

ALEXANDER FIDORA

Uriel da Costa (1583/4-1640): die sterbliche Seele eines Konvertiten¹

1. Einleitung

Die Figur, der die folgenden Ausführungen gewidmet sind, gehört zu den schillerndsten Persönlichkeiten des 17. Jahrhunderts.

Als Gabriel wurde da Costa um 1583-1584 im Schoß einer Marranen-Familie, die schon in der Generation seiner Großeltern zum Christentum konvertierte, in Oporto geboren. Als Uriel sollte er im April 1640 aus dem Leben scheiden, indem er sich in Amsterdam erschoss. In den 56 Jahren, die sich zwischen Geburt und Tod des Gabriel-Uriel da Costa aufspannen, überschritt dieser allerlei Grenzen: Landes- wie auch Konfessions- und v. a. Denkgrenzen. So wurde aus dem einstigen gläubigen portugiesischen Katholiken der umstrittene Amsterdamer Jude, dessen Autobiographie, das *Exemplar humanae vitae*, Künstler und Literaten wie auch Geistesgeschichtler gleichermaßen fasziniert hat.

Die großen Linien seiner Konversionsbiographie, wie sie sich aus seiner Lebensbeschreibung und verschiedenen historischen Dokumenten ergeben, lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Im Jahr 1600 schrieb sich Gabriel an der Universität von Coimbra ein, um dort kanonisches Recht zu studieren. Parallel dazu finden wir ihn im Dienst des Erzbischofs von Coimbra. 1608 brach er kurz nach dem Tod seines Vaters das Studium ab, um zu seiner Mutter nach Oporto zurückzukehren, welche sich in finanziellen Nöten befand. Zunächst bekleidete er das Amt des Schatzmeisters der Kollegiatskirche von S. Martinho de Cedofeita, gab diese lukrative Stellung aber kurze Zeit später auf, um sich den finanziellen Belangen seiner Familie zu widmen.

¹ Dieser Aufsatz entstand im Rahmen des ERC-Projekts: „Latin into Hebrew“ (FP7/2007-2013-200403) an der Universität Autònoma de Barcelona, das sich mit den wechselseitigen Einflüssen in der Entwicklung der rationalen Seelenlehre im christlichen und jüdischen Denken befasst.

Im Februar oder März des Jahres 1614 emigrierte die Familie dann, ohne die für Neuchristen erforderliche Erlaubnis einzuholen, nach Amsterdam, wo Gabriel mit seiner Frau, seiner Mutter und drei seiner Brüder zum jüdischen Glauben übertrat. Von Amsterdam reiste er mit einem Teil der Familie nach Hamburg weiter, wo er seine literarische Karriere begann: 1616 legte er seine *Propostas contra a tradição* vor, eine Liste von Widersprüchen, die er zwischen der Tora und dem mündlichen Gesetz sah.² Von ihm selbst nach Venedig gesandt, löste dieser Text eine erste heftige Polemik aus, in der Leon von Modena mit Vehemenz gegen seine Thesen ankämpfte und in Hamburg die Exkommunikation des gerade erst zum jüdischen Glauben Übergetretenen erreichte. Gleichwohl blieb Uriel zunächst noch in Hamburg, wo er an seinem zweiten Werk schrieb, dem *Exame das tradições phariseas conferidas com a lei escrita*, also der *Untersuchung der pharisäischen Traditionen im Vergleich mit dem geschriebenen Gesetz*, worin er die besagten Thesen ausbaute und seine Kritik unter anderem auch auf die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ausdehnte. Noch bevor er dieses neue Werk allerdings fertig stellen konnte, bekam der Hamburger Jude Samuel da Silva einige Bögen desselben in die Hände. Er veröffentlichte 1623 drei Kapitel aus dem Entwurf des *Exame das tradições phariseas*, in welchen da Costa die Sterblichkeit der Seele darlegte, und versah diese mit einer scharfen Kritik an da Costa und seinem ruchlosen Werk.

Nur wenige Jahre nach dem Skandal um seine Thesen gegen die Tradition stand da Costa mit der Publikation von da Silvas *Tratado da immortalidade da alma* also erneut im Zentrum der Kritik. Davon unbeeirrt, stellte er in Amsterdam sein *Exame das tradições phariseas* fertig und ließ es 1624 drucken; dabei ging er im zweiten Teil des Werkes, der uns im Folgenden beschäftigen soll, in besonderer Weise auf da Silvas Kritik an seiner Sterblichkeitsdoktrin ein. Auf Drängen der jüdischen Gemeinden beschlossen die Amsterdamer Autoritäten, die komplette Auflage verbrennen zu lassen. Lange Zeit galt das *Exame* als unwiederbringlich verloren und allein durch die drei von da Silva in seiner Widerlegungsschrift abgedruckten Kapitel in Teilen rekonstruierbar.

2 Die *Propostas*, die uns allein durch die Erwiderung Leons von Modena in *Magen ve-sina* erhalten sind, wurden von Carl Gebhardt ediert und ins Deutsche übersetzt in *Die Schriften des Uriel da Costa*. Mit Einleitung, Übertragung und Regesten herausgegeben. Amsterdam 1922.

Mindestens ein Exemplar konnte den Flammen jedoch entkommen und wurde 1993 in einer Faksimile-Ausgabe ediert.³

In der Folge dieser Ereignisse schlossen sich auch die Amsterdamer Gemeinden der von Leon von Modena betriebenen Exkommunikation an und Uriel wurde verbannt. Er ging nach Utrecht und kehrte erst um 1639, nunmehr verwitwet, nach Amsterdam zurück, wo er sich, wie er in seinem *Exemplar humanae vitae* berichtet, einer demütigenden Zeremonie beugen musste, um wieder Aufnahme in die jüdische Gemeinde zu finden.⁴ Es ist behauptet worden, es sei diese Demütigung gewesen, die da Costa dazu veranlasste, sich ein Jahr später das Leben zu nehmen.

2. Das *Exame das tradições phariseas*

Das Interesse der Uriel-Forschung galt bislang in erster Linie seinem *Exemplar humanae vitae* und dem sich in diesem Werk artikulierenden aufklärerischen Geist, der Uriel u. a. in die Nähe Spinozas rückt.

Weit weniger Aufmerksamkeit ist indessen den *Propostas contra a tradição* und ihrem großen Bruder, dem *Exame das tradições phariseas*, zugekommen, so unerlässlich diese auch für ein angemessenes Verständnis Uriels sind, sofern sich dieses nicht allein auf die stilisierte Selbstdarstellung des Autors stützen will.

Einen wichtigen Beitrag zu einer in diesem Sinne ganzheitlichen Interpretation von Uriels Leben und Werk hat Diogo Pires Aurélio

3 Vgl. Uriel da Costa: *Examination of Pharisaic Traditions, supplemented by Samuel da Silva's Treatise on the Immortality of the Soul*. Translation, notes and introduction by Herman P. Salomon and I. S. D. Sassoon. Leiden 1993, mit ausführlicher Bibliographie. – Auf seinen Manuskript-Fund in der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen hatte Herman P. Salomon bereits drei Jahre zuvor aufmerksam gemacht in *A Copy of Uriel da Costa's Exame das tradições phariseas located in the Royal Library of Copenhagen*. In: *Studia Rosenthaliana* 24/2 (1990), S. 153-168.

4 Vgl. die Edition des *Exemplar* in *Die Schriften des Uriel da Costa* (wie Anm. 2), S. 113ff. (deutsch S. 134ff.).

1985 mit seinem Aufsatz *O discurso da vítima* vorgelegt,⁵ der die *Propostas contra a tradição* und das *Exame das tradições phariseas* in seine Überlegungen einbezieht. Allerdings glaubte er den vollständigen Text des *Exame* noch verloren und konnte sich nur auf die bei da Silva abgedruckten Textpassagen stützen. Selbst spätere Arbeiten, wie Friedrich Niewöhners Uriel-Aufsatz aus dem Jahre 1999,⁶ greifen erstaunlicherweise nicht auf die seit 1993 vorliegende Faksimile-Edition des *Exame* zu.

Dabei ist das *Exame* eine besonders interessante und für die Rekonstruktion des Selbstverständnisses ihres Autors außerordentlich aufschlussreiche Schrift, insofern sie nämlich verschiedene Phasen eines Diskurses dokumentiert: Der erste Teil der Schrift entspricht höchstwahrscheinlich dem ursprünglichen Plan Uriels, seine an Leon von Modena gesandten Thesen ausführlicher darzulegen. Der zweite Teil dagegen beginnt mit den drei von da Silva inkriminierten Kapiteln aus da Costas Buch-Entwurf, um dann in einer langen Auseinandersetzung da Silvas Kritik zu entkräften. Das *Exame* ist damit Traktat und Verteidigung desselben Traktats sowie seines Autors in einem, und zwar Verteidigung nicht nur gegenüber da Silva und anderen Zeitgenossen Uriels. Denn die Tatsache, dass Uriels Ausführungen zur Sterblichkeit der Seele bis 1993 nur auszugsweise und in der Optik da Silvas vorlagen, hat auch innerhalb der gegenwärtigen Forschung zu einer nicht unerheblichen Verzerrung der Perspektive geführt, die das Verhältnis von Glauben und Vernunft bei Uriel betrifft. So schließen sich nahezu alle modernen Uriel-Interpreten da Silvas Vorwurf an, dass da Costa die philosophischen Argumente für die (Un-)Sterblichkeit der Seele zugunsten einer rein schriftorientierten Argumentation ausblende. Jean-Pierre Osier etwa argumentiert, dass Uriel in seinem *Exame* auf Vernunftargumente verzichte, weil er die Frage nach der Fortdauer der Seele auf philosophischer Grundlage für letztlich unentscheidbar halte.⁷ Der genannte Diogo Pires Aurélio geht noch einen Schritt weiter und vertritt die Ansicht, Uriel habe nicht aus strategischen Motiven auf die

5 Diogo Pires Aurélio: *Uriel da Costa: o discurso da vítima*. In: *Análise* 2/1 (1985), S. 5-33.

6 Friedrich Niewöhner: *Uriel da Costas Exemplar humanae vitae (1640)*. In: *Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit*. Hg. von Friedrich Niewöhner und Fidel Rädle. Hildesheim 1999, S. 171-180.

7 Jean-Pierre Osier: *D'Uriel da Costa à Spinoza*. Paris 1983, S. 41ff.

Darlegung philosophischer Gründe verzichtet, sondern, wie schon da Silva polemisch geltend machte,⁸ aus mangelnder philosophischer Bildung heraus.⁹

Wie irreführend diese Überlegungen sind, die sich im Übrigen nur schwer mit dem Bild des aufgeklärten da Costa vereinbaren lassen,¹⁰ erhellt ein Blick in den seit 1993 vorliegenden Gesamttext des *Exame*. Tatsächlich durchzieht da Costas Argumentation zugunsten der Sterblichkeit der Seele von Beginn an ein genuin philosophisches Motiv, nämlich jenes der individuellen Zeugung des Menschen durch einen anderen Menschen. Sofern diese auch die Geistnatur betrifft, kann die Seele, nach da Costa, als direktes Resultat eines Zeugungsvorgangs finiter Wesen nicht unendlich fortauern.¹¹ Erst im Anschluss an diese – im Grunde aristotelische – Argumentation entwickelt da Costa seine exegetischen Argumente. Auch wenn in den drei bei da Silva abgedruckten Kapiteln keine besondere Betonung auf dem philosophischen Charakter dieser Argumentation liegt, wird dieser Charakter in der darauf folgenden Verteidigung seiner Argumente gegenüber da Silvas Kritik sehr deutlich.

Immer wieder betont da Costa in den Kapiteln, die er im *Exame* als Reaktion auf da Silvas Kritik verfasst hat, den Doppelcharakter seiner Argumentation. So heißt es im Kontext der eben erwähnten Diskussion etwa: „O homem gera seu semelhante, em todo perfeito; e he esta conclusãõ taõ verdadeira por rezaõ, e por lei – Der Mensch zeugt seinesgleichen, und diese Folgerung ist der Vernunft und dem Gesetz nach gleichermaßen wahr“.¹² Die Formulierung „provar por lei, e por rezoens claras“¹³ und die Rede von der „verdade natural“¹⁴ sind wiederkehrende Elemente in seiner Entgegnung auf die Vorwürfe da Silvas, womit da

8 Es finden sich bei da Silva zahlreiche Invektiven, die auf da Costas vermeintlichen Mangel an philosophischer Bildung abzielen; siehe die englische Übersetzung des *Tratado do immortalidade da alma* in Uriel da Costa: *Examination of Pharisaic Traditions* (wie Anm. 3), S. 429-551.

9 Pires Aurélio: *Uriel da Costa: o discurso da vítima* (wie Anm. 5), bes. S. 15-17.

10 So ist es denn auch nicht überraschend, dass Pires Aurélio die bekannten Zweifel an der Authentizität des *Exemplar humanae vitae* aufgreift und verschärft, ebd., S. 23ff.

11 Uriel da Costa: *Examination of Pharisaic Traditions* (wie Anm. 3), S. 106ff. (Amsterdam 1624, S. 56ff.).

12 Ebd., S. 186 (S. 134).

13 Ebd., S. 175 (S. 123).

14 Ebd., S. 109 (S. 59).

Costa deutlich macht, dass seine Argumente sowohl eine exegetische als auch philosophische Stoßrichtung besitzen. Dabei ist der Rekurs auf die Philosophie im *Exame* mehr als ein Topos, wie da Costas Bezugnahmen nicht nur auf Aristoteles, Galen und Plinius,¹⁵ sondern v. a. auch auf seine Studien in Coimbra nahe legen. Da Silva hatte vermutlich ebenso wie da Costa an der jesuitischen Universität Coimbra studiert – jener Medizin, dieser kanonisches Recht. Auf diese gemeinsame intellektuelle Herkunft hebt da Costa ganz offensichtlich mit folgender, gegen da Silva gerichteten Invektive ab:

O schlechter Geist, glaubst du etwa, nur weil ich weder Logik noch Philosophie unterrichtet habe, hätte ich keine Ahnung davon und wüsste nicht, was Definitionen sind, wo ich dies doch für jene Dinge benötigte, die ich lehrte? So wisse, auch ich lese Aristoteles. Und willst du Vorlesungsnotizen deiner Fächer sehen, vollendeter als jene, die du auf deiner Bank schriebst, so wirst du sie bei mir finden.¹⁶

Energisch verteidigt da Costa gegenüber da Silva seine Kenntnis der philosophischen Tradition. Und in der Tat dokumentiert ein direkter Verweis auf den Logik-Kurs der Jesuiten als Argument für die Sterblichkeit der Seele seine Vertrautheit mit dem philosophischen Curriculum der Conimbricenses. Entsprechend liest man bei da Costa:

So verweise ich dich nun auf den Dialektik-Kurs der Conimbricenses im 2. Band, 1. Quaestio über das erste Buch der Zweiten *Analytiken* des Aristoteles, Artikel 2, und auch auf Aristoteles selbst, an den dort angegebenen Stellen; denn da du ein aristotelischer Philosoph sein willst, wird es wohl recht sein, dich zu deinem Meister zurückzuschicken.¹⁷

Die Referenz, die da Costa hier gegen seinen Kontrahenten ins Feld führt, ist zugegebenermaßen entlegen, denn in den Schriften der Conimbricenses gibt es durchaus einschlägigere Passagen zur Diskussion

15 Aristoteles: *passim*, Galen: ebd., S. 186 (S. 134), Plinius: ebd., S. 157 (S. 105).

16 Ebd., S. 182 (S. 130): „Pois nam cuidarás, espirito mao, que inda que nam professei logica, e philosophia, nam serei tam deseparado da noticia della, e que sei que cousa sam definiçoens, que isto me foi neçessario saber para o que professei, e tambem leo por Aristoteles? Pois se quizeres ver os cursos das tuas artes mais perfeitos do que tu os escreveste nos bancos, em meu poder os acharás.“

17 Ebd., S. 190-191 (S. 138-139): „Em fim agora te mando ao curso da dialectica Conimbricense no 2. tomo, questaõ 1. sobre o primeiro livro das posteriores de Aristoteles artigo 2, e ao mesmo Aristoteles nos lugares alli allegados; que pois es Philosopho Aristotelico, bom será mandarte ao teu mestre.“

um die Fortdauer der Seele. Dass da Costa diese Stelle und nicht etwa eine Passage aus den psychologischen Abhandlungen der Conimbricenses anbringt, ist allerdings nicht verwunderlich: Denn in ihren psychologischen Schriften tendieren die Conimbricenses zur Unsterblichkeit der Seele, auch wenn sie einräumen, dass dies nicht unbedingt der Meinung des Aristoteles entspreche und sich philosophisch in der postlapsarischen Situation auch nicht zwingend und ohne das Zutun der göttlichen Gnade beweisen lasse.¹⁸

In der Frage der philosophischen Lehre von der Fortdauer der Seele vertritt da Costa freilich eine andere Meinung als die Jesuiten, „sendo verdade que os mais doutos de todos [os Philosophos] [...] disseram sempre que a alma era mortal, e o contrario tinhaõ por devaneo, e locura – denn die Wahrheit ist, dass die weisesten aller Philosophen stets gesagt haben, dass die Seele sterblich ist, während sie das Gegenteil für Schwärmerei und Wahn hielten“.¹⁹ Dass die philosophischen Argumente für die Sterblichkeit der Seele im *Exame* scheinbar hinter den bibelhermeneutischen Belegen zurücktreten, ist damit alles andere als Ausdruck der Geringschätzung des rationalen Seelen-Diskurses. Vielmehr scheint für da Costa unstrittig zu sein, dass die Seele aus philosophischer Warte betrachtet als sterblich gelten muss – eine humanistische Position, die im Übrigen bereits seit dem 16. Jahrhundert alles andere als ungewöhnlich war, denkt man etwa an Autoren wie Pietro Pomponazzi.²⁰ Während Pomponazzi die Seele aus philosophischer Perspektive für aller Wahrscheinlichkeit nach sterblich erklärte, dabei jedoch die Möglichkeit offen ließ, dass sie unter offenbarungstheologischem Gesichtspunkt unsterblich sei, geht da Costa allerdings einen anderen Weg. Ihm ist es nämlich darum zu tun, philosophische Argumentation und Bibelhermeneutik zur Deckung zu bringen: sowohl philosophisch,

18 Vgl. hierzu Mário S. de Carvalho: *Intellect et imagination. La ‚Scientia de anima‘ selon les ‚Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra‘*. In: *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002*. Hg. von Maria C. Pacheco und José F. Meirinhos. Bd. I. Turnhout 2006, S. 120-158, bes. S. 135-143.

19 Uriel da Costa: *Examination of Pharisaic Traditions* (wie Anm. 3), S. 151 (S. 99).

20 Siehe zu Pomponazzi und seiner einflussreichen Diskussion der (Un-)Sterblichkeit der Seele Jill Kraye: *Pietro Pomponazzi (1462-1525). Weltlicher Aristotelismus in der Renaissance*. In: *Philosophen der Renaissance*. Hg. von Paul Richard Blum. Darmstadt 1999, S. 86-103, bes. S. 90-96.

„por rezaõ“, als auch biblisch, „por lei“, ist die Seele sterblich – an ersterem kann es ihm zufolge kaum einen Zweifel geben, letzteres will er demonstrieren und damit zugleich die Identität von philosophischem und Offenbarungswissen bestätigen.

Die Bedeutung der Philosophie für Uriels Kritik der christlichen Religion ist immer wieder herausgestellt worden; so sieht die Forschung heute in seiner rationalistischen Geisteshaltung i.d.R. ein *movens* für seine religiösen Optionen.

Anders als einige Interpreten bislang geglaubt haben, bestätigt das *Exame* in dieser Hinsicht das Gesamtbild Uriels, wie es sich besonders aus dem *Exemplar humanae vitae* ergibt, in dem das Medium der Philosophie gleichsam als Katalysator im Prozess der Konversion zum Judentum dient.

3. Uriels protestantischer Selbstentwurf zwischen Katholizismus und Judentum

Der wieder aufgefundene Gesamttext des *Exame* erlaubt aber nicht nur ein vertieftes Verständnis des Verhältnisses von Glauben und Vernunft bei Uriel. Darüber hinaus enthält er neue Elemente, die unser Uriel-Bild deutlich bereichern und erweitern.

Betrachtet man das *Exame das tradições phariseas* und seine Quellen nämlich genauer, so ist auffällig, dass im Verbund mit der Philosophie noch eine weitere Instanz als argumentative Vermittlungsfigur auftritt. So ist es in hohem Maße signifikant, dass da Costa seine Verweise auf Aristoteles und die philosophische Tradition immer wieder durch Bezugnahmen auf eine andere, für den religiös-theologischen Diskurs seiner Zeit zentrale Gestalt ergänzt, die als Zwischenglied zwischen Uriels katholischer und jüdischer Existenz fungiert: nämlich der Reformator Martin Luther. Während die Rolle des rationalen Ideals für da Costa immer wieder unterstrichen worden ist, ist seine Nähe zu Luther und zum Protestantismus hinsichtlich seines Selbstverständnisses bislang nicht untersucht worden.

Dies ist nicht verwunderlich, denn in den *Propostas* ebenso wie im *Exemplar*, aber auch in den drei von da Silva reproduzierten Kapiteln

des *Exame* taucht der Name Luthers nicht auf. Wohl aber, und zwar in gehäufte Form, in den Kapiteln des *Exame*, die auf da Silvas Anschuldigungen reagieren. Ausgerechnet in jenem Text also, in dem der sich durch da Costas Leben und Denken ziehende religiöse Konflikt nicht im Rückblick aus einer narrativen Perspektive rekonstruiert wird, wie im *Exemplar humanae vitae*, erhält die Figur Luthers eine maßgebliche Bedeutung. In den genannten Kapiteln des *Exame* sieht man da Costa gleichsam im Vollzug seiner Selbstbehauptung, nämlich in der Interaktion mit den verschiedenen religiösen Traditionen, die seine Gegenwart und Vergangenheit bestimmen, und zu denen offensichtlich auch und in ausgezeichneter Weise Luthers Theologie zählt.

So liest man im *Exame*, im Rahmen der Ausführung des oben erwähnten, zentralen Arguments der Zeugung des Menschen und seiner endlichen Seele durch den Menschen:

Vergänglich ist der Mensch. Und als Luther von dessen Schöpfung sprach, scheint es, dass er sich auf Aristoteles beziehend das sagen wollte, was dieser dachte. Und er schrieb, hätte man jenem gesagt, dass der Mensch aus Erde gemacht wurde und dass er, so gebildet, der Unsterblichkeit fähig sei, so wäre Aristoteles in schallendes Gelächter ausgebrochen.²¹

Es ist zunächst erstaunlich, dass Uriel sich auf Luther als Gewährsmann für seine Argumentation bezieht, wo dieser doch der aristotelischen Psychologie alles andere als positiv gegenüberstand.²² Allerdings ist Luthers Position in der zur Diskussion stehenden Frage durchaus ambivalent: Denn zum einen verwarf er die philosophischen Bemühungen, die Unsterblichkeit der Seele nachzuweisen; zum anderen kritisierte er die Dogmatisierung der Unsterblichkeit der Seele durch das 5. Laterankonzil scharf.²³ In diesen Zusammenhang gehört etwa die radikale

21 Uriel da Costa: *Examination of Pharisaic Traditions* (wie Anm. 3), S. 167 (S. 115): „Corruptivel he o homem. E tratando Luthero de sua criação, parece que tomando a pessoa de Aristoteles, quiz dizer o que sentia, e escreveu que se a Aristoteles dissessem que o homem em sua origem fora terra, e com iso formado de maneira que era capaz de immortalidade, se soltaria em riso.“

22 Zur komplexen Frage der Aristotelesrezeption bei Luther siehe Anja Moritz: *Die Aristotelesrezeption der protestantischen Geistlichen zwischen theologischer und praktischer Ethik*. In: *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. von Alexander Fidora u.a. Berlin 2007, S. 109-117.

23 Vgl. hierzu insgesamt Gerhard Ebeling: *Luther Studien. Band II. Disputatio de homine, 2. Teil*. Tübingen 1982.

Formulierung Martin Luthers aus den *Annotationes in Ecclesiasten*: „Mundus non potest *intelligere nec credere* animam esse immortalem – Die Welt kann weder verstehen noch glauben, dass die Seele unsterblich ist“.²⁴

Freilich weiß auch Uriel, dass Luther letzten Endes kein Vertreter der Sterblichkeitsthese ist; aber, so Uriel, er hätte es eigentlich sein müssen. Denn wer wie Luther die traduzianistische Position in der Seelenlehre vertritt, derzufolge die Seele im Zeugungsprozess durch die Eltern bzw. den Vater mitgeteilt wird, könne letztlich gar nicht umhin, ihre Sterblichkeit zuzugeben. So gilt nach Uriel:

Jeder Christ, der Luthers Lehre folgt, aber auch andere sagen, dass die Seele ihr Sein vom Vater kraft der Zeugung erhält. Wer das zugibt, sieht sich unausweichlich der zwingenden Notwendigkeit gegenüber, ihre Sterblichkeit zuzugeben. Und so gelangt der Christ, durch Natur und göttliche Kraft, dazu, das zuzugeben, was er nicht will. Es erheben sich nun die einen Christen gegen die anderen, und angesichts dessen, was es bedeutet, dass der Vater die Seele zeugt, beschimpfen sie diejenigen, die dies behaupten.²⁵

Da Costa bezieht sich mit diesen Worten auf die Auseinandersetzung zwischen Traduzianisten und Kreatianisten, wobei er eindeutig für Luther und die Traduzianisten Partei ergreift, die, wenn sie ihre Argumente nur recht zu Ende denken würden, die Sterblichkeit der Seele eingestehen müssten. Dabei ist interessant, dass Uriel hier auch und gerade auf die polemische Dimension der Auseinandersetzung zwischen Luther bzw. den Traduzianisten und der römisch-katholischen Kirche zu sprechen kommt, indem er die Beschimpfungen erwähnt, die Luther und die Traduzianisten auf sich ziehen. Die Stilisierung des Konflikts und die Evokation der Opferrolle Luthers erinnern in nicht geringem Maße an Uriels Selbstdarstellung im *Exemplar humanae vitae*.

24 Vgl. Martin Luther: *Annotationes in Ecclesiasten*. In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 20. Weimar 1898, S. 70.

25 Uriel da Costa: *Examination of Pharisaic Traditions* (wie Anm. 3), S. 153 (S. 101): „Todo o Christaõ que segue a doutrina de Luthero, e outros, dizem que a alma recebe o ser do pai pella potencia generativa. Em confessando isso e logo força, e neçessidade irreparavel, aver de confessar sua mortalidade. E assi vem a confessar o Christaõ aquillo que nam quer, obrigado per natureza e força divina. Levantense agora embora os Christiaõs, huns contra ous outros, e vendo o que se segue de ser a alma gerada dello pai, chamem nomes aos que assim o dizem.“

Dieses bewusste Ineinanderblenden seiner eigenen Rolle und derjenigen Luthers kommt auch in folgender Beschreibung zum Tragen, in der Uriel seinen Kampf gegen die Pharisäer, welche dem jüdischen Glauben die Unsterblichkeitsdoktrin untergeschoben hätten, mit demjenigen Luthers gegen die römisch-katholische Kirche in Verbindung bringt. So schreibt er:

Die Pharisäer haben, wie schon dargelegt wurde, Zuflucht zur Seelenwanderung genommen; sie haben verschiedene Arten von Fegfeuer erfunden, die alle denselben Grund haben, nämlich die Qual und das Leid zu lindern, die das Gewissen allein durch die bloße Vorstellung von ewiger Strafe plagen und umtreiben. Und genau deswegen nannte Luther die päpstliche Religion zu Recht blutrünstig und eine Gewissensfolter. Er wies auf den Übelstand hin, doch ließ er die Menschen ohne ein Gegenmittel zurück: denn nicht ließ er als Gegenmittel zu, die Rettung dem freien Willen eines jeden zu überlassen.²⁶

Luthers Kampf gegen die blutrünstige römische Kirche, „a religião Pontifícia carniçeira“, ist zugleich – so suggeriert diese Passage – der Kampf des Uriel da Costa gegen die Pharisäer der jüdischen Gemeinden in Hamburg und Amsterdam. Nur, dass Luther auf halbem Weg halt gemacht habe. Wie Uriel streitet auch Luther *contra a tradição* für den unverfälschten Sinn der Schrift, doch geht er Uriel dabei nicht weit genug: Zwar befreie Luther die Menschen vom Joch der Unterdrückung der kirchlich verwalteten Ökonomie ewiger Strafen und Belohnungen, doch nicht von der Erwartung dieser Strafen und Belohnungen selbst. Allein die Lehre von der Sterblichkeit der Seele und eine immanente Ethik, die kein transzendentes Ziel zu ihrem Fluchtpunkt nimmt, kann den Menschen nach Uriel in seine volle Autonomie stellen.

Es ließen sich noch weitere implizite und explizite Verweise auf Luther aus dem *Exame* referieren;²⁷ doch bereits jetzt dürfte klar sein,

26 Ebd., S. 255 (S. 203): „Os Pharisaeus, como ja disemos, recorreraõ á transmigração das almas, inventaraõ diferentes generos de purgatorios, desatinos, que todos procedem daquella fonte, a saber, para aliviar o tormento, e pena, que nas consciências move, e levanta só a imaginação de males eternos, por amor da qual chamou com rezam Luthero á religiam Pontifícia, carniçeira, e algoz das consciências, que mostrava o mal, e nelle deixava os homens sem remedio: porque nam tinha ele por remedio neste caso, deixar ao alvedrio de cada hum sua salvação.“

27 Ebd., S. 186 (S. 134): „O homem gera seu semelhante, em todo perfeito; e he esta conclusaõ taõ verdadeira por rezaõ, e por lei, que com ser Christaõ Luthero, e ter por fé que as almas saõ immortaes, nam pode negala [...].“

wie eng Uriel seine Rolle im Judentum an die Rolle Luthers für das Christentum bindet: Beide konvergieren in ihrem reformatorischen Grundanliegen einer Befreiung von den vermeintlichen Verkrustungen der Tradition zugunsten einer Erschließung des ursprünglichen Schriftsinns, aber auch in ihrem Schicksal, das ist den Anfeindungen und Verunglimpfungen durch ihre Glaubensbrüder.

Die Tatsache, dass Uriel in einem innerjüdisch geführten Disput, wie es das portugiesisch verfasste *Exame* ist, so stark auf Luther Bezug nehmen sollte, zeigt, wie eng christliche Vergangenheit und jüdische Gegenwart sich in ihm miteinander verbinden, bis zu dem Punkt nämlich, dass ein innerchristliches Reformprojekt für ihn zum Paradigma einer rigorosen Neubegründung des jüdischen Glaubens wird.

Zunächst mag es erstaunen, dass Luthers Name später, im *Exemplar humanae vitae*, kein einziges Mal fällt. Liest man das *Exemplar* jedoch vor dem sich aus dem *Exame* ergebenden Horizont erneut mit Aufmerksamkeit, so wird man feststellen, dass auch hier Berührungspunkte vorhanden sind. So etwa in der folgenden Passage:

Was [...] das Ceremoniell angeht, die Riten, Vorschriften, Opfer, Zehnten (ein rechter Betrug, damit ein Müßiggänger von fremder Arbeit leben kann), so können wir es nicht laut genug beklagen, daß wir durch menschliche Schlechtigkeit in so viele Labyrinth geraten sind. Die wahren Christen, die das erkannt haben, sind jeden Lobes wert, daß sie all das beiseite geschoben und bloß das zurückbehalten haben, was moralisch zu rechtem Leben gehört.²⁸

Die „wahren Christen“, die uns aus dem „Labyrinth der Schlechtigkeit“ befreien, sind zweifelsohne die reformierten Christen. „Magna laude digni sunt“, so Uriel hier über Luther und seine Anhänger.

Und muss nicht letztlich sogar Uriels Beschreibung seiner Konversion zum jüdischen Glauben vor dem skizzierten Hintergrund gelesen werden? Zumindest die folgende Passage aus dem *Exemplar* legt dies nahe:

28 *Exemplar humanae vitae* in *Die Schriften des Uriel da Costa* (wie Anm. 2), S. 141; Original S. 119: „Quod vero ad alia ceremonialia, ritus, statuta, sacrificia, decimas (insignis fraus, ut quis alienus labore fruatur otiosus) heu, heu, ideo ploramus, quia in tot labyrinthos coniecti sumus ex malitia hominum. Agnoscentes hoc veri Christiani, magna laude digni sunt, qui ista omnia in exilium migrare fecerunt, retinentes solum ea, quae ad bene vivendum moraliter spectant.“

Ich beschäftigte mich mit dem Lesen des Evangeliums und anderer geistlicher Bücher, durchlas die Summen der Glaubensverteidiger, und je mehr ich über ihnen brütete, desto größere Schwierigkeit erwuchs mir daraus. Schließlich verfiel ich in unüberwindliche Verwirrung, Angst und Bedrängnis. Kummer und Schmerz verzehrten mich. Unmöglich schien es mir, die Sünden nach römischem Brauche zu beichten, um angemessene Absolution erlangen zu können, und unmöglich, alles zu erfüllen, was gefordert wurde. Infolgedessen verzweifelte ich am Seelenheil, wenn es nur nach solchen Vorschriften zu erreichen war.²⁹

Ein Jahr vor seinem Tod, im Jahr 1545, hatte Martin Luther in der Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner lateinischen Schriften seinen Weg zum Rechtfertigungsglauben genau so beschrieben: Nämlich als Furcht um sein Seelenheil, weil er an den Bräuchen und Vorschriften der römischen Kirche verzweifelte. Denn die Erlösung schien ihm nach diesen Vorschriften schier unerreichbar. Zwar erwähnt Uriel im *Exemplar* Luther nicht, doch ist es gewiss kein Zufall, dass er im Zusammenhang mit seiner Bekehrungs- und Lebensgeschichte ausdrücklich und immer wieder von der römischen bzw. päpstlichen Kirche und ihren Vorschriften spricht und dass er dieser die erwähnten „veri Christiani“ gegenüberstellt.

Auf welche Texte Luthers sich da Costa im *Exame* und dem *Exemplar* im Einzelnen bezieht, muss vorerst offen bleiben. Möglicherweise ist seine Kenntnis Luthers und des Protestantismus durch die zuvor erwähnten Conimbricenses vermittelt, deren philosophischer Kurs sich geradezu als ein striktes Gegenprojekt zur Reformation verstand. Während seiner Studienjahre in Coimbra hätte Uriel in der Tat Gelegenheit gehabt, den von ihm beschriebenen polemischen Konflikt zwischen römisch-katholischer Kirche und lutherischer Theologie aus nächster Nähe zu beobachten. Die von Uriel vollzogene Aneignung von jesuitischer Philosophie und ihres Aristotelismus einerseits und Luthers Theologie andererseits wäre, so gesehen, alles andere als ein Zufall; vielmehr scheint es sich um eine höchst originelle Verarbeitung des

29 Ebd., S. 124-125; Original S. 105-106: „Vacabam lectioni Evangelii, et aliorum librorum spiritualium, Summas confessoriorum percurrebam, et quo maius istis incumbebam, eo major difficultas mihi oriebat. Tandem incidi in inextricabiles perplexitates, anxietates et angustias. Moerore et dolore consumebar. Impossibile mihi visum est peccata confiteri more Romano, ut dignam possem absolutionem impetrare, et omnia implere, quae postulabantur; et per consequens de salute desperavi, si illa talibus canonibus paranda erat.“

geistigen Klimas seiner Zeit zu handeln, in dem Sinne nämlich, dass in seinem Versuch einer Grundlegung des jüdischen Glaubens zwei historisch gegenläufige Tendenzen zur Synthese gebracht werden.

4. Schluss

Fasst man den Befund dieses Durchgangs durch das *Exame das tradições phariseas* zusammen, so bleibt wenigstens dies festzuhalten: Für die Bekehrungs- und Lebensgeschichte des Uriel da Costa ist nicht allein der philosophisch-aufklärerische Geist charakteristisch, der an eine bestimmte Form des spätscholastischen Aristotelismus anknüpft. Mindestens genauso wichtig wie dieser ist für sein religiöses Selbstverständnis die damit einhergehende Ausrichtung an Luther und dessen Reformprogramm, die sich im *Exame* explizit findet und auch im *Exemplar* nachweisbar ist. Diese protestantische Orientierung scheint nämlich nicht nur im Hintergrund seiner Abwendung vom katholischen Christentum und der Konversion zum jüdischen Glauben zu stehen, sondern bleibt auch für seine Existenz als Jude bestimmend. Allem Anschein nach erlaubt es die liminale Existenzform des ehemaligen Maranen, interkonfessionelle Verhaltensmuster und Paradigmen in singulärer Weise zu extrapolieren und kritisch in neue religiöse Kontexte einzubinden. Katholisches und protestantisches Wissen werden so transformiert, um in ihrer spezifisch jüdischen Lesart eine gänzlich neue Dynamik zu entfalten.

Wahrscheinlich ist es gerade diese Mischung von Rationalismus einerseits und auf die jüdische Wirklichkeit projiziertem Reformchristentum andererseits, die Uriels sterblicher Seele ein so prominentes Nachleben in aufgeklärten Kreisen des Protestantismus bescheren sollte, wie seine Rezeption durch Hermann Samuel Reimarus und Gotthold Ephraim Lessing dokumentiert.³⁰

³⁰ Vgl. zur protestantischen Rezeption Uriels Friedrich Niewöhner: *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch 'Von den drei Betrügnern'*. Heidelberg 1988, S. 323-326.