

Jüdische Alterität an der Schwelle zur Renaissance

Jehudah Abravanel's *Klage gegen die Zeit* (*Telunah al ha-Zeman*, 1503–1504)

Simona Oberto (Köln)

ZUSAMMENFASSUNG: Der Beitrag möchte anhand der *Klage gegen die Zeit* des jüdischen Philosophen Jehuda Abravanel (Leone Ebreo) diskursive Strategien der Inszenierung von Alterität und Abgrenzung an der Schwelle zur Renaissance untersuchen. Dieser Text verhandelt das Schicksal seines jüdischen Sprechers und die die Zwangskonversion von dessen Sohn im Zuge der Verfolgungen auf der Iberischen Halbinsel und des darauffolgenden Exils. Gleichzeitig bietet die *Klage* ein Zeugnis für den Kampf um die Wahrung der eigenen religiösen und intellektuellen Identität – in Abgrenzung zur Kultur des Christentums, deren Allegorie die im Titel enthaltene Zeit darstellt.

SCHLAGWÖRTER: Abravanel, Leone Ebreo; Judentum; Italien; Spanien; Portugal; Alterität; Referenzialität; Dialoghi d'amore

1. Einleitung

Zwischen dem späten Mittelalter und der frühen Renaissance kam es in der Romania zu zahlreichen Verfolgungen der jüdischen Glaubensgemeinschaft, die einer sich zunehmend radikalisierenden Wahrnehmung durch die christliche Gesellschaft geschuldet waren. Ungeachtet einer über mehrere Jahrhunderte anhaltenden Präsenz der Juden etwa in Italien (insbesondere in Rom und Sizilien) oder Spanien änderte sich deren Status im theologischen Diskurs von notwendigen zu duldenden Zeugen der Wahrheit des Christen-

tums¹ zu dessen Feind und Bedrohung² – eine Auffassung, die nicht zuletzt durch die propagandistischen Bemühungen umherreisender Ordensbrüder in Italien eine folgenreiche Verbreitung fand.³

Einen Höhepunkt in der Geschichte des christlichen Antisemitismus stellt zweifelsohne das *Alhambra-Edikt* von 1492 dar, durch welches die Katholischen Könige das Schicksal der sephardischen Juden nicht nur auf der iberischen Halbinsel, sondern auch in den unter spanischer Herrschaft stehenden Gebieten Süditaliens, dem Königreich Neapel besiegelten. Die Juden wurden kraft dessen vor die Möglichkeit gestellt, entweder zum Christentum überzutreten oder innerhalb einer kurzen Frist die vom Dekret betroffenen Territorien zu verlassen. Darüber hinaus kam es zu teilweise bedeutenden Einschränkungen ihres Privatvermögens, das, um eine Kapitalflucht aus dem Land zu vermeiden, nicht in voller Höhe in Anspruch genommen oder ins Ausland transportiert werden durfte. Indessen sorgte auch die Konversion nur bedingt für ein Ende der Stigmatisierung der Juden, denn die *conversos* oder *marranos* sahen sich zunehmend mit dem Vorwurf konfrontiert, ihre ursprüngliche Religion insgeheim zu praktizieren und damit weiterhin eine Gefahr für die Christen darzustellen.⁴

¹ Siehe hierzu Aurelius Augustinus, *De civitate dei*, XVIII, 46, insbes. 644–5: „Demonstravit ergo Deus ecclesiae in eius inimicis Iudaeis gratiam misericordiae suae, quoniam, sicut dicit apostolus, *delictum illorum salus gentibus*; et ideo non eos occidit, id est non in eis perdidit quod sunt Iudaei, quamvis a Romanis fuerint devicti et oppressi, ne obliti legem Dei ad hoc, de quo agimus, testimonium nihil ualerent. Ideo parum fuit, ut diceret: *Ne occideris eos, ne quando obliuiscantur legem tuam*, nisi adderet etiam: *Disperge eos*; quoniam si cum isto testimonio scripturarum in sua tantummodo terra, non ubique essent, profecto ecclesia, quae ubique est, eos prophetiarum quae de Christo praemissae sunt testes, in omnibus gentibus habere non posset.“ (zitiert nach *Sancti Augustini Opera* 14, Nr. 2, *Corpus Christianorum: Series Latina* 48 (Turnholt: Brepols, 1955); siehe auch Roberto Bonfil, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento* (Florenz: Sansoni, 1991), hier 43.

² Vgl. Benjamin Scheller, „Die politische Stellung der Juden im mittelalterlichen Süditalien und die Massenkonzersion der Juden im Königreich Neapel im Jahr 1292“, in *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Bd. 1 *Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden)*, hrsg. von Ludger Grenzmann, Thomas Haye, Nikolaus Henkel und Thomas Kaufmann (Berlin: de Gruyter, 2009), 143–71, hier 144.

³ Siehe Bonfil, *Gli ebrei in Italia*, 25–9.

⁴ Siehe Norman Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain* (Madison Wis.: Wisconsin University Press, 2002), hier insbes. die Kap. 1 „Marranos and Conversos“, 7 „The Inquisition“ und 8 „Expulsions of the Jews“; siehe zur Problematik des Krypto-Judaismus auch Martin Biersack, *Mediterraner Kulturtransfer am Beginn der Neuzeit: die Rezeption der italienischen Renaissance in Kastilien zur Zeit der katholischen Könige* (München: Meidenbauer, 2010), hier insbes. 289–93 sowie das Kap. 3.2.2. „Paulinismus“, 350–3, und zum Umgang mit *conversos*

Vor diesem Hintergrund soll es in der vorliegenden Studie darum gehen, in der Lyrik eines um die Wahrung der eigenen konfessionellen Identität ringenden sephardischen Autors Strategien der diskursiven Inszenierung von Alterität und Abgrenzung zu untersuchen. Ziel ist es, das in der Soziologie entwickelte Konzept der ‚Parallelgesellschaft‘ auf literatur- und kulturwissenschaftlicher Ebene auf den Prüfstand zu stellen und seine Produktivität für ältere Epochen, in diesem Fall Humanismus und Renaissance kritisch zu beleuchten. Mit dem Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘ wird ein „Soziotop“ bezeichnet, „das innerhalb einer territorialen, aber außerhalb der sozialen und kulturellen Ordnung eines Gemeinwesens existiert, ohne mit ihm in Beziehung zu treten“.⁵ Der Begriff ist im untersuchten Zeitraum nicht geläufig und soll deswegen im Folgenden unter Vorbehalt verwendet werden. Die mit dem Konzept verbundenen Phänomene – Abgrenzung zu Regeln und Werten der ‚Mehrheitsgesellschaft‘, strukturelle Benachteiligung, Diskriminierung, Etikettierung und Mobilität – lassen sich hingegen sehr wohl nachweisen. Doch da ist noch mehr, denn der ausgewählte Autor beschränkt sich nicht darauf, die ideologisch und institutionell sanktionierte Abgrenzung passiv zu ertragen, sondern setzt dem eine aktive und bewusste Behauptung der eigenen Kultur und Religion sowie die Verweigerung der Anpassung an die ‚Mehrheitsgesellschaft‘ entgegen, und dies keineswegs auf verdeckte Art und Weise.

Bei dem Autor handelt es sich um den im italienischen Exil unter dem Namen Leone Ebreo bekannt gewordenen Arzt Jehuda Abravanel, der mit den *Dialoghi d'amore* (1535), einem neoplatonisierenden Dialog zur Theorie der Liebe,⁶ zu einem der wichtigsten Philosophen der Renaissance wurde. Seine *Klage gegen die Zeit* (1503–1504) erlaubt es dabei, die soeben erwähnten Phänomene an der Schwelle zur Renaissance nachzuverfolgen. Da ist zuvörderst die Zugehörigkeit des Dichters zur jüdischen Glaubensgemeinschaft, die sowohl aus religiöser wie auch aus sozialer Perspektive diskriminiert,

im Königreich Granada 378–81.

⁵ Kenneth-Alexander Nagel, „Diesseits der Parallelgesellschaft: Religion und Migration in relationaler Perspektive, in *Diesseits der Parallelgesellschaft: neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland*, hrsg. von K.-A. Nagel (Bielefeld: transcript, 2013), 11–36, hier S. 11.

⁶ Siehe zum Platonismus in Spanien Biersack, *Mediterraner Kulturtransfer*, 171–91; Sarah Pessin, „Jewish Neoplatonism: Being above Being and Divine Emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli“, in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, hrsg. von Daniel H. Frank und Oliver Leaman (Cambridge: University Press, 2003), 91–110.

stigmatisiert und marginalisiert wurde und auch in ökonomischer Hinsicht einen prekären Status innehatte.⁷ Darüber hinaus beharrte die „jüdische Kultur [...], Schrifttum, Denken, Lehre, Sprache, Recht, soziale Ordnung“ in sich selber,⁸ und bildete gewissermaßen ein eigenes ‚Soziotop‘. Abravanel gehörte indessen zu der Elite ebendieser Gruppe und bekleidete wie sein Vater und die Brüder ein hohes Amt am portugiesischen und später an den spanischen Höfen. Mit dem Wohlstand und Prestige dieser Familie ging ein selbstbewusster Umgang mit der eigenen Identität einher, der sich zusätzlich auf ein sehr hohes Bildungsniveau im Bereich der theologischen und philosophischen Disziplinen stützen konnte. Dennoch war die Familie vor der Vertreibung nicht gefeit und innerhalb sehr weniger Jahre gezwungen, von Portugal nach Spanien und von dort aus nach Italien zu flüchten. Auf diese Weise wird das Einzelschicksal des Dichters zum „Spiegelbild jenes Schicksals, das die ganze letzte spanisch-jüdische Generation betroffen hat“⁹.

Ein weiterer Grund für die Beschäftigung mit diesem Text ist die Gattung, in der er verfasst wurde. Abravanel schildert einschneidende Ereignisse seiner Biographie – die Vertreibung und den Verlust seines Erstgeborenen – in lyrischer Form. Interessant ist dabei, dass die referentielle Sprachfunktion in besonderer Weise zu tragen kommt. Zum näheren Verständnis des Gedichts wird es daher notwendig sein, der Analyse eine kurze Vita ihres Autors voranzustellen. Strategien der Stilisierung des Sprechers sowie seiner Antagonisten erlauben es, in Kombination mit der verwendeten Motivik und Metaphorik samt der damit einhergehenden Konnotationen und Wertungen den Alteritäts- und Abgrenzungsdiskurs textuell greifbar zu machen.

Die *Klage gegen die Zeit*, welche in der Forschungsliteratur zwar oft erwähnt und im 20. Jahrhundert mehrfach übersetzt worden ist,¹⁰ lebt bislang aus-

⁷ Juden durften beispielsweise über lange Zeiträume hinweg nur ausgewählte Tätigkeiten ausüben (vgl. Bonfil, *Gli ebrei in Italia*, 71–86). Einen Sonderfall bildete Spanien, wo die Berufsverbote nicht galten und Juden oft städtische Handwerker sein konnten (diesen Hinweis verdanke ich Martin Biersack).

⁸ Heinz Pflaum, „Der Renaissance-Philosoph Leone Ebreo (Jehuda Abarbanel)“, *Soncino-Blätter* 1 (1925): 213–21, hier 213.

⁹ Pflaum, „Der Renaissance-Philosoph Leone Ebreo“, 214.

¹⁰ In Auswahl: Dan Almagor, Barbara Garvin und Dan Jacobson, „A Complaint against the Times“, *Jewish Quarterly* 39, Nr. 4 (1992): 55–60; „Elegia sopra il destino del Saggio Don Jehuda Abarbanel“, in *Dialoghi D'Amore*, hrsg. von Santino Caramella (Bari: Laterza, 1929), 395–402; Carl Gebhardt, „Klage gegen die Zeit von dem Weisen Don Jehuda Abrabanel“, *Der Morgen* 3, Nr. 6 (1928): 662–8; Heinz Pflaum, „Elegie über das Schicksal“, *Soncino-Blätter* 1 (1925): 105–11;

schließlich im Schatten der äußerst erfolgreichen *Dialoghi d'amore*. Dies hat nicht zuletzt damit zu tun, dass die Originalversion des Textes auf einer nicht leicht zugänglichen und ungesicherten Manuskriptgrundlage in hebräischer Sprache basiert und dass sie bis zum heutigen Tage in keiner kritischen Ausgabe vorliegt.¹¹ Da die Übersetzung des Philologen Carl Gebhart gemeinhin als Referenztext gilt, wird im Folgenden aus pragmatischen Gründen auf Basis der modernen deutschen Version des Werkes gearbeitet.¹²

2. Jehudah Abravanel: Ein jüdisches Schicksal in Portugal, Spanien und Italien

Jehudah Abravanel wurde um 1460 in Lissabon als Mitglied einer der einflussreichsten jüdischen Familien des Landes geboren († ca. 1523), die ihren Ursprung auf das Geschlecht des biblischen Königs David zurückführte.¹³ Er

Raymond P. Scheindlin, „Judah Abravanel to his son“, *Judaism* 41 (1992): 190–9.

¹¹ Vgl. Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1928)“, 668; Almagor, Garvin und Jacobson, „A Complaint against the Times“, 60: „the only known manuscript—probably a late eighteenth or early nineteenth-century copy, made by a Turco-Greek hand in cursive characters (in 4to, Montefiore, 362, fols. 69v–72r)“.

¹² Es wird zitiert nach: Carl Gebhardt, „Klage gegen die Zeit von dem weisen Don Jehuda Abrabanel“, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore. Hebräische Gedichte: mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones, Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Uebertragung der hebräischen Texte, Regesten und Anmerkungen* von Leone Ebreo (Heidelberg, London, Amsterdam: Winter, 1929), 3–17. Die hebräische Version findet man auch in Jefim Schirmann, *Mivhar ha-shirah ha-Ivrit be-Italyah* (Berlin: Shoken, 1934), 216–22. Hinsichtlich der *Dialoghi d'amore* ist nach wie vor nicht eindeutig geklärt, ob der Text nicht ursprünglich auf Hebräisch entstanden und anschließend ins Italienische übertragen worden ist; dies würde bedeuten, dass Abravanel innerhalb weniger Jahre ein sehr hohes sprachliches Niveau in der Fremdsprache erreicht hat, das nicht frei von Hispanismen sein soll. Siehe diesbezüglich Caramella, „Nota“, in Leone Ebreo, *Dialoghi D'Amore*, 413–46, hier insbes. 425–7; Gebhardt, „Einleitung“, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 23; Angela Guidi, „Di poi si rinnovò quel poco che ci è al presente: Leone Ebreo e la cultura umanistica“, in *Lettere Italiane* 47 (2015): 26–56, hier 30–3; Andres Soria Olmedo, *Los ‚Dialoghi d'amore‘ de Leon Hebreo: aspectos literarios y culturales* (Granada: Universidad de Granada, 1984), hier insbes. 17–26; zu den Übersetzungen der Dialoge ins Französische, Spanische, Lateinische und Hebräische siehe Gebhardt, „Einleitung“, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 36–7; schließlich für die Übersetzung ins Englische: Rossella Pescatori, „I ‚Dialoghi d'amore‘ di Leone Ebreo: una nuova traduzione in inglese. Considerazioni sul testo e sulla lingua“, *Bruniana e Campanelliana* 14, Nr. 2 (2008): 495–508.

¹³ Vgl. Gebhardt, „Einleitung“, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 5. Weitere Varianten des Nachnamens sind auch Abarbanel und Abrabanel. Die ersten Generationen der Familie waren in Sevilla ansässig: Haim Beinart und Yom Tov Assis, „Sevilla“, in *Encyclopaedia judaica*, Bd. 18, hrsg. von Fred Skolnik (Detroit: Thomson Gale, 2007), 325–8. Die nachfolgende Biographie basiert auf Zvi Avneri, Avraham Grossmann, Alvin J. Reines und Eric Lawee, „Abrabanel,

war der Erstgeborene des hochangesehenen und einflussreichen Bibelgelehrten Isaac Abravanel, der zugleich eine Tätigkeit als Finanzier und Minister am Hofe des portugiesischen Königs Alfons V. (1432–1481) innehatte. Dem privilegierten Umfeld¹⁴ entsprach eine ebensolche Erziehung und so war Jehudah bereits 1483 ein renommierter Arzt, verfügte aber ebenso über Kenntnisse im Bereich des Talmud, der klassischen griechischen, arabischen und der maimonideischen Philosophie, ferner der lateinischen Scholastik, in welchen er vom Vater unterwiesen und angeleitet wurde.

Das Schicksal der Familie veränderte sich grundlegend, als 1481 Alfons V. starb und dessen Sohn, João II. (1455–1495) den Thron bestieg. Bei seinem Bestreben, die Königsmacht zu stärken, entzog er den *donatários* systematisch Rechte und ahndete seine Feinde. Zu diesen gehörte auch Fernando II. Herzog von Bragança (ca. 1430–1483), der als Besitzer des größten Landgebietes zum Sprachrohr der Kritik an der königlichen Politik wurde. Ohne Erfolg, denn er wurde des Hochverrats bezichtigt und 1483 hingerichtet. Den Herzog und Isaac Abravanel verband eine enge Freundschaft, die dazu führte, dass der jüdische Gelehrte im selben Jahr beschuldigt wurde, die Verschwörung gegen den König finanziert zu haben.¹⁵ Infolgedessen mussten im Jahr darauf Isaac und seine Söhne nach Spanien fliehen.¹⁶ 1485 wurde er *in contumaciam* zu Tode verurteilt, konnte jedoch trotz der Konfiszierung seines

Isaac Ben Judah“, in *Encyclopaedia judaica*, Bd. 1, hrsg. von Fred Skolnik (Detroit: Thomson Gale, 2007), 276–9; Caramella, „Nota“, 413–46; Gebhardt, „Einleitung“, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 3–33; Attilio Milano und Cedric Cohen Skalli, „Abrabanel“, in *Encyclopaedia judaica*, Bd. 1, 274; Bruno Nardi, „Abarbanel, Giuda“, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Bd. 1 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960), 3–5; Hiram Peri und Avraham Melamed, „Abrabanel, Judah“, in *Encyclopaedia judaica*, Bd. 1, 279–80; Pflaum, „Der Renaissance-Philosoph Leone Ebreo“, 213–8; Cecil Roth, „Abrabanel, Abravanel“, in *Encyclopaedia judaica*, Bd. 1, 274–5; Scheindlin, „Judah Abravanel to his son“, 190–3; Soria Olmedo, *Los Dialoghi d'amore*, 11–7; Giuseppe Veltri, „Jehudah Abravanel“, in *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen*, hrsg. von Andreas B. Kilcher und Otfried Fraisse (Stuttgart: Metzler, 2003), 116–8; Wout van Bekkum, „Jewish Intellectual Culture in Renaissance Context“ in *Medieval and Renaissance Humanism: Rhetoric, Representation and Reform*, hrsg. von Stephen Gersh und Bert Roest (Leiden-Boston: Brill, 2003), 227–43, hier insbes. 236–7. N.b. gibt es einen Fehler im Stammbaum, den Cecil Roth (?) auf S. 275 der zitierten *Encyclopaedia Judaica* zur Familie Abravanel erstellt hat: Leone Ebreo hatte zwei Söhne, Isaac und Sch'muel; Isaac ist derjenige, der 1492 in Portugal zwangsgetauft wurde.

¹⁴ Siehe hierzu insbes. Pflaum, „Der Renaissance-Philosoph Leone Ebreo“, 214–5.

¹⁵ Die Beweislage scheint zu bestätigen, dass Isaac entscheidenden Anteil an der Verschwörung genommen hat, vgl. Pflaum, „Der Renaissance-Philosoph Leone Ebreo“, 215.

¹⁶ Die Söhne des Herzogs von Bragança, Dinis und Jaime, flohen ebenfalls nach Spanien (auch diesen Hinweis verdanke ich Martin Biersack).

Eigentums einen substantiellen Teil des Vermögens retten. Weit ab der Kländestinität und mittlerweile in Alcalá de Henares angekommen, war Isaac in sehr lukrative Steuerpachtoperationen Kardinal Pedro González de Mendozas involviert und unterstützte sogar den Feldzug der Katholischen Könige gegen die letzte islamische Hochburg Granada finanziell. Jehudah konnte derweil seiner Karriere als Mediziner nachgehen, und zwar soweit, dass er in Urkunden ab 1501 als Leibarzt des *Gran Capitán* und Vizekönigs Gonzalo Fernández de Córdoba y Enríquez de Aguilar (1453–1515) genannt wird. Zwischen 1486 und 1490 heiratete er und 1491 wurde sein erster Sohn geboren, den er nach dem Großvater Isaac benannte.

1492 folgte mit der königlich angeordneten Judenverfolgung und der darauffolgenden Inquisition der nächste Schicksalsschlag für die Abravanel. Ungeachtet ihres Wohlstands und Ansehens konnten sie die Regenten nicht von den antisemitischen Maßnahmen abbringen. Ihnen wurde allerdings die Möglichkeit geboten, am Hofe zu bleiben, sofern Jehudah seinen Sohn hätte taufen lassen. Um die Konversion des Kindes abzuwenden, sorgte dieser aber dafür, dass es von der Amme zu einer Verwandten nach Portugal gebracht wurde. Unglücklicherweise wurde es dort von João entdeckt und gefangen gehalten; unter dessen Nachfolger Manuel I. (1469–1521) soll es schließlich zwangsgetauft und für die Erziehung in ein dominikanisches Kloster geschickt worden sein – danach fehlen eindeutige Spuren für dessen Verbleib.¹⁷ Zur selben Zeit flüchteten Jehudah, der Vater und die Brüder nach Neapel, wo sie abermals ihren ursprünglichen Tätigkeiten am Hofe der dortigen spanischen Könige nachgehen konnten.

In dieser Stadt vertiefte Leone Ebreo, wie Jehudah wohl bereits in Spanien genannt wurde,¹⁸ die eigenen philosophischen Kenntnisse und begann möglicherweise die Arbeit an den *Dialoghi d'amore*, die zwischen 1525 und 1607 ganze 25 Mal aufgelegt wurden und seinen neuzeitlichen Einfluss begründen sollten. Dass dieses Werk just in Italien entstand, dürfte kein Zufall sein, denn er kam dort in Kontakt mit den Lehren der jüdischen Gelehrten des Landes, Elia del Medigo (ca. 1458–1493) und Jochanan Alemanno (ca. 1430–

¹⁷ Nach Peri und Melamed, „Abrabanel, Judah“, 279, gebe es Grund zur Annahme, „that the sun ultimately returned to the religion of his family and his people“; dazu auch Caramella, „Nota“, 416 und 430; Gebhardt, „Einleitung“, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 28.

¹⁸ Caramella sieht in dieser Umbenennung auch einen weiteren Grund: „Qui, se non già a Lisbona, egli stesso cominciò a farsi chiamare Leone – appellativo abbastanza diffuso di chi portava il nome di Giuda, e certo (se è lecita una piccola malignità) meno sgradito alla sua clientela cristiana“, Caramella, „Nota“, 415.

1503), sowie mit der ‚nationalen‘ humanistischen Kultur. In Neapel selbst soll er die Bekanntschaft des prominenten Dichters Giovanni Pontano (ca. 1428–1503) sowie des Liebes- und Dichtungstheoretikers Mario Equicola (ca. 1470–1525) gemacht haben. In Florenz begegnete er mit hoher Wahrscheinlichkeit den Denkern der *Accademia Platonica*, allen voran Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) und Marsilio Ficino (1433–1499), von welchen insbesondere der erste ein starkes Interesse an der kabbalistischen Tradition hatte. Nach zahlreichen weiteren Aufenthalten in Genua, Venedig, Barletta, Ferrara und Pesaro, die zum Teil durch die unterschiedlichen Wohnorte des Vaters und zum Teil durch die Folgen der spanisch-französischen Kriege um die Vorherrschaft auf der italienischen Halbinsel bedingt waren, verbrachte er die letzten dokumentierten Jahre (also bis 1521) in Neapel.¹⁹

Der Ort und Zeitpunkt seines Todes sind unbekannt, allerdings erklärt ihn der Herausgeber der römischen Erstausgabe seiner *Dialoghi*, Mariano Lenzi, 1535 bereits für verstorben, sodass man über einen *terminus ante quem* verfügt.²⁰ Von einigem Interesse sind in diesem Zusammenhang die zweite und dritte venezianische Auflage des Werkes, auf deren Frontispiz steht: „Leone medico di nazione Hebreo, et dipoi fatto christiano“.²¹ Die Forschung ist sich indessen weitestgehend darüber einig, dass sich Leone Ebreo keiner Konversion unterzogen habe.²² Gegen eine solche sprechen zum einen sein Versuch, in den *Dialoghi d'amore* die griechische Philosophie und die jüdische Lehre miteinander in Einklang zu bringen sowie die Hinweise auf sein eigenes Judentum.²³ Zum anderen erweist sich die Annahme einer Konversion in An-

¹⁹ Siehe diesbezügl. Benedetto Croce, „Un documento su Leone Ebreo“, *La Critica* 12 (1914): 239–40.

²⁰ *Dialoghi d'amore di maestro Leone medico hebreo* (Roma: per Antonio Blado d'Asola, 1535). Siehe hierzu: James W. Nelson Novoa, „Mariano Lenzi: Sienese editor of Leone Ebreo's ‚Dialoghi d'amore‘“, *Bruniana e Campanelliana* 14, Nr. 2 (2008): 477–93.

²¹ *Dialoghi di Amore, composti per Leone Medico, di nazione hebreo, et dipoi fatto christiano* (Venedig: Aldo, 1541).

²² Es handelt sich dabei wohl eher um einen Versuch des Herausgebers, die religiösen Maßgaben einzuhalten. Siehe dazu Caramella, „Nota“, 424; Eliakim Carmoly, *Histoire des médecins Juifs anciens et modernes*, Bd. 1 (Brüssel: Bouurlard, 1844), 143; Giovanni Gentile, „Edmondo Solmi – Benedetto Spinoza e Leone Ebreo: studio su una fonte italiana dimenticata dello spinozismo“, *La Critica* 2 (1904): 312–9, hier 314–5; Soria Olmedo, *Los Dialoghi d'amore*, 15–6.

²³ „Filone. Siamo, secondo la verità ebraica, a cinque milia ducento sessanta due del principio de la creazione [...]. Da Abraam per successione de Isac e di Iacob e di Levi venne la tradizione, secondo dicono, a li sapienti de li ebrei chiamati cabalisti: li quali da Moisé dicono per rivelazione divina [queste cose] esser confirmate non solamente a bocca, ma nelle sacre scritture in diversi luoghi significate con proprie e verisimili verificazioni. [...] Come ch'io sia

betracht seiner Gedichte, die neben den *Dialoghi* das Korpus seiner Werke bilden, als nicht tragfähig.

3. Die Klage gegen die Zeit von dem weisen Don Jehuda Abrabanel

Jehuda Abravanel hat insgesamt fünf lyrische Texte verfasst. Davon sind vier zu Ehren seines Vaters Isaac und als Begleitwerk für dessen theologischen Kommentare entstanden.²⁴ Dementsprechend weisen sie religiöse Inhalte auf und sind von überschaubarem Umfang. Anders sieht es im Falle der auf das Jahr 1503–1504 datierten *Klage gegen die Zeit* (hebr. *Telunah al ha-Zeman*) aus, deren bescheidene Rezeption hauptsächlich Übersetzungen zu verdanken ist. Sie sticht durch eine Fülle an biographischen Details aus dem üblichen dichterischen Korpus hervor. Im Text wird dem Schmerz eines Vaters Ausdruck verliehen, dem der einjährige Sohn geraubt wurde und den seither das Schicksal unablässig jagt. Er besteht aus insgesamt 130 (bzw. 136) Distichen – der klassischen Versform der mittelalterlichen sephardischen Dichtung²⁵ – und wurde wohl deshalb wie aufgrund des prävalent wehklagenden Grundtons von den Übersetzern in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch als Elegie bezeichnet.²⁶ Eine wesentlich freiere

mosaico ne la teologale sapienzia, m'abbraccio con questa seconda via, però che è veramente teologia mosaica; e Platone, come quel che maggior notizia aveva di questa antica sapienzia che Aristotile, la seguitò“, zitiert nach: Caramella, *Dialoghi D'Amore*, Dialogo III, 245, 248–52, 275, 296–7, 351. Vgl. Hierzu auch Veltri, „Jehudah Abravanel“, 118 und Giuseppe Veltri, „Leone Ebreo's Concept of Jewish Philosophy“, in *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity* (Leiden-Boston: Brill, 2009), 60–72.

²⁴ Siehe Gebhardt: „Die hebräischen Gedichte des Jehuda Abrabanel genannt Leone Ebreo“ in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 1–27. In den Anmerkungen (Gebhardt, *Leone Ebreo Dialoghi d'amore*, 28–36) weist Gebhardt ferner darauf hin, dass es eine Korrespondenz zwischen dem Zahlenwert der letzten Worte und der Zahl 130 gebe: „Der Zahlenwert der Buchstaben [...] beträgt 130 [...], wie solches dem Zeitstil entspricht. Es ist anzunehmen, daß die Buchstaben-Schlußzahl der *Klage gegen die Zeit* deren Verszahl mit genau 130 angeben soll“ (33–4). Für weitere Hinweise zur Metrik siehe Raymond P. Scheindlin, *The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel, and the Soul* (New York und Oxford: Oxford University Press, 1991), hier 18–25 sowie Schirmann, *Mivhar ha-shirah ha- 'Ivrit be- 'Italyah*, 216.

²⁵ „The verse-form of the *Complaint* is that of classical, sephardi, medieval poetry: the distich (*bayit* = house) consisting of two lines [...] the first line is called *delet* (door), and the second *soger* (closing). Each distich ends with the same stressed syllable [...] so there is the same rhyme [...] at the end of every distich. [...] The metre is based on a quantitative system – the dominant one in Hebrew poetry in Spain from the tenth century onwards“, Almagor, Garvin und Jacobson, „A Complaint against the Times“, 60.

²⁶ Siehe Caramella, „Elegia sopra il destino“, 395 (136 Distichen); Gentile, „Spinoza e Leone Ebreo“, 314; Pflaum, „Elegie über das Schicksal“, 105–11 (131 Distichen); Peri und Melamed,

Form aus 13 Strophen (insgesamt 268 Verse), deren Verszahl zum Teil stark zwischen sechs und 44 variiert, verleiht dem Gedicht hingegen die sechzig Jahre später entstandene englische Übersetzung *Time With His Pointed Shafts* (1992) von Raymond P. Scheindlin.²⁷ Dessen Einteilung gehorcht einem semantischen Prinzip. Dementsprechend unterteilt Scheindlin es in Einheiten, deren Inhalt selbstverständlich mit geringfügigen Variationen auf der Ebene des Wortlauts dem der anderen Übersetzungen entspricht: In den Strophen I. bis III. (Dist. 1–18) erfolgt eine direkte Anklage der Zeit durch den lyrischen Sprecher; er bezichtigt sie der Grausamkeit, da sie ihn wie eine Bestie angegriffen, gejagt und zerfleischt habe; in den Strophen IV. bis VI. (Dist. 19–44) stehen sodann die Geschicke der Familie Abravanel im Vordergrund – die Geburt der Söhne des Sprechers, das Exil in Spanien, die Verfolgung durch die portugiesischen Könige und die Bestrebungen der Spanier, seinen Erstgeborenen zu konvertieren; in den Strophen VII. bis XII. (Dist. 45–122) wendet sich der Sprecher direkt an den verlorenen Sohn, er tut seinen Trennungsschmerz kund und ermahnt ihn, das jüdische Erbe in Ehren zu halten, denn er stamme aus einer Familie von großen Gelehrten, die von ihm erwarte, ihr Wissen weiterzutragen. In der abschließenden Strophe (Dist. 123–130) empfiehlt er seinen Sohn Gott an und bringt ihm die eigene Dichtung zum Opfer in der Hoffnung, er möge die Familie wiedervereinen und Jerusalem in Glanz und Herrlichkeit erstrahlen lassen.

Die Übersetzungen unterscheiden sich dabei zum Teil hinsichtlich der Benennung des ‚Hauptangeklagten‘. Gebhardt, Scheindlin sowie Almagor, Garvin, Jacobson machen die ‚Zeit‘ für die dramatischen Entwicklungen im Leben der Familie Abravanel verantwortlich, Caramella und Pflaum hingegen das ‚Schicksal‘. Bei den Bezeichnungen handelt es sich indessen um zwei Nuancen des hebräischen Begriffs ‚zeman‘, der sowohl die Zeit im Allgemeinen als auch die ‚vorbestimmte Zeit‘ im Sinne von ‚Schicksal‘ bedeuten kann.²⁸

„Abrabanel, Judah“, 279.

²⁷ Scheindlin, „Judah Abravanel to his son“, 193–9. Ebenfalls in Distichen wurde der Text zur gleichen Zeit demgegenüber von Almagor, Garvin und Jacobson, „A Complaint against the Times“ übertragen.

²⁸ Almagor, Garvin und Jacobson, „A Complaint against the Times“, 55; siehe auch Yosef Tobi, *Between Hebrew and Arabic Poetry: Studies in Spanish Medieval Hebrew Poetry* (Leiden: Brill, 2010), 439: „a literary-ideological motif in secular poetry – the predestination, or in poetic language, Time (*zeman*)“.

3.1. Referentialität zwischen Autoritäts- und Abgrenzungsdiskurs in der *Klage gegen die Zeit*

Die *Klage gegen die Zeit* erfordert vor dem Hintergrund der jüdischen, der spanischen und der italienischen literarischen Kultur ihrer Zeit eine jeweils gesonderte Betrachtung, die an dieser Stelle nur in Ansätzen vorgenommen werden kann.²⁹ Das Gedicht weist zahlreiche Zitate und Referenzen aus der Thora und dem Tanach auf, also aus den Büchern Mose sowie aus den Büchern der Propheten sowie aus dem Buch Hiob, dem Hohelied, den Psalmen etc.,³⁰ die es der religiösen Dichtung annähern. Durch Gebhardt erfahren wir, dass es im rhetorisch elaborierten Meliza-Stil geschrieben ist, „der Bibelzitate wie Perlen zur Kette zusammenreihet und ihnen in der Einfügung in neuem Zusammenhang einen neuen Glanz zu leihen sucht“.³¹ Gleichzeitig behandelt die *Klage gegen die Zeit* ein säkulares bzw. vermeintlich säkulares Thema (dazu im Folgenden Näheres), den Verlust des eigenen Sohnes und den Wunsch, er möge sich wieder mit dem Vater vereinen. Damit steht die *Klage* weder in der Tradition der *piyyutim*, der liturgischen Dichtung für den Gottesdienst, die sich ab dem zehnten Jahrhundert auf der iberischen Halbinsel entwickelt, noch in derjenigen der säkularen jüdischen Lyrik unter arabischem Einfluss in Spanien, einer überwiegend erotisch geprägten Hofdichtung.³²

In Hinblick auf die frühneuzeitliche Dichtung in Italien, dem unmittelbaren Entstehungsort von Abravanel's Text, lässt sich ebenfalls eine deutliche Distanz zu den lyrischen Verfahren säkularer jüdischer Dichtung erkennen. Die Letztgenannte nimmt eine parallele Entwicklung zur italienischen Lyrik³³ und bildet im Zuge der Bestrebungen von Immanuel Romano (ca.

²⁹ Die literarhistorische Einordnung des Gedichts in seinen sowohl jüdischen als auch romanischen Kontext bildet weiterhin ein Desiderat.

³⁰ Für genauere Angaben siehe Gebhardt, „Anmerkungen“ in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 28–36; Almagor, Garvin und Jacobson, „A Complaint against the Times“, 55–9.

³¹ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1928)“, 668; siehe auch Gebhardt, „Einleitung“, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 24 und den Eintrag „MĒLIZA“ in *Jüdisches Lexikon*, Bd. 4,1 (Berlin: Jüdischer Verlag, 1930), 70.

³² Einen Überblick dazu bieten die Einleitungen respektive in Scheindlin, *The Gazelle* sowie in *Wine, Women, and Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life* (New York und Oxford: Oxford University Press, 1986). Die Relation zwischen diesen beiden Ausprägungen jüdischer Textproduktion ist äußerst konfliktreich, denn sie berührt nicht zuletzt den Status des Hebräischen als Sakralsprache, einer Sprache also, die ursprünglich nur die höchsten Gegenstände ausdrücken durfte.

³³ Siehe diesbezüglich Abraham B. Rhine, „The Secular Hebrew Poetry of Italy“, *The Jewish*

1268–1328) nach dem Vorbild von Dante, aber auch Petrarca eine eigene Sonnettkunst aus (*Maħberot Immanuel*).³⁴ Allerdings gibt es weder formal, noch motivisch in Abravanel's *Klage* Spuren von dem bereits im 14. Jahrhundert einsetzenden Petrarkismus. Als möglicher Prätext für die Präsenz des eigenen Nachwuchses in der Lyrik ließe sich lediglich Pontanos neulateinische Sammlung *De amore coniugali* anführen, zu dem es indes keinerlei textuelle Verbindungen zu geben scheint.³⁵

Zur formalen und motivischen Besonderheit der *Klage gegen die Zeit* gesellt sich eine weitere, welche sich auf der Ebene der Sprachfunktionen abspielt. Es lässt sich nämlich beobachten, dass die referentielle und die konative Funktion die Pragmatik dieses Textes in höchstem Maße bestimmen und damit einen entscheidenden Schlüssel für den Abgrenzungsdiskurs liefern. Die Bezugnahme auf die außersprachliche Wirklichkeit, in unserem Falle die Wiedergabe autobiographischer Ereignisse, dient etwa in der frühneuzeitlichen italienischen Dichtung, bei Dante (in der *Vita Nova*) und spätestens ab Petrarca (in den *Rerum vulgarium fragmenta*), in erster Linie der Konstitution einer literarischen Instanz, einer Autor-*persona*, die dem Dichter und seinem Werk *idealiter* den Status eines Vorbildes sichert. Als Modell zukünftiger *imitatio* wird die Referentialität, die etwa bei der Selbststilisierung jener Dichter aufscheint, in die Dienste eines Autoritätsdiskurses gestellt, in welchem sich die Autoren erstmals im Wettstreit mit ihren erfolgreichen Vorgängern verbindlich zu etablieren suchen.

Ein anderer Umgang mit der referentiellen Funktion ist hingegen im Falle der *Klage gegen die Zeit* festzustellen: Abravanel's Wiedergabe biographischer Elemente (Dist. 11–44) dient nicht primär einer literarischen Selbststilisierung. Er zielt dabei zwar *auch* darauf ab, als *auctor* in den Vordergrund zu treten, allerdings muss sich der Dichter diese Position nicht erst erarbeiten. Vielmehr macht er deutlich, den Status einer intellektuellen, kulturell-religiösen und nicht zuletzt sozialen Autorität bereits innezuhaben:

Quarterly Review 1, Nr. 3 (1911): 341–402, hier insbes. 342–69; Adele Berlin, „Azariah de' Rossi on Biblical Poetry“, *Prooftexts* 12, Nr. 2 (1992): 175–83; Israel Baroway, „The Hebrew Hexameter: A Study in Renaissance Sources and Interpretation“, *English Literary History* 2, Nr. 1 (1935): 66–91.

³⁴ Dazu Dvora Bregman, „The Emergence of the Hebrew Sonnet“, *Prooftexts* 11, Nr. 3 (1991): 231–9.

³⁵ Siehe diesbezüglich die *Naeniae* in *De amore coniugali*. Im 16. Jahrhundert kann das Kind des lyrischen Sprechers zum Gegenstand petrarkistischer Dichtung werden, siehe dazu: Simona Oberto, *Poetik und Programmatik der akademischen Lyrik des Cinquecento* (Heidelberg: Winter, 2016), insbes. 268.

Wem denn soll ich übergeben die Fülle meiner Einsicht [...]?
 Wer wird kosten und genießen nach der Zeit meines Verschheidens die
 Frucht meiner Religion und meines Schreibens?
 Wer wird verstehen, was die Einsicht birgt in meinen Büchern, Zeug-
 nisse von meines Vaters Werk, des Hochgestellten?
 Wer wird im Durste schöpfen das Wasser meiner Quelle [...]?
 Wer wird abschließen und vollenden meine Werke [...]?³⁶

Dies ist insofern ungewöhnlich, als wir es mit einem lyrischen Sprecher zu tun haben, der die eigene sozial-ideologische Benachteiligung in sämtlichen ‚Gastländern‘ explizit thematisiert.³⁷ Nichtsdestotrotz spricht er aus einer hierarchisch überlegenen Position heraus, die durch zwei Ursachen legitimiert wird: erstens, durch die religiöse Zugehörigkeit zum Judentum und zweitens, durch die Abstammung vom eigenen Vater, Isaac Abravanel. Beides erklärt der Dichter ausdrücklich zum Erbe des verlorenen Sohnes in der *invocatio*:

Mein Erstgeborener, wende dein Herz zurück, wisse, daß du ein Sohn
 von Weisen bist, höchster Weisen, prophetengleichen.
 Die Weisheit ist dir Erbe, verliere doch nicht mehr die Tage der Kind-
 heit, mein Liebes.
 Sieh jetzt, mein Sohn, begehre zu lernen, die Schrift zu lesen und mein
 Schreiben zu verstehen,
 Mishna zu wiederholen und Talmud zu lernen nach den dreizehn Re-
 geln und erben wirst du mit den Lernenden.³⁸

Der Ausweis von Autorität („wisse, daß du ein Sohn von Weisen bist, höchster Weisen, prophetengleichen“) leistet somit einem Diskurs der Abgrenzung Vorschub, der sich gegen die christliche Kultur und ihren Glauben richtet.³⁹

Der Diskurs wird von Beginn des Gedichts an durch die Metaphorik der Zeit bzw. des Schicksals konstituiert, die sich im Verlauf des Textes zu einer Allegorie des Christentums entwickelt. Die Zeit stellt sich in der *Klage* als

³⁶ Siehe Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 98–102, 14.

³⁷ Siehe Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 11 (7), 26–35 (8–9), 39–41 (9–10).

³⁸ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 90–3, 13.

³⁹ Siehe zu Verfahren auktorialer Abgrenzung das Stichwort der ‚Singularisierung‘ in David Nelting, „Frühneuzeitliche Selbstautorisierung zwischen Singularisierung und Sodalisierung (Francesco Petrarca, Pietro Bembo, Joachim Du Bellay)“, *Romanistisches Jahrbuch* 62 (2011): 188–214. Die Singularisierung ist jedoch nicht im Sinne einer Alteritätserfahrung konzipiert, sondern sie zielt auf die agonale Herausstellung von individueller Überlegenheit gegenüber den eigenen literarisch versierten Zeitgenossen.

ein polymorpher Widersacher heraus. In Analogie zum biblischen Buch *Hiob*, dessen gleichnamiger Protagonist von Gott unter äußersten Bedingungen auf die Probe gestellt wird, richtet sich ihre Zerstörungswut zunächst gegen das Gefühlsleben des Sprechers. Sie ist dabei ein Schütze, der ihn „geschärften Pfeils“ in das Herz trifft und ihm im „Inneren [s]eine Nieren“ spaltet.⁴⁰ Anschließend ist sie ein wildes Tier, ein Löwe, der sein „Fleisch“, seinen Körper verwundet und zermalmt.⁴¹ Daraufhin wird die Zeit zu einem rastlosen Verfolger, der zunächst den Dichter „zum vertriebenen Wanderer in der Blüte“ seines Lebens macht und dann seine Familie und Gemeinschaft: „Die Zeit verscheuchte den Freund von mir und | jagte, die meines Alters waren, und verstieß das | Volk, das mir nahe ist. | Nicht sah ich [...] Mutter [...] Bruder und Vater. | Sie zerstreute meine Lieben, den nach Norden | und den nach Osten und den gen Westen“.⁴² So macht Abравanel im ersten Teil seines Gedichts die vorerst noch abstrakte Entität der Zeit zur Verantwortlichen der in den Distichen 5 bis 14 geschilderten Diaspora. Doch damit nicht genug manifestiert die Zeit einen noch größeren Vernichtungsdrang, der sich gegen das Eigentum sowie den Nachwuchs des Sprechers richtet: „Raub, Vermögens Plünderung und Gefangenschaft“ erschienen ihr zu gering, weshalb sie „den Jüngeren [Sohn] eingefordert“ und im fünften Lebensjahr erschlagen, den älteren hingegen ‚weggeweht‘ sowie von ihm verstoßen habe, bei dem Versuch, die „Funken“ des Sprechers zu „verlöschen“.⁴³

Ab dem 25. Distichon entwickelt das Gedicht eine Korrelation zwischen dem bisher geschilderten Wirken der feindlichen Instanz (also die Zerstörung der Seele des Sprechers, seine und seines Volkes Diaspora, den Raub seines Hab und Guts und den Angriff auf seine Söhne) und demjenigen der referentiellen Aktanten, also den spanischen und portugiesischen Herrschern. Gleichzeitig steht dabei das Schicksal des Erstgeborenen im Vordergrund. Anhand von Verfahren der Parallelisierung lässt sich beobachten, dass die iberischen Regenten dem Bösen, das von der Zeit ausging, eine

⁴⁰ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 1, 7: „Die Zeit schlug geschärften Pfeiles in mein Herz | und spaltete mir im Inneren meine Nieren“. Zum Vergleich Hiob 16,13: „Seine Pfeile umschwirren mich, | schonungslos durchbohrt er mir die Nieren, | schüttet meine Galle zur Erde.“ Die Bibel wird nach der Einheitsübersetzung zitiert.

⁴¹ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 3–4, 7. Die Zeit wird auch mit einem Bär und einem Wolf verglichen: „Hat doch die Zeit mein Herz zu Grunde gerichtet, | es zerrissen und zerstückelt wie Bär oder Wolf“, Dist. 15, 8.

⁴² Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 5–11, 7.

⁴³ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 15–17, 8.

konkrete Gestalt verleihen. In Analogie zur Zeit entwendet der spanische König dem Sprecher das Kind: „Zur Zeit, als vertrieben wurden die Kinder des | spanischen Exils, befahl der König, mir einen Hinterhalt zu stellen | [...] befahl, meinen Sohn zu | nehmen.“⁴⁴ Deutlich stärker ist der Ton allerdings gegenüber den Portugiesen: „dort war König Joan, der | früher mein Zerstörer gewesen [...] Frevler, Schuft und Grausamer, habsüchtig, unersättlich, hündisch“⁴⁵. Ebenso wie die Zeit, wird João II. als „Zerstörer“ und Krimineller bezeichnet, aber auch in seiner Bestialität markiert. Vor diesem Hintergrund erhalten die Raubtiere, die man anfangs lediglich als Veranschaulichung der physischen Brutalität der Zeit im ersten Teil der *Klage* hätte deuten können, nämlich Löwe (Dist. 4), Bär und Wolf (Dist. 15) eine symbolische Bedeutung. Gemeinsam mit dem im Adjektiv des Zitats enthaltenen Hund können die Tiere in der Bibel zur Anzeige des fürstlichen Machtmissbrauchs verwendet werden, bspw. in Hesekiel 22, 25–6:

Mitten in ihm sind seine Fürsten wie brüllende Löwen, die auf Beute aus sind. Sie fressen Menschen, nehmen Schätze und Kostbarkeiten an sich [...] Seine Priester vergewaltigen mein Gesetz. Sie entweihen, was mir heilig ist. Zwischen heilig und nicht heilig machen sie keinen Unterschied. [...] Mitten in ihm sind seine Beamten wie Wölfe, die auf Beute aus sind; sie vergießen Blut und richten Menschenleben zugrunde, um Gewinn zu machen.⁴⁶

Genauso heißt es von João II.: „dann raubte er ohne Genüge mein Vermögen, | plünderte mein Gut, mein Silber und Gold“.⁴⁷ Eine weitere Gemeinsamkeit

⁴⁴ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 25, 8.

⁴⁵ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 29 und 31, 9.

⁴⁶ Vgl. zum Löwen auch Spr. 19,12: „Wie das Knurren des Löwen ist der Zorn des Königs“; zum Bären – Spr. 25,15: „Ein Gottloser, der über ein armes Volk regiert, ist wie ein brüllender Löwe und ein gieriger Bär“; zum Hund vgl. Jes. 56,10–11: „Die Wächter des Volkes sind blind, | sie merken allesamt nichts. Es sind lauter stumme Hunde, | sie können nicht bellen. Träumend liegen sie da | und haben gern ihre Ruhe. | Aber gierig sind diese Hunde, sie sind unersättlich“.

⁴⁷ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 35, 9. Zur Erinnerung: Von der Zeit hieß es, sie habe „des Räubers Raub, Vermögens Plünderung und Gefangenschaft“ gezeitigt, Dist. 16, 8.

zwischen der Zeit und dem König bilden die Mordlust am jüngeren Isaac⁴⁸ sowie die Absicht Joãos II., den Sprecher von seinem Kind fernzuhalten.

Die referentielle Partie endet mit dem Verweis auf die Regierungszeit Manuels I., einem „Fanatiker seines Glaubens“. War die Zeit als Verantwortliche der Diaspora genannt worden, ist dieser für die Konversion der Juden und, was für den Sprecher unerträglich ist, die Taufe seines Sohnes zuständig:

Er vergewaltigte die ganze Gemeinde Jakobs und ließ übertreten ihr
Gesetz alle Kinder meines edlen Volkes.
Viele töteten sich selbst, um nicht zu übertreten die Lehre Gottes [...].
Genommen wurde das Liebste meiner Seele und umgetauft sein guter
Name [...].⁴⁹

Im Anschluss an eine Selbstanklage des Sprechers, in welcher man das Alter des Jungen erfährt („Schon ist er zwölf Jahre alt, und ich sah ihn noch | nicht durch die Sünde meiner Verschuldung“⁵⁰), wird der Knabe ebenfalls in Beziehung zur Zeit gesetzt. Der Sohn wird als der Schütze apostrophiert, der mit seinen Pfeilen auf das Herz des Vaters zielt,⁵¹ seine Verbannung als die Gewalt, die den Dichter „zermalmt“. ⁵² Seine Abwesenheit ist es, die den Zustand der immerwährenden Wanderschaft des Vaters bedingt, und zwar „unter Edom inmitten des Volkes des Scheiterhaufens“⁵³, als welches die Christen ein erstes Mal bezeichnet werden.

Der Unmöglichkeit einer Wiedervereinigung bewusst, wendet sich der Sprecher direkt an den Sohn mit der Aufforderung, der eigenen jüdischen Identität nicht nur zu gedenken, sondern diese aktiv zu stärken. Er hatte die Besonderheit des Kindes bereits im 23. Distichon festgehalten und, wie an-

⁴⁸ Siehe Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 33, 9: „Da wollte er ihn morden“. Siehe diesbezüglich auch das Gedicht „*Worte des Jehuda, des Sohnes des Gaon, des Erklärers, zu schmücken die Commentare seines Vaters zu den Büchern der Propheten*“ in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 23–7, hier 26: „Aber seine Begierde steht auf Gottes Lehre zu | jeder Zeit, seine Erklärungen in ihr sind erarbeitet mit Stärke. | Was der Tag bringt und die Geschäfte des Königs | und seine Drangsale und sein bedrohtes Leben | Vermochten sein Herz nicht abzubringen von der | Lehre“.

⁴⁹ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 38–40, 9–10.

⁵⁰ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 42, 10 und vgl. Dist. 94, 13: „Wie kann ich nur ertragen, daß er übertrat? Das | ist meine Krankheit, mein Fieberbrand, mein Schwert“.

⁵¹ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 46, 10: „Warum bedrückst du das Herz deines Erzeugers | und bist der mir den Pfeil in die Nieren trifft?“.

⁵² Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 74, 12: „Mein Sohn, der Bruch deiner Verbannung zer- | bricht mich, sie zermalmt mich und legt mir Schlingen ringsum“.

⁵³ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 80, 12.

hand der Distichen 90–93 verdeutlicht wurde,⁵⁴ von ihm verlangt, sich dem höchsten Wissen, der Theologie und der Philosophie, zu widmen, denn: Die Kenntnis dieser Disziplinen gehöre zum Geburtsrecht den Jungen, da sie vom Vater und Großvater zur Erfüllung gebracht worden ist. Sie ist es aber auch, die seine Identität von der christlichen unterscheidet und – mehr noch – sie der christlichen Kultur überlegen macht:

Dir steht zu meine herrliche Einsicht und der Glanz meines Wissens
 und die Weisheit, die in mir leuchtet.
 Ihrer ein Teil ist das Vatererbe meines Lehrers, des Vaters der Weisheit,
 er mein Lehrer und Meister,
 Und zum Teil durch meine Mühe erworben [...].
 Meine Gedanken vertieften sich in ihr und die Weisen Edoms waren
 wie Heuschrecken in meinen Augen.
 Ich ging in ihre Akademieen [sic], aber niemand, der den Kampf mit
 mir aufnahm. [...]
 Mein Geliebter, was hast du unter dem Volke des unreinen Herzens,
 wie der Apfelbaum im dürrn Walde?
 Und deine reine Seele unter den Völkern wie eine Rose zwischen Dor-
 nen und Kraut?⁵⁵

Der Sprecher definiert an dieser Stelle die jüdische Identität als den durch Schmerz gezeichneten Kampf des wahren Gläubigen und Weisen in einer feindseligen Umwelt. Er fordert vom Sohn den bewussten Umgang mit dem eigenen „Anderssein“ in einen deutlichen „Kulturgewinn“ umzusetzen.⁵⁶

Ohne sie namentlich zu nennen, stellt der Sprecher die Opposition zu den Christen durch eine Reihe von biblischen Metaphern her: „die Weisen Edoms“ bezeichnen einen hochmütigen und von Gott verurteilten Stamm Israels und einen Feind der Judäer;⁵⁷ die „Heuschrecken“ gehören zu den Heimsuchungen Gottes gegen die Ägypter zur Zeit des Exodus; das „unreine Herz“ indiziert die Gottesferne der Feinde Gottes bzw. die Untauglichkeit

⁵⁴ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 23, 8: „Wie er geboren war, sah ich ihn, daß er gut war | einzupflanzen in sein Herz Einsicht und das Gut | seines Ahnen und mein Gut“; siehe auch S. 31, Anm. 36.

⁵⁵ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 106–16, 14–5.

⁵⁶ Vgl. Robert Hettlage, „Diaspora: Umrisse zu einer soziologischen Theorie“, in *Identität in der Fremde*, hrsg. von Mihran Dabag und Kristin Platt (Bochum: Brockmeyer, 1993), 75–105, hier 77.

⁵⁷ Vgl. Hes. 35,5: „Weil du eine ewige Feindschaft mit den Söhnen Israels hattest und sie zur Zeit ihres Unglücks, zur Zeit der endgültigen Abrechnung, dem Schwert ausgeliefert hast, darum lasse ich dich bluten, so wahr ich lebe“.

zum wahren Glauben⁵⁸. Dem gesellt sich die Vorstellung des „dürren Waldes“ hinzu. Dürre symbolisiert in der Bibel nicht nur Unfruchtbarkeit, sondern auch ein Gott nicht gemäÙes, ein ihm fernes Leben⁵⁹. Zudem wird im Gedicht der „dürre Wald“ dem „Apfelbaum“ direkt gegenübergestellt. So wie der Baum Früchte trägt, so soll der Sohn des lyrischen Sprechers im Wissen seiner jüdischen Ahnen erblühen und Früchte tragen. Die botanische Metaphorik zieht sich auch im letzten zitierten Bild für die Christen als „Dornen und Kraut“ fort, die ebenfalls als Element einer Verfehlung gedeutet werden können.⁶⁰

Das „Volk des Scheiterhaufens“, die Christen, sind somit von Gottesferne, Sündhaftigkeit und Ignoranz gekennzeichnet. Dies betrifft selbst dessen bekannteste Denker, die Akademiker – es ist davon auszugehen, dass diejenigen der *Accademia Platonica* (Florenz) gemeint sind – mit denen sich der Sprecher argumentativ zu Themen der platonischen Philosophie gemessen hat.⁶¹

Der Appell an den Sohn erschöpft sich jedoch nicht in der Hervorhebung der jüdischen Alterität. Es stellt sich nämlich die Frage, weshalb der Sprecher diesen Zeitpunkt gewählt hat, um den verlorenen Sohn an die eigenen und familiären Errungenschaften und seine Zugehörigkeit zur jüdischen Glaubensgemeinschaft zu erinnern. Eine mögliche Antwort scheint die *Klage* darin zu bieten, dass der Sprecher das Alter des Knaben erwähnt: „Schon ist er zwölf Jahre alt“ – es handelt es sich somit um die Lebensphase, in welcher jüdische junge Männer sich auf die Bar-Mizwa vorbereiten, die den Eintritt in das Erwachsenenalter darstellt. Dies erklärt den initiatorischen Charakter der Botschaft des Sprechers („Sieh jetzt, mein Sohn, begehre zu lernen“) und die Inbrunst, mit welcher er diesen an seine Pflichten als Jude er-

⁵⁸ Vgl. Beate Ego, „Reinheit/Unreinheit/Reinigung (AT)“, *Bibelwissenschaft.de* (2007), Zugriff 03.10.2017, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/reinheit-unreinheit-reinigung-at/ch/d273de4486cc4400679f2dc91590c5ee/>.

⁵⁹ Simone Paganini, „Dürre“, *Bibelwissenschaft.de* (Dezember 2010), Zugriff 03.10.2017, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/duerre-at/ch/e56b5108e9565e39ef4506c248d44031/#h2>.

⁶⁰ Vgl. Spr. 22,5: „Dornen und Schlingen liegen auf dem Weg des Falschen; | wer sein Leben behütet, bleibt ihnen fern“.

⁶¹ Vgl. Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 112–4, 15 sowie Gebhardt, „Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos“ in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 47. Es könnte indessen auch die *Accademia Pontaniana* in Neapel gemeint sein.

mahnt („Mishna zu wiederholen und Talmud zu lernen | nach den dreizehn Regeln“).⁶²

In der abschließenden Hinwendung an Gott bittet der Sprecher um ein Ende seines Leidens, seiner „Sehnsucht“.⁶³ Er äußert dabei nicht nur den Wunsch nach Wiedervereinigung mit seinem Nachwuchs, sondern auch denjenigen „die Herrlichkeit Zions und | ihre Schönheit im königlichen Glanze“ zu bewundern, „und nicht [werde] Feind und Schmach in Ewigkeit sein“.⁶⁴ Auf diese Weise verbindet er ein individuelles mit einem kollektiven Schicksal, die Überwindung des Schmerzes mit der Schau des himmlischen Reiches, die kulturelle mit der ideologischen jüdischen Heimat, Jerusalem.

4. Schlussbemerkung

Im vorliegenden Artikel wurden Strategien der diskursiven Inszenierung von Alterität und Abgrenzung in Jehuda Agravanel's *Klage gegen die Zeit* nachgezeichnet, welche auf formaler und literaturgeschichtlicher Ebene eine Besonderheit darstellt. Das Ziel der Untersuchung war es, das Potential eines modernen Analysebegriffs, den der ‚Parallelgesellschaft‘, für frühneuzeitliche Forschungsgegenstände zu durchleuchten. So hat sich die *Klage gegen die Zeit* für diesen Zweck als geeignet erwiesen, da sie ausgehend von historisch belegten autobiographischen Erlebnissen, die Diskriminierung durch eine christliche, genauer katholische ‚Mehrheitsgesellschaft‘ und deren einschneidende Konsequenzen, den Antisemitismus, die Diaspora und die Zwangskonversion („Vergewaltigung“), also Phänomene religiöser und gesellschaftlicher Divergenz thematisiert, und dies über drei romanische Länder hinweg. Die referentiellen Partien der *Klage* werden dabei zunächst in einen allegorischen Kontext eingebettet, in welchem die abstrakte Entität der „Zeit“ für das Unglück des Sprechers und seines Volkes verantwortlich

⁶² Vgl. Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 117–20, 15: „Auf! geh und komm zu meiner Wanderung [...] Geh in das Haus deines Vaters [...] Er, mein Gott, [...] gebe die Segnungen meiner Ahnen über dein | Haupt und dazu noch den Segen meines Vaters und | Großvaters“. Siehe außerdem Hettlage, „Diaspora“, 77: „Immerhin bleibt als Konnotation noch vorhanden, daß das griechische ‚diaspeiro‘ neben Zerstreuung auch Ausstreuen und Aussenden bedeuten kann. Die Diaspora-Gemeinde versteht sich als Samenkorn, das in eine fremde Umwelt verstreut und ist und von dort Frucht tragen soll“. Nach Gebhardt sei „es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß die *Klage* nicht nur als Elegie gemeint war, sondern wirklich durch irgend eine Vermittlung an den jungen Jizchaq gelangen sollte“; Gebhardt, „Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos“, 48.

⁶³ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 124, 16.

⁶⁴ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 128, 16.

gemacht wird, welche jedoch alsbald durch den Verweis auf die portugiesischen und spanischen Könige eine konkrete Gestalt erhält. Von diesen und anschließend der christlichen Kultur insgesamt grenzt sich der Sprecher dezidiert ab, indem er zum einen die eigene religiöse Identität gegen alle Widerstände behauptet und den eigenen Sohn im zweiten Teil auffordert, seine Alterität zu wahren und zu bestärken – er soll zum Judentum (seiner ‚wahren‘ Religion) zurückzukehren, wenn dies auch bedeuten könnte, eine Existenz im Abseits, als Mitglied einer Minderheit und ohne das Versprechen, jemals zur Ruhe zu kommen – in einer ‚Parallelgesellschaft‘ – führen zu müssen. Zugleich ermahnt der Sprecher das Kind, den „Apfelbaum“ im „dürren Walde“, sich durch die Beschäftigung mit den höchsten Gegenständen, Theologie und Philosophie, zu bewähren. „Das Volk des Scheiterhaufens“, die Christen, seien nämlich nicht nur Verfolger der Juden, sondern auch wissenschaftlich nicht auf einer Höhe mit dem jüdischen Dichter und seinen Ahnen. Für diesen Autoritätsdiskurs bildet die privilegierte soziale, wirtschaftliche und vor allem intellektuelle Position der Abravanel eine Vorbedingung. Die in der *Klage* ins Werk gesetzte jüdische Identität manifestiert sich schließlich als Teilhabe an einer kollektiven, schmerzvollen Verlusterfahrung – die Folie hierfür ist die Zerstörung des Tempels – und der Utopie, in die ersehnte Heimat Jerusalem zurückzukehren.⁶⁵

Der ‚parallelgesellschaftliche‘ Charakter des in der *Klage* stilisierten Judentums besteht somit zum einen in der strukturellen Differenzierungsgeste des Sprechers und zum anderen in dessen „Rückzug auf divergente Werte [...] als notwendige Entgegnung auf eine permanente symbolische Gewaltausübung durch das ‚System“⁶⁶ sowie den damit verbundenen Bewertungskonflikten.

⁶⁵ Vgl. Abraham Ashkenasi, „Identitätsbewahrung, Akkulturation und die Enttäuschung in der Diaspora“, in *Identität in der Fremde*, hrsg. von Mihran Dabag und Kristin Platt (Bochum: Brockmeyer, 1993), 106–16, hier 110.

⁶⁶ Teresa Hiergeist, „Selbst, anders, neu: Reflexionen zu den kulturellen und ästhetischen Bedeutungen von Parallel- und Alternativgesellschaften“, in *Parallel- und Alternativgesellschaften in den Gegenwartsliteraturen*, hrsg. von Teresa Hiergeist (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017), 7–24, hier 11.