIN FRAUENKNECHT, Kontrollierte Durchreise. Josel von Rosheim und der Durchzug von Juden durch das Herzogtum Württemberg 1551, in: Archivnachrichten 62 (2021), S. 16; Josel von Rosheim – Zwischen dem Einzigartigen und Universellen. Ein engagierter Jude im Europa seiner Zeit und im Europa unserer Zeit, hg. von Volker GALLE, Worms 2013; Eckardt OPITZ, Johannes Reuchlin und Josel von Rosheim. Probleme einer Zeitgenossenschaft, in: Reuchlin und die Juden, hg. von Arno HERZIG/Julius H. SCHOEPS (Pforzheimer Reuchlinschriften 3), Sigmaringen 1992, S. 89–108. Ausgabe: The historical writings of Joseph of Rosheim. Leader of Jewry in early modern Germany, hg., eingeleitet, kommentiert und übersetzt von Chava FRAENKEL-GOLDSCHMIDT (Studies in European Judaism 12), Leiden u. a. 2006.

⁸⁰ R. Joseph Isch ROSHEIM, Sefer ha-Mikna, hg. von FRAENKEL/GOLDSCHMIDT (wie Anm. 79) S. 14.

⁸¹ Zu Reuchlins Kabbala-Rezeption s. Anm. 22.

⁸² Zu Reuchlins frühen Reisen vgl. Ich kann yetzo nit mee (wie Anm. 2).

⁸³ Thomas LEINKAUF, Reuchlin und der Florentiner Neuplatonismus, in: Reuchlin und Italien, hg. von Gerald DÖRNER, Stuttgart 1999, S. 109–132.

⁸⁴ Nach WELS, Manifestationen (wie Anm. 22) S. 62. („Es gibt keine Wissenschaft, die uns mehr Gewissheit über die Göttlichkeit Christi verschafft als die Magie und die Kabbala“).

durchweg eine einzige Handschrift, die heute im jüdisch-theologischen Seminar New York (Jewish Theological Seminary) aufbewahrt wird (Codex Halberstamm 444)⁸⁵. Dennoch war die Wirkung des Werkes groß, wie wiederum Scholem feststellt: „Der Einfluß von *De arte cabalistica* kann schwerlich überschätzt werden, besonders für die nächsten 150 Jahre.“⁸⁶ Schon der große Renaissance-Magier Agrippa von Nettesheim hielt 1509 in Dôle (Provinz Franche-Comté) Vorträge über *De verbo mirifico*, die in die erste Fassung (1510) seines berühmten Traktats „*De occulta philosophia*“ (gedruckt 1530) eingingen⁸⁷. Die Linie der Rezeption führt über Guillaume Postel, Christian Knorr von Rosenroth, Jakob Böhme und Daniel von Czepko⁸⁸ in das hermetische Schrifttum der Frühaufklärung, etwa zu Johann Georg von Wellings „*Opus magico-cabalisticum*“ (1735), das für die mystische Literatur des 18. Jahrhunderts, v. a. für den jungen Goethe und sein „Faust“-Projekt, eine zentrale Rolle spielen sollte⁸⁹.

Es gab allerdings auch erbitterte Widerstände. An Reuchlin und der Kabbala schieden sich die Geister. Zu den Gegnern dieser anderen Religion zählten neben Erasmus auch der eigene Ziehsohn Melanchthon. So sehr dieser Reuchlin zum Vorkämpfer Luthers stilisierte, so sehr überging er, der rationalistische Verfechter von Rhetorik, Topik und Dialektik, Reuchlins kabbalistische Schriften mit eisigem Schweigen⁹⁰. Volkhard Wels hat zu Recht darauf hingewiesen, dass sich damit zwei unterschiedliche Konzepte des Religiösen eröffneten, die für die Theologie und Frömmigkeitsgeschichte der Frühen Neuzeit prägend werden sollten: „Mystischer Spiritualismus (Reuchlin, Karlstadt) und dialektischer Humanismus (Agricola, Erasmus, Melanchthon) sind dem weiteren Verlauf der Reformation als Alternativen eingeschrieben“⁹¹. Luther selbst betont schon 1520 – unter Verleugnung oder Verdrängung seiner Wurzeln in der Mystik – die Notwendigkeit einer Ausbildung in der Dialektik auf der Basis des Aristoteles. Dies führt auf dem geraden Weg in die protestantische Orthodoxie des 17. und 18. Jahrhunderts. In seiner Schrift „Über unlautere Formen des Wissenserwerbs“ („*De parandae doctrinae modis illegitimis*“, 1619) warnt der bekannte Straßburger Gelehrte Matthias Bernegger vor den Gefahren einer Beschäftigung mit Kabbala, Lullismus und Rosenkreuz⁹². Er kritisiert, dass ausgerechnet der Philologe Reuchlin sich der Kabbala hingeeben

⁸⁵ Reimund LEICHT, Johannes Reuchlin's Collection of Hebrew Books – Its Afterlife and Influence, in: *Jewish Manuscript Cultures. New Perspectives*, hg. von Irina WANDREY, Berlin/Boston 2017, S. 227–242; Wolfgang VON ABEL/Reimund LEICHT, Verzeichnis der Hebraica in der Bibliothek Johannes Reuchlins, Ostfildern 2005, S. 35–38.

⁸⁶ Gerschom SCHOLEM, *Judaica*, Frankfurt/Main 1963, S. 253.

⁸⁷ ZIKA (wie Anm. 22) S. 178 (mit weiterer Literatur).

⁸⁸ Lothar MUNDT, Czepko als Reuchlin-Leser, in: *Daphnis* 30 (2001) S. 355–358.

⁸⁹ Rolf Christian ZIMMERMANN, *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*, München 1969.

⁹⁰ WELS, *Manifestationen* (wie Anm. 22) S. 70–77.

⁹¹ WELS, *Reuchlins Kabbalistische Schriften* (wie Anm. 22) S. 103.

⁹² Weiterführend WELS, *Manifestationen* (wie Anm. 22) S. 66 f.

habe und nennt diese „ein bloßes Hirngespinnst von einem höchst unheilvollen Aberglauben“ und eine „Blasphemie der heiligen Namen Gottes“⁹³. Solche Bemühungen seien nicht nur nutzlos, sondern geradezu verderblich; wer ihnen nachgehe, setze sein Seelenheil aufs Spiel und folge dem Teufel in die Hölle⁹⁴.

Eine begeisterte Anhängerin der Kabbala und Leserin der Werke Reuchlins war dagegen Prinzessin Antonia von Württemberg (1613–1679), die „württembergische Minerva“⁹⁵. Sie war mit der Sefirot-Lehre und der rabbinischen Auslegungstradition vertraut, beherrschte das Hebräische und Aramäische. In der Dreifaltigkeitskirche von Bad Teinach-Zavelstein, dem Sommersitz des Württembergischen Hofes, ließ sie ein Meditations- und Andachtsbild, die so genannte „Kabbalistische Lehrtafel“, aufstellen, in der sie Ideen des aufkeimenden Pietismus – Antonia war eine Anhängerin und Freundin Johann Valentin Andreaes und Philipp Jacob Speners – und der christlichen Kabbala verband⁹⁶. Im aufkommenden Pietismus, der sich gegen bzw. neben die protestantische Orthodoxie stellte, fand die Kabbala-Rezeption noch einmal einen vitalen Kontext und Nährboden. Im Jahre 1687 verfasste Johann Heinrich Mai (Majus), Professor in Gießen, eine „Vita Reuchlini“⁹⁷.

Reuchlins kabbalistische Schriften gerieten im Zeitalter des Rationalismus in Vergessenheit oder wurden geflissentlich verschwiegen, so etwa im ausführlichen

⁹³ Matthias BERNEGGER, *Oratio habita in promotione 25. Magistrorum Philosophiae, Argentorati 29. Aprilis A.D. 1619. De parandae doctrinae modis illegitimis*, in: *Orationum Academicarum Decas*, Straßburg 1640, S. 60: *Caeterum hanc, quam iactant Hebraei, Cabalae artem, praecipue posteriorem, quam dixi partem non nisi meram superstitionis perniciosissimae rhapsodiam esse certum est, nominum Deo sanctissimorum blasphemum cum profanatione coniunctam, quae verba, et nomina et literas sparsim in Scriptura positas pro arbitrio suo colligit, diuidit, transfert.*

⁹⁴ WELS, Reuchlins Kabbalistische Schriften (wie Anm. 22) S. 104 f.

⁹⁵ Reinhard BREYMEYER, *Städtisches und literarisches Leben in Stuttgart im 17. Jahrhundert. Ein bibliographischer Versuch mit besonderer Berücksichtigung der Prinzessin Antonia von Württemberg und ihrer Bibliothek*, in: *Stadt und Literatur im deutschen Sprachraum der Frühen Neuzeit*, hg. von Klaus GARBER, unter Mitwirkung von Stefan ANDERS/Thomas ELSMANN, Tübingen 1998, S. 308–383; Eberhard FRITZ, *Prinzessin Antonia von Württemberg im geistigen und religiösen Umfeld des württembergischen Hofes*, in: *Bildung – Glaube – Seelenheil. Das Vermächtnis der Prinzessin Antonia von Württemberg. Die Teinacher Lehrtafel*, hg. von Eva Johanna SCHAUER/Eberhard FRITZ/Elisabeth FRISTER, Lindenberg im Allgäu 2014, S. 7–23.

⁹⁶ Edition: Johann Lorenz Schmidlin: *Pictura docens [Lehrtafel]*, unter Mitarbeit von Reinhard GRUHL u.a., hg. und übers. von Fritz FELGENTREU/Widu-Wolfgang EHLERS (*Clavis Pansophiae 4*), Stuttgart-Bad Cannstatt 2007. Zur Lehrtafel umfassend Reinhard GRUHL, *Die kabbalistische Lehrtafel der Antonia von Württemberg. Studien und Dokumente zur protestantischen Rezeption jüdischer Mystik in einem frühneuzeitlichen Gelehrtenkreis*, Berlin/ Boston 2016. Weiterhin Otto BETZ, *Licht vom unerschaffnen Lichte. Die kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, bearb. von Isolde BETZ, Tübingen 2013.

⁹⁷ Johann Heinrich MAJUS, *Vita Jo. Reuchlini Phorcensis, Primi in Germania Hebraicarum Graecarumque, & aliarum bonarum literarum Instauratoris*. Frankfurt am Main/ Speyer 1687.

Reuchlin-Artikel von Zedlers „Großem vollständigen Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste“ (1742)⁹⁸. Damit trat ein Bruch in der lebendigen und kontinuierlichen Reuchlin-Rezeption ein. Alle folgenden Anknüpfungen hatten den Charakter der Wiederbelebung einer verschütteten Tradition.

4. Orientalismus und Religionskritik – Reuchlin bei Herder und Meiners

Johann Gottfried Herder verfasste in den Jahren 1773 bis 1789 für Christoph Martin Wielands Zeitschrift „Der Teutsche Merkur“ eine Reihe von „Charakteristiken“, d.h. Darstellungen bedeutender historischer Figuren, die in ihrem Werk und Wirken, ihrer Person und Persönlichkeit gewürdigt werden sollten, so dass ein prägnantes Bild ihrer bleibenden Leistung entstand⁹⁹. In den Jahren 1776/1777 widmet sich Herder – seit 1776 Generalsuperintendent, Oberpfarrer und erster Prediger an der Stadtkirche St. Peter und Paul zu Weimar – mit besonderem Nachdruck der Umbruchszeit um 1500. Im Februar 1776 publiziert er im „Teutschen Merkur“ eine Würdigung Hutten¹⁰⁰. Im Dezemberheft 1777 folgte ein Essay zu Girolamo Savonarola. Herders Suche ist durch ein Bewusstsein von Analogie und Genealogie motiviert. Alle drei Figuren der „großen Wende“¹⁰¹ – Savonarola, Hutten und Reuchlin – stehen im Spannungsfeld von Renaissance und Reformation, Humanismus und religiöser Erneuerung. Für Herder, den Kirchenfunktionär, sind Reuchlin und Hutten zunächst einmal Vorkämpfer Luthers (*Morgenstern der Reformation*). Die Reformation ist für Herder ein nationales Ereignis, das den Aufbruch in die Neuzeit ankündigt und in einem weiten Bogen in der Aufklärung mündet. Herders Reuchlin-Essay gibt sich als ausführlicher Kommentar „Zu Reuchlins Bilde“ („Teutscher Merkur“, Februar 1777). Denn dem Februarheft war ein Porträtstich Reuchlins beigegeben, den der Text in Form eines literarischen Porträts kommentieren und erläutern sollte.

Gleich zu Beginn formuliert Herder ein grundsätzliches Dilemma aktualisierender Aneignung historischer Figuren: *Entweder muß man darauf rechnen, daß der Dargestellte schon in der Seele der Leser lebe, und nur geweckt werden dürfe; oder*

⁹⁸ ZEDLER, Universal-Lexikon, Bd. 31: Rei–Ri, Halle/Leipzig 1742, Sp. 872–876.

⁹⁹ Ingeborg NERLING-PIETSCH, Herders literarische Denkmale: Formen der Charakteristik vor Friedrich Schlegel, Münster 1997.

¹⁰⁰ J. G. HERDER, Denkmale und Rettungen. Literarische Porträts, hg. von Regine OTTO, Berlin 1978. Zur Form vgl. Tobias HEINRICH, Porträts, Denkmäler, Galerien. Zur Genese bildhafter Denkfiguren in der Biographik um 1800, in: Wissenstexturen. Literarische Gattungen als Organisationsformen von Wissen, hg. von Gunhild BERG, Frankfurt/Main 2014, S. 105–124.

¹⁰¹ Stephen GREENBLATT, Die große Wende. Wie die Renaissance begann, München 2011 (zuerst engl., New York 2011).

man fühlt innig, daß je mehr ein Mann für seine Zeit war, je unmittelbarer, vielseitiger, unbefangener er sich in sie ausgoß: desto mühsamer lasse er sich für eine andre Zeit darstellen, geschweige auf ein paar Blättern in einigen leichten Zeilen¹⁰².

Für die Gegenwart des Jahres 1777 ist der Gelehrte Reuchlin nur noch von historischem Interesse. Ein Satz wie: *Er befliss sich des reinern lateinischen Styls, las die Griechen und verstand sie, lernte in spätern Jahren das Ebräische mit unsäglichem Fleiße*¹⁰³ sei Ende des 18. Jahrhunderts anachronistisch. Jeder verdumpfte Schulmeister könne – so Herder – von sich sagen: *Ego et Reuchlinus*¹⁰⁴. Humanistische Gelehrsamkeit – selbst die eines „doctor trilinguis“ wie Reuchlin – mag an der Wende zur Moderne innovativ und auszeichnend gewesen sein, inzwischen taugt sie nur mehr als Ausweis schulmeisterlicher Pedanterie. Selbst jener Kampf, der Reuchlins „Bildnis“ für die Nachwelt geprägt hat, scheint Herder kaum mehr als ein Topos: *Heißts endlich: ‚Er nahm sich der Jüdischen Schriften, die, außer der Bibel, alle verbrannt werden sollten, mit unsäglichem Eifer an, schrieb Deduktionen für ihre Güte und Unschuld, focht einen langen Proceß drüber aus, und dergl.‘ – Welche Platitüde, kann ein Narr ruffen, von Güte und Verdienst? als ob das nicht jeder müßte und könnte? obs dazu eines Reuchlins brauchte! [...]*¹⁰⁵.

Immerhin: Mit Reuchlin beginnt für Herder ein Aufbruch, der zugleich religiös und vaterländisch, patriotisch genannt werden kann. Alle Großen seiner Zeit hätten ihm, dem Vorkämpfer für Nation und Recht, gehuldigt: *Die besten Männer seiner Zeit, Franz von Sickingen, Pirkheimer, Hutten, Graf Neuenar fochten für ihn und mit ihm: Erasmus, der nicht fechten wollte, lobte glimpflich: Luther segnete ihn, als einen Gottesmann und Helden. Melanchthon ehrete ihn, als Vater: die ganze aufblühende Welt besserer Zeiten als ihren Mitstifter: gebohrne Griechen in Italien beneideten ihm sein Griechisch, und einer rief aus: ‚Griechenland ist über die Alpen gezogen!‘ [...]*¹⁰⁶.

Reuchlin als „Mitstifter“ einer besseren Welt – mit diesem Topos der Reuchlin-Rezeption will sich Herder indes nicht begnügen. Doch ein weiterer Aspekt kommt hinzu: Herder sieht in Reuchlin den ersten Orientalisten Deutschlands und damit einen Vorreiter seiner eigenen Anstrengungen, orientalische Kultur und Literatur wiederzubeleben: *Nach Orient hin hat er uns die Thür geöfnet; zu den verschlossnen Heilighümern des Worts Gottes und der Morgenländischen Weisheit den verödeten Weg wieder gebahnet. Morgenland nicht blos wieder gefunden, sondern auch verfochten bis ans Ende seines Lebens, und es von dem ihm gedroheten Untergange, als ein Held, der sich aufopferte, gerettet*¹⁰⁷.

¹⁰² HERDER (wie Anm. 59) S. 512.

¹⁰³ Ebd., S. 513.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ebd., S. 514.

¹⁰⁷ Ebd.

Die jüdischen Schriften sind nicht so sehr religiöse als poetische Quellen, in denen eine, nunmehr wissenschaftlich aufzuschließende, „Urüberlieferung“ aufbewahrt ist. Herders eigene Überlegungen zu diesem Gegenstand erscheinen wenige Jahre später in der Schrift „Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben, und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes“ (1782–1784, 2 Bde.). Als Proto-Orientalist und als Proto-Reformator ist Reuchlin für Herder interessant, während – wie gesehen – Reuchlins Rolle im „Judenbücherstreit“ eher in den Hintergrund tritt. Für Herder ist das Jüdische das Morgenländische; es geht nicht um jüdische Religion, sondern um Orientalismus und Exotismus¹⁰⁸. Die jüdische Überlieferung wird im Sinne einer archaischen, „wilden“ Volkspoese ästhetisiert¹⁰⁹. Die Rede vom „Morgenland“ löst damit die Judenbücher von der Judenfrage ab. Während Reuchlin der Nachwelt zum „Lessing des 16. Jahrhunderts“ wurde, erscheint er bei Herder als historische Reflexionsfigur der eigenen kulturgeschichtlichen Mission, mithin als „Herder des 16. Jahrhunderts“.

So schwankt Reuchlins Bild zwischen historischer Bedingtheit und fortdauernder Verbindlichkeit, zwischen Analogie und Differenz bzw. zwischen Analogie und Genealogie. Herders Essay ist insofern bedeutungsvoll, als er solche fundamentalen Voraussetzungen historischer Betrachtung und Erzählung erstmals reflektiert. Die Verlegenheit vor Reuchlin gehört zur Reuchlin-Rezeption – wie wir gesehen haben, schon bei den unmittelbaren Zeitgenossen. Reuchlin ist eine schwierige, schwer fassbare Figur. Dies hat damit zu tun, dass er seine Bedeutung nur in der Vorausdeutung auf Anderes und Andere gewinnt, d.h. vor allem in einem vorbereitenden „Kampf“ für Luther und die Reformation. Diesen Tenor verfolgt Herder auch in einem Gedicht auf Reuchlin, das er ebenfalls 1777 verfasst. Die ersten Strophen paraphrasieren den Gedanken des Porträt-Essays. Reuchlin, der „Morgenstern“, beendet die Nacht des dunklen Mittelalters:

Reuchlin

1777.

*Daß er die Bande brach und aus den kalten Schatten
Der Finsterniß ein Morgenstern
hervorging, allen, die in Nacht geseufzet hatten,
ein süßes Licht vom Herrn:*

[...]

¹⁰⁸ Andrea POLASCHEGG, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination*, Berlin/New York 2005 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 269), S. 82–85, 164–166 u.ö.

¹⁰⁹ Jörg ROBERT, *Ethnofiktion und Klassizismus. Poetik des Wilden und Ästhetik der „Sattelzeit“*, in: *Poetik des Wilden. Festschrift für Wolfgang Riedel*, hg. von Jörg ROBERT/Friederike F. GÜNTHER, Würzburg 2012, S. 3–39, hier S. 33–39.

*Und unverstanden. Da ging auf aus Hainen,
o Suevien, dein Morgenstern!
und leuchtete so schön, so thauigt, wie im reinen
Urglanz der Welt, von fern.*

*Ein Vater neuer Zeit, die ihm an Seele
und Mund und Antlitz, an der Hand
geweihten Zügen hing. Er hob sie aus der Höle
dort in sein Morgenland.*

*Wohl ist mirs, wohl an dir o Vater! führest
so fern uns und so milde fort
in innres, tiefes Gottgeheimnis. Und regierest
uns mit dem Wunderwort.¹¹⁰*

Bei seiner Rekapitulation des Pfefferkorn-Streites erscheint Reuchlin abwechselnd als gottgesandter Erlöser und als ritterlicher Heros, der gegen „Wespen-, Schlangen-Ungestüm“¹¹¹ zu Felde zieht. Herder zeichnet Johannes Reuchlin im weiteren Verlauf als Johannes den Täufer, andererseits als romantischen, fast balladesken Helden, der mit „alle[n] Edeln“ – v. a. „Held Hutten“¹¹² – für Kaiser und Vaterland gegen die Mächte des Satans und die Launen des notorisch unberechenbaren Erasmus („und sondertest dich aus, weil du den Kampf nicht liebtest“¹¹³) angeht. Am Ende „segnet“ Luther Reuchlin und übernimmt von ihm die Staffel des Kampfes:

*Und Heil ihm, der voranging, fremder Sache
Erkämpfend schon all' unsern Kampf.
Sie gierten Jüdengold, die Bücherbrenner. Rache
dem Thier in Goldesdampf!¹¹⁴*

Damit gelingt es schließlich doch, historisches Geschehen und Aktualität zu verbinden. Reuchlins Kampf gilt weniger der eigenen juristischen Rehabilitierung als der Durchsetzung der protestantischen Sache – der Sache Luthers.

Das Narrativ vom Vorkämpfer Luthers und der Reformation sollte für das Reuchlin-Bild des 18. und 19. Jahrhunderts verbindlich bleiben. Reuchlin wurde zu einer Identifikationsfigur der radikalen, auf die Kritik der Religionsdinge begründeten Aufklärung. In diesem Zusammenhang ist eine Studie zu nennen, die in

¹¹⁰ Herders Poetische Werke, hg. von Carl REDLICH, Bd.5, Berlin 1889 (= Sämtliche Werke, Bd.29), S.543–547, 543 f.

¹¹¹ Ebd., S.545.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Ebd., S.546.

¹¹⁴ Ebd., S.547.

der Reuchlin-Forschung bisher zu Unrecht nur eine Nebenrolle gespielt hat. Denn sie stellt nichts weniger als den ersten fundierten Beitrag zur Reuchlin-Forschung vor den großen Beiträgen des 19. Jahrhunderts da. Der Titel lautet: „Kurtze Lebensbeschreibung des Reuchlin“ und stammt aus der Feder des Publizisten und Popularphilosophen Christoph Meiners (1747–1810), der sich durch anthropologische, historische und religionsgeschichtliche Schriften – unter anderem eine „Geschichte des weiblichen Geschlechts“ (1788–1799), eine „Geschichte des Luxus der Athenienser von den ältesten Zeiten an bis auf den Tod Philipps von Makedonien“ (1782) und eine Biographie Ulrichs von Hutten (1797) einen Namen gemacht hatte.

Die intellektuelle Biographie Reuchlins findet sich als umfangreicher Teil der „Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherstellung der Wissenschaften“ (3 Bde., Hannover 1793/94). Die religions- bzw. kirchenkritische Haltung wird sofort deutlich. Meiners sieht Reuchlin durchaus als eine dialektische Figur: „In den letzten zwanzig Jahren des funfzehnten, und in den ersten des sechszehnten Jahrhunderts, war außer Luthern und Erasmus kein anderer Gelehrter, der seinen und den folgenden Zeitaltern einen solchen Stoß gegeben hätte, als Reuchlin, und zwar nicht bloß durch seine nützliche Lehren und Schriften, sondern auch durch seine Verirrungen.“¹¹⁵

Meiners' Lesart ist radikal antiklerikal: Man ersehe an Reuchlins Schicksal den „beynahe ungläublichen Übermuth der Geistlichkeit, den anfangenden ernstlichen Kampf zwischen dem neuen Licht und der alten Finsterniß, die wohlthätigen Einflüsse der sich immer mehr offenbarenden und verbreitenden Wahrheit auf die Sitten und die letzten nothwendigen Vorbereitungen der glorreichen Reformation.“¹¹⁶

Wie die protestantisch geprägte Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts im Allgemeinen, glaubte Meiners an den konsequenten Fortschritt von der großen „Glaubensverbesserung“ (Schiller)¹¹⁷ der Reformation zur Aufklärung. Gerade im Hinblick auf die Bedrohung der Wahrheit durch obskurantistische, gegenreformatorische Kräfte betont Meiners die „auffallenden Aehnlichkeiten des Reuchlinischen Zeitalters, von und mit dem unsrigen“¹¹⁸. Von diesem Standpunkt der *similitudo temporum* aus schreibt Meiners eine engagierte Biographie Reuchlins, die dessen ambivalente Haltung gegenüber dem jüdischen Volk keineswegs

¹¹⁵ Christoph MEINERS, Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherstellung der Wissenschaften, 3 Bde., hier Bd. 1, Hannover 1795, S. 44. Zu Meiners vgl. jetzt Stefan KLINGNER/Gideon STIENING (Hg.), Christoph Meiners (1747–1810): Anthropologie und Geschichtsphilosophie in der Spätaufklärung, Berlin/Boston 2023.

¹¹⁶ MEINERS (wie Anm. 115) S. 44.

¹¹⁷ Friedrich SCHILLER, Vorrede zur Geschichte des Dreyßigjährigen Krieges, in: Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 18: Historische Schriften, 2. Teil: Geschichte des Dreißigjährigen Kriegs, hg. von Karl-Heinz HAHN, Weimar 1976, S. 9.

¹¹⁸ MEINERS (wie Anm. 115) S. 45.

verschweigt – siehe die Kollektivschuldthese der „Tütsch Missive“¹¹⁹. Auch weist Meiners zutreffend darauf hin, dass das Verhältnis zwischen den Kölnern und Reuchlin zu Beginn des Streits noch keineswegs zerrüttet war¹²⁰: „Pfefferkorn und die Dominikaner in Cölln“ hätten Reuchlin zunächst „nicht als ihren Feind“ angesehen, zumal „sie ihn zu einem Beförderer ihrer Absichten gegen die Juden machen wollten“¹²¹.

Meiners ordnet Reuchlin schließlich aber explizit in die aufgeklärte Toleranzdebatte (John Locke, „Letter concerning Toleration“, 1683; Voltaire, „Traité sur la tolérance“, 1763 oder Lessings „Nathan der Weise“ mit der Ringparabel) ein. Damit verkörpere der Humanist nicht nur den „Geist [...] der Duldung“¹²². Sein Gutachten sei „Ausfluß des wahren Christentums“¹²³. Den prägnantesten Ausdruck findet dieses protestantisch-kulturkämpferische Aufklärungsnarrativ dann 1833/34 bei Heinrich Heine. In seiner „Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ schreibt er: „Die Kölner Theologen, die damals agierten, besonders Hoogstraete, waren keineswegs so geistesbeschränkt, wie der tapfere Mitkämpfer Reuchlins, Ritter Ulrich von Hutten, sie in seinen „litteris obscurorum virorum“ schildert. Es galt die Unterdrückung der hebräischen Sprache. Als Reuchlin siegte, konnte Luther sein Werk beginnen.“¹²⁴

5. Zu seiner Zeit ein Wunderzeichen – Goethes Reuchlin-Gedicht

Eines der bekanntesten Rezeptionszeugnisse ist das Reuchlin-Gedicht Johann Wolfgang Goethes, entstanden etwa 1822. Es findet sich im vierten Buch der so genannten „Zahmen Xenien“, einer sechs Bücher umfassenden Spruchsammlung, die zwischen 1815 und Goethes Tod 1832 entstanden. Goethe schloss an die gemeinsam mit Schiller 1797 verfassten „Xenien“, eine Reihe scharfzüngiger Epigramme auf den Literaturbetrieb der Zeit, an. „Zahm“ waren auch diese neuen Gedichte in lyrischen Formen nicht. Sie sind bewusst grobianisch und altfränkisch gehalten, von ironisch-sarkastischer Angriffslust geprägt. Diese Kennzeichen des Goetheschen Spätstils gelten nun auch für das Reuchlin-Gedicht in Buch 5 der Sammlung, publiziert 1827:

¹¹⁹ Ebd., S. 69–72.

¹²⁰ Ebd., S. 99.

¹²¹ Ebd., S. 108.

¹²² Ebd., S. 122.

¹²³ Ebd., S. 123.

¹²⁴ Heinrich HEINE, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1833/34), in: DERS., Sämtliche Schriften in 12 Bänden, hg. von Klaus BRIEGLEB, hier Bd. 5, Frankfurt/Main 1981, S. 545.

*Reuchlin! wer will sich ihm vergleichen,
 Zu seiner Zeit ein Wunderzeichen!
 Das Fürsten- und das Städteswesen
 Durchschlängelte sein Lebenslauf,
 Die heiligen Bücher schloß er auf.
 Doch Pfaffen wußten sich zu rühren,
 Die alles breit ins Schlechte führen,
 Sie finden alles da und hie
 So dumm und so absurd wie sie.
 Dergleichen will mir auch begegnen,
 Bin unter Dache laß es regnen:
 „Denn gegen die obskuren Kutten,
 Die mir zu schaden sich verquälen,
 Auch mir kann es an Ulrich Hutten,
 An Franz von Sickingen nicht fehlen.“¹²⁵*

Der Name *Reuchlin!* wird im Imperativ eingeführt, wie eine Losung, ein Gebot. Der Grund wird genannt: Reuchlin ist unvergleichlich, denn *wer will sich ihm vergleichen/ Zu seiner Zeit ein Wunderzeichen*. Am Ende setzt der Sprecher, der Dichter, jedoch genau dies in die Tat um – nämlich, sich mit Reuchlin zu vergleichen: *Dergleichen will mir auch begegnen*. Es kommt also auch hier auf die *similitudo temporum*, die Analogie von Zeit und Situation, an: wie Reuchlin, so Goethe 1822/27. Albrecht Schöne hat gezeigt, dass unser Reuchlin-Gedicht in den Kontext von Goethes „Farbentheologie“ gehört¹²⁶. Am 21. September 1822 äußert sich Goethe gegenüber Leopold von Henning, der in Berlin 1822 Vorträge über die „Farbenlehre“ gehalten hatte, folgendermaßen: *Ich komme mir bisweilen vor wie der alte Reuchlin in Köln, dem die Pfaffen so vielfältig zusetzten; mich haben sie zwar gerade nicht vorgeladen, sie möchten mir aber doch gern als Ketzer den Prozeß machen; Ihr tut nun, was Ulrich Hutten und Franz Sickingen zu jener Zeit getan haben*¹²⁷.

In seiner „Farbenlehre“ wendet sich Goethe polemisch gegen Isaac Newtons Optik und dessen Theorie der Lichtbrechung. Er versucht den großen Physiker als Irrlehrer und Ketzer zu entlarven, während er sich selbst zum „neue[n] Reformator“ stilisiert¹²⁸. Newton und seine Anhänger werden mit den Mönchen, den

¹²⁵ Johann Wolfgang GOETHE, Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens (Münchener Ausgabe), Bd. 13.1: Die Jahre 1820–1826, hg. von Gisela HENCKMANN/Irmela SCHNEIDER, München 1992, hier S. 217.

¹²⁶ Albrecht SCHÖNE, Goethes Farbentheologie, München 1987, S. 204 (Text mit Kommentar).

¹²⁷ GOETHE, Münchener Ausgabe (wie Anm. 125) S. 755.

¹²⁸ SCHÖNE (wie Anm. 126) S. 73: „In der Tat hat Goethe seinen Kampf gegen Newton als eine Fortsetzung eben jenes großen Glaubensstreites mit anderen Mitteln verstanden.“

obskuren Kutten, identifiziert, die Reuchlin das Leben schwer gemacht hatten. In einer Aufzeichnung zur „Farbenlehre“, entstanden um 1811, heißt es in Anspielung auf Luther: *Gegen das Papsttum der einseitigen Naturlehren welches sich anmaßt durch Zeichen und Zahlen den Irrtum in Wahrheit zu verwandeln habe ich meine Thesen schon vor vielen Jahren angeschlagen. Aber die künstliche [listenreiche] Behendigkeit dieses Pfaffengeschlechtes hatte eine allgemeine Wirkung meines Unternehmens zu hindern gewußt*¹²⁹.

Goethe setzte Newtons Theorie der Lichtbrechung, die das Licht in sieben prismatische Farben zerteilte, in Analogie zur orthodoxen nizänischen Trinitätslehre, die den Gott in drei Instanzen spaltete. Goethe dagegen vertrat eine antitrinitarische Position, wie sie die Anhänger des Arius (260–327 n.Chr.; exkommuniziert 318, auf dem Konzil von Nizäa 325 verdammt) propagierten. Möglicherweise wurde Goethe 1822 durch Reuchlins 300. Todestag angeregt, den Humanisten in das Maskenspiel seiner Farbentheologie einzubeziehen. Außerdem liegt es nahe, dass er Herders Charakteristik und Reuchlin-Ode kannte. Auch spielten Erinnerungen an die eigenen Anfänge eine Rolle. Mit Reuchlin und seinen Zeitgenossen Hutten und Franz von Sickingen kam das vorreformatorische Zeitalter Maximilians I. wieder hervor. In der Logik des Vergleichs identifiziert sich Goethe nicht nur mit Luther und Reuchlin, sondern – vor allem – mit Götz von Berlichingen, der durch Franz von Sickingen im dritten Aufzug des gleichnamigen Dramas in Heilbronn befreit wird. Die grobianische, „altfränkische“ Form und Sprache des Textes, die an Hutten und Hans Sachs erinnern, unterstreichen also formal den Bezug zur Umbruchszeit um 1500, aber auch zu Goethes eigener Sturm-und-Drang-Phase, insbesondere zum „Götz“. Schon in dessen Entstehungszeit war Goethe immer wieder mit seinem Helden identifiziert worden. Andererseits ähnelt die Kleriker-Kritik auch Fausts Klage über das nutzlose Wissen der Theologie im Eingangsmonolog von „Faust I“. Demgegenüber folgt die Würdigung Reuchlins den Spuren Herders. Sie gilt dem Hebraisten und Orientalisten, der die „heiligen Bücher [aufschloß]“. Wenn Goethe seinen Reuchlin als „Wunderzeichen“ apostrophiert, so lässt dies einerseits an den Dialog „De verbo mirifico“ denken, andererseits an Herders Lob Reuchlins als „Morgenstern“ und Vorzeichen der Moderne. Doch das Gedicht durchzieht auch eine leise Melancholie: Reuchlins Epoche – damit auch die Huttens, Sickingens und Götzens – ist unwiederbringlich vorbei; das vor-moderne „Fürsten- und Städtewesen“ ist so versunken wie die Sturm-und-Drang-Jugend des Dichters. So klingt das Motiv der vergeblichen Verjüngung an, das wir aus dem „Faust“ und aus Goethes autobiographisch gefärbter Erzählung „Der Mann von funfzig Jahren“ kennen.

Goethe war der Vergleich mit Reuchlin jedenfalls so wichtig, dass er ihn am Ende von Buch 5 der „Zahnen Xenien“ noch einmal wörtlich aufgriff und leitmotivisch bzw. refrainartig vertiefte:

¹²⁹ Johann Wolfgang von GOETHE, Werke, Weimarer Ausgabe, Bd. II, 5b, S. 374.

*Ist dem Gezücht Verdienst ein Titel?
Ein Falsum wird ein heilig Mittel,
Das schmeichelt ja, sie wissens schon,
Der frommen deutschen Nation,
Die sich erst recht erhaben fühlt,
Wenn all ihr Würdiges ist verspielt.
Doch gegen die obskuren Kutten,
die mir zu schaden sich verquälen,
Auch mir soll es an Ulrich Hutten,
An Franz von Sickingen nicht fehlen.¹³⁰*

6. Heroisierung und Reserve – Jüdische Reuchlin-Bilder im 19. und 20. Jahrhundert

Mit dem 19. Jahrhundert beginnt eine im engeren Sinne wissenschaftliche Beschäftigung mit Reuchlin. Sie geht von den beiden bedeutenden jüdischen Historikern Heinrich Graetz (1817–1891) und Ludwig Geiger (1810–1874) aus¹³¹. Heinrich Graetz' Blick auf Reuchlin war durchaus dialektisch und skeptisch. Auch er betont, „daß der Streit für und wider den Talmud das Bewußtsein der Deutschen wachgerufen und die öffentliche Meinung geschaffen hat, ohne welche die Reformation [...] ja gar nicht zur Geburt gelangt wäre.“¹³² Die Rolle Reuchlins wird dagegen heruntergespielt; zwar werden seine Bemühungen um das Studium des Hebräischen gewürdigt; seine Beschäftigung mit der Kabbala wird jedoch als Schwärmerei und „mystische[s] Kinderspiel“¹³³ scharf und unversöhnlich abgewertet. Er habe sich mit den „sinnlosen Schriften des Kabbalisten Joseph Gicatilla“ der „trübsten Quelle“ zugeneigt, um – wie Graetz natürlich richtig feststellt – zu ergründen, dass die „Kabbala gut christkatholisch“ sei. Ausgehend von der „Tütsch Missive“ versteigt sich Graetz sogar zu dem Urteil: „Mit dem zerfahrenen Kirchenvater Hieronymus, seinem Musterbilde, bezeugte er, daß er die jüdische Nation gründlich haßte“¹³⁴. Reuchlins Philojudaismus sei ein unwillkürlicher

¹³⁰ GOETHE, Münchner Ausgabe (wie Anm. 125) S. 219.

¹³¹ Überblick und Zusammenfassung: Julius H. SCHOEPS, Der Reuchlin-Pfefferkorn-Streit in der jüdischen Historiographie des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Reuchlin und die Juden (wie Anm. 22) S. 203–212. Zu Ludwig Geiger vgl. Christoph KÖNIG, Cultural History as Enlightenment. Remarks on Ludwig Geiger's Experiences of Judaism, Philology and Goethe, in: Goethe in German-Jewish Culture. Camden House, hg. von Klaus L. BERGHahn/Jost HERMAND, Columbia 2001, S. 65–83; Hans-Dieter HOLZHAUSEN, Ludwig Geiger (1848–1919). Ein Beitrag über sein Leben und sein Werk unter dem Aspekt seiner Bibliothek und weiterer Archivalien, in: Menora 2 (1991) S. 245–269.

¹³² Heinrich GRAETZ, Geschichte der Juden, Bd. 9, Leipzig 41907, S. 64.

¹³³ Ebd., S. 80 f.

¹³⁴ Ebd., S. 83.

Effekt des Reuchlin-Streites gewesen. Seine Äußerungen, heißt es, seien „ihm gewissermaßen nur entschlüpft“¹³⁵. Reuchlin erscheint auf diese Weise nicht als Vertreter von Humanität und Toleranz, als autonomer Impulsgeber der jüdischen Emanzipation, sondern – im Horizont einer hegelianischen Weltgeschichte des Judentums – „als von jüdischen Kräften, voran des Talmud, getriebenes Werkzeug“¹³⁶.

Ganz anders die Perspektive Ludwig Geigers¹³⁷. Der Sohn des Reformtheologen Abraham Geiger errichtet, wie Karl Grötzingler treffend schreibt, dem Humanisten eine „Marmorstatue“¹³⁸ in Form einer Werkbiographie, die bis heute das Fundament der Reuchlin-Forschung darstellt; 1875 ließ Geiger – einer der bedeutendsten Renaissance-Forscher seiner Zeit – dann auch noch eine kommentierte Ausgabe des Briefwechsels folgen¹³⁹.

Geigers Reuchlin-Biographie steht an einem historischen Wendepunkt: Verfasst 1870, erschien die Studie 1871, im Jahr der Reichseinigung. Schon 1868 war in Worms das Reformationsdenkmal nach einem Konzept von Ernst Rietschel eingeweiht worden, in dem auch Reuchlin als seitliche Randfigur gemeinsam mit anderen „Vorläufern der Reformation“ wie Savonarola, Jan Hus, John Wycliff und Petrus Waldus seinen Platz fand. Aus dem Geist einer „monumentalischen Geschichtsschreibung“, wie sie Nietzsche zur selben Zeit postulierte („Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“, 1872), formte Geiger das Bild eines gesamtdeutschen Kulturheroen. Der Humanismus, wiewohl auf dem Lateinischen gebaut, sei eine von Grund auf deutsche Angelegenheit: „die Forschung der vaterländischen Geschichte lag ihnen am Herzen, denn Deutschland musste stets gross gewesen sein, – sie waren deutsch mit jeder Faser ihres Geistes und Herzens.“¹⁴⁰

Geigers Studie bietet eine intellektuelle Biographie, die im Sinne der historischen Methode – Geiger hatte sich bei Leopold von Ranke habilitiert – minutiös geistes- und wissensgeschichtliche Kontexte von Reuchlins Hebräischstudien entfaltet. Dabei geht er in vier Kapiteln vor: Auf die Darstellung der Vita folgt eine Übersicht über Reuchlins Werke, gefolgt von dem „Streit mit den Kölnern“, der mit 250 Seiten den Hauptteil des Werkes ausmacht. Geiger verbindet in beeindruckender Weise philologische Quellenkenntnis und historisches Feingefühl für Reuchlins dialektische Entwicklung zum Vorkämpfer jüdischer Kultur. Er verschweigt nicht, dass es Reuchlin zunächst um das Hebräische ging, nicht um das jüdische Volk. Dieses war „[v]ertrieben und verfolgt aus allen Orten, wo es sich aufhielt, nur mit Widerwillen geduldet, gehetzt wie ein Wild, wie ein unreines

¹³⁵ Ebd., S. 98.

¹³⁶ GRÖTZINGER (wie Anm. 76) S. 523.

¹³⁷ Ebd., S. 524–534.

¹³⁸ Ebd., S. 524.

¹³⁹ Johann Reuchlins Briefwechsel, gesammelt und herausgegeben von Ludwig GEIGER, Tübingen 1875.

¹⁴⁰ GEIGER (wie Anm. 77) S. XIV.

Thier, und selbst scheu geworden, abgeschlossen, feindselig, gegen Alle.“ Reuchlin „hasste das [jüdische] Volk, als den Christen feindlich entgegengesetzt, aber er ehrte in ihm den Träger der heiligen Ueberlieferung.“¹⁴¹ Die problematische „Masive“ deutet Geiger um, indem er hier „das Princip einer milden Duldung der Juden“ ausgesprochen findet¹⁴². Die Kabbala wird von Geiger als jüdische Philosophie bezeichnet, eine Aufwertung, die er Studien zur jüdischen Philosophie wie Adolphe Francks „Die Kabbala oder die Religions-Philosophie der Hebräer“ (dt. 1844, frz. 1843) verdankt. Sie sei ein „theosophischer Versuch [gewesen] der durch den jüdischen Geist seine eigenthümliche Färbung erhalten hatte.“¹⁴³ Akribisch diskutiert Geiger mögliche jüdische Quellen und Lehrer Reuchlins neben dem alles überstrahlenden Pico della Mirandola¹⁴⁴. Immer wieder mahnt Geiger, Reuchlin aus seiner Zeit heraus zu verstehen. „Er ist sehr oft wol als Schwärmer bespöttelt, gar als Zauberer verhöhnt worden.“¹⁴⁵

Den Hauptteil nimmt, wie gesagt, die Darstellung des Judenbücherstreits ein. Mit Reuchlins Gutachten von 1510 sieht Geiger eine Zäsur. „Damit war die Bücherangelegenheit beendet.“¹⁴⁶ In der weiteren Debatte habe der „geistige Kampf“ einen ganz „veränderten Charakter“ angenommen: „worum es sich handelte, das war die Berechtigung der freien Meinungsäußerung gegenüber inquisitorischer Verketzerungssucht.“¹⁴⁷ So drückte sich hier Geigers optimistische, nationalliberale Auffassung von der Position der Juden im neuen deutschen Staat aus. Manches in Reuchlins „Ratschlag“ mag „mit den Anforderungen völliger religiöser Gleichberechtigung nicht ganz harmoniert“¹⁴⁸ haben, stellt Geiger fest, doch Reuchlins juristischer Hinweis auf das Bürgerrecht der Juden sei ein entscheidender Schritt hin zu Emanzipation und Toleranz gewesen. Reuchlin sei nicht der „Heilige“ gewesen, zu dem ihn Erasmus erhoben habe¹⁴⁹; aber er habe einen „weltgeschichtlichen Kampf unternommen, dessen Gefährlichkeit er bald einsah, aber er gab ihn deshalb nicht auf.“¹⁵⁰

Ludwig Geigers Monographie sollte für gut 100 Jahre die umfassendste und fundierteste Würdigung des Humanisten bleiben. Auf ihrer Grundlage, aber in ganz anderer Perspektive und Emphase näherte sich der Kafka-Freund und -Herausgeber Max Brod (1884–1968) Reuchlin in einer emphatischen Werkbiographie, die 1965 erstmals erschien und pünktlich zum Reuchlin-Jahr 2022 in einer kom-

¹⁴¹ Ebd., S. 162

¹⁴² Ebd., S. 164.

¹⁴³ Ebd., S. 166.

¹⁴⁴ Ebd., S. 171 f.

¹⁴⁵ Ebd., S. 195.

¹⁴⁶ Ebd., S. 240.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Ebd., S. 233.

¹⁴⁹ Ebd., S. 475.

¹⁵⁰ Ebd.

mentierten Neuauflage im Rahmen der Max Brod-Werkedition bei Wallstein in Göttingen neu aufgelegt wurde¹⁵¹. Herausgeber ist der Judaist und Religionswissenschaftler Karl Grötzinger. Der Titel des Werkes – „Johannes Reuchlin und sein Kampf. Eine Monographie“ – nimmt ein Leitmotiv der Rezeption auf. Mit ihrer einführend-kommentierenden sowie enkomiastisch-rühmenden Tendenz erinnert Brods Monographie auch an die bekannten und erfolgreichen biographischen Essays und Charakteristiken von Stefan Zweig, etwa an: „Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam“ (1934) oder, noch offensichtlicher, an „Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin – Kleist – Nietzsche“ (1925). Zudem ist Max Brods Darstellung zutiefst von der eigenen Lebenserfahrung und dem Trauma des Holocaust geprägt, dem er selbst 1939 durch Emigration in die „rettende jüdisch-zionistische Heimstatt nach Palästina“ entkommt¹⁵².

Johannes Reuchlin wird bei Brod zum Vorkämpfer des Zionismus und der israelischen Autonomie. Das von Ludwig Geiger übernommene Gerüst wird durch eigene Kommentare, eine eigene politische Geschichtsphilosophie gefüllt und „existentiell“ gedeutet¹⁵³. Gegen Geiger und den Geist der „Emanzipationszeit“ betont Brod, dass die jüdische Frage während des gesamten Streit Reuchlins mit den Kölnern hindurch virulent geblieben sei, also nicht nur die erste Phase bestimmt habe. Er macht Geiger den Vorwurf, „das Jüdische immer wieder womöglich ins Dunkel zu ziehen und zu verdecken, auch da, wo das ganz undurchführbar ist, da es den eigentlichen Gegenstand bietet“¹⁵⁴. – „In Wirklichkeit waren natürlich beide Zeitprobleme, der Kampf um den Talmud und der Kampf um die Gedankenfreiheit, unlösbar miteinander verflochten, und man darf keinem von beiden den Vortritt oder gar die Ausschließlichkeit zuschanzen.“¹⁵⁵

„Das Schicksal der Juden in Deutschland (und ebenso in fast allen europäischen Ländern) stand damals auf des Messers Schneide. – Das stand es ja eigentlich immer, in den vielen Jahrhunderten unserer Diaspora“¹⁵⁶, heißt es weiter. In der Gründung des Staates Israel sieht Max Brod Reuchlins Kampf vollendet: „Wäre Reuchlin jetzt anwesend, hier, wo ich dieses Buch über ihn schreibe, ich würde ihn freundschaftlich bei der Hand nehmen und in eines unserer vielen, fast stets ausverkauften Theater führen, in die ‚Habimah‘ [das israelische Nationaltheater in Tel Aviv, wo Brod als Dramaturg wirkte; J.R.] zum Beispiel, wo Goethes ‚Faust‘ oder Shakespeares ‚Sommernachtstraum‘ oder das Stück eines modernen amerikanischen, deutschen, russischen oder französischen Dichters in hebräischer Übersetzung erklingt – oder auch ein original in hebräischer Sprache gedichtetes Werk

¹⁵¹ MAX BROD, Johannes Reuchlin und sein Kampf. Eine historische Monographie. Mit einem Nachwort von Karl E. GRÖZINGER, Göttingen 2022 (zuerst Wiesbaden 1965).

¹⁵² GRÖZINGER (wie Anm. 76) S. 534.

¹⁵³ Ebd., S. 535.

¹⁵⁴ Ebd., S. 536.

¹⁵⁵ BROD (wie Anm. 151) S. 380.

¹⁵⁶ Ebd., S. 215.

eines Zeitgenossen – und wo diese Kunstgebilde von Tausenden und Abertausenden gehört und freudig aufgenommen werden.“¹⁵⁷

Es ist im Übrigen und vor allem das Verdienst Max Brods, den „Kampf“ Reuchlins als einen Lernprozess dargestellt zu haben. Während Geiger sein Reuchlin-Buch systematisch gegliedert hatte, rückt Brod die Besprechung der Hauptwerke an die entsprechende Stelle in der Biographie ein. Ferner diskutiert Max Brod eingehend und auch kritisch Reuchlins Beitrag zur Erforschung der Kabbala. Es war ihm ein Anliegen, Reuchlin gegen den – seit der Aufklärung virulenten – Vorwurf esoterischer Zahlenspielererei und Buchstabenmystik in Schutz zu nehmen und zu zeigen, dass „in dem scheinbaren Unsinn und Hexeneinmaleins der kabbalistischen Kunst sehr viel Sinn zu entdecken ist, wenn man eine gewisse Anstrengung nicht scheut.“¹⁵⁸ Ein Ärgernis bleibt Max Brod natürlich Reuchlins Perspektive einer „christlichen Kabbala“ und einer „mystisch-intellektuell-sprachliche[n] Messianologie“¹⁵⁹, die den Pluralismus der Heilswege an das eine Ziel einer erneuerten, „anderen“ christlichen Religiosität band.

Fassen wir zusammen: Mit dem Versuch einer Einbindung und Synthese klassisch-antiker, jüdischer und arabischer Traditionen reagierte Reuchlin auf eine geistige und religiöse Pluralisierungserfahrung, die für die Frühe Neuzeit bestimmend war bzw. werden sollte. Der Dialog der Religionen, den Reuchlin in seinen kabbalistischen Dialogen „De verbo mirifico“ (1494) und „De arte cabalistica“ (1517) literarisch inszenierte, machte diese Pluralität der Heilswege sichtbar, ohne den exklusiven Status der christlichen Perspektive je in Frage zu stellen und einem Pluralismus das Wort zu reden¹⁶⁰. Als Anwalt eines gleichberechtigten Religionsgesprächs, als „Nathan des 16. Jahrhunderts“ taugt er nur bedingt. Dennoch: Es scheint nicht ausgeschlossen, dass Reuchlin der Idee eines „gemeinsamen Religionsunterrichts für alle“, wie Katajun Amirpur vorschlägt, etwas abgewonnen hat. Ein Mann von „vielseitigen Interessen“ – *studio varius* – war er allemal, offen für das Gespräch der Religionen und bereit, das Verbindende zugunsten des Trennenden herauszustellen. Sein Eintreten für rechtsstaatliche Prinzipien und eine säkulare Gleich-Gültigkeit der Religionen bleibt – gerade durch seine pragmatische Sachlichkeit – ein wichtiger Schritt hin zu einer aufgeklärten, zivilen Gesellschaft, die sich dem Diktat des religiösen Eifers im Namen des gemeinsamen Bürgerrechts entzieht. Es bedürfte einer neuerlichen, gemeinsamen Anstrengung der interdisziplinären Frühneuzeitforschung, die philologische und historische Erschließung des Reuchlin’schen Werkes – und damit meine ich v. a. die kritische Werkausgabe – neu anzustoßen.

¹⁵⁷ Ebd., S. 216.

¹⁵⁸ Ebd., S. 542.

¹⁵⁹ Ebd., S. 544.

¹⁶⁰ Jan-Dirk MÜLLER, Erneuerungspathos und Pluralisierung: Renaissance, Humanismus und Reformation in ihren wechselseitigen Ansprüchen, Hannover 2019; Pluralisierungen. Konzepte zur Erfassung der Frühen Neuzeit, hg. von Jan-Dirk MÜLLER/Wulf OESTERREICHER/Friedrich VOLLHARDT (Pluralisierung & Autorität 21), Berlin 2010.